UNIVERSITEIT VAN PRETORIA
UNIVERSITY OF PRETORIA
YUNIBESITHI YA PRETORIA

NUWE TESTAMENTIESE PERSPEKTIEWE OP DIE DOOP AS HERHAALBARE VERBONDSTEKEN

'n Eksegeties-dogmatologiese ondersoek

deur

Philippus A. Venter

Voorgelê ter vervulling van die graad

Doctor Divinitatis

In die Fakulteit Teologie
Departement Nuwe Testamentiese Wetenskap
Universiteit van Pretoria

PROMOTOR: DR. J. KOK

PRETORIA

Maart 2010

© University of Pretoria

VOORWOORD

Hoekom? Dis ‘n vraag wat ‘n mens jouself afvra en wat ander ook dikwels vra wanneer ‘n dominee besig is met verdere studie.

Miskien is dit omdat my swaer, Prof. Jan van der Watt, my aangespoor het, en daarvoor is ek teenoor hom dankbaar. Nadat ek by hom die graad M.Div. voltooi het, was dit vir hom logies om dit op te volg met ‘n D.D. graad. Ook my huidige promotor, Dr. Kobus Kok wat my aangevuur het.

Natuurlik is dit te danke aan my vrou, wat my selfvertroue aangevuur het, my tyd gegun het en gedurende die baie ure en dae en maande ondersteun het. Dankie, Meryl.

My kinders, wat ek liefhet en wie my respekteer. Sodanig dat twee van hulle, Celèste en Philip, in my teologiese voetspore volg. En Salome, met haar liefde vir die natuur, wat balans in ons familie bring.

Natuurlik my gemeente wat ek reeds vir drie en twintig jaar dien, vir al hulle vertroue in my, die vrae wat hulle vra - en my glo dat my antwoorde Bybels reg is. Die getrouheid wat hulle teenoor my openbaar en die tyd wat hulle my gegun het, wanneer ek eintlik aan hulle moes aandag gee.

My liefde vir my ouers, en dat hulle soveel in my belê het.

My liefde vir die Bybel en die teologie wat daaruit voortspruit.

Maar uiteindelik dink ek dit was omdat ek die Here Jesus liefhet en ook hierin sy stem wou hoor.

Maart 2010.

OPSOMMING

Die doop is ‘n bron van skeuring en ‘n gebrek aan eenheid vanaf die begin van die Christendom. Selfs die apostel Paulus, in een van sy oudste briewe, naamlik die een aan die Korintiërs, (1 Kor 1) het hierdie feit uitgewys. Hierdie verskil van oortuiging was die oorsprong van menige skeuring in die kerk, vir baie jare. Inderwaarheid, is dit een van die hoofredes vir die bestaan van menige moderne kerk wat verskil van die hoofstroomkerke. Hulle verskil wesenlik in hulle benadering tot die verbond en die betekenis van die doop.

Ons het vier hoofrigtings uitgewys met betrekking tot die benadering van die doop:

- Die Protestantse verbondgefundeerde doop;
- Die Rooms-Katolieke Kerk se *ex opere operato* benadering;
- Die nuwe benadering van die doop as bekeringsmoment van D. Serfontein.
- Die bekeringsdoop, oftewel die belydenisdoop.

Ons het daarop gelet dat die verskillende dogmatiese vertrekpunte daartoe gelei het dat die doop verskillend verstaan word en dat daar verskillende verwagtinge van die doop ervaar word. Vanuit die Dekonstruksiefilosofie van J. Derrida het ons gepoog om die kern van die onderskeie doopteorieë te ontbloot.

Nadat ons eksegese van die hoof “dooptekse” gedoen het, het ons tot die gevolgtrekking gekom dat:

- Dit blyk dat die doop ‘n teken van die verbond is.
- Die doop is ‘n seël van die verlossingsboodskap.
- Die doop funksioneer nie in isolasie sonder geloof en bekering nie.
- Daar is nie ‘n Skrifdeel wat uitwys dat die herhaling van die doop (as verbondsteken) ‘n sonde is nie.
- Ons het bevind dat daar in die teologie van Paulus ‘n dogmatiese groeiproses was, wat die doop aangaan.

Ons het navorsing gedoen aangaande die proselietedoop en het gevind dat dit reeds ongeveer 100 v. C. onststaan het. Hierdie doop het inherente betekenisse en gebruike bevat wat moontlik in die Christelike doop ook relevant is. Dit kan wees dat van hierdie betekenisse en gebruike deur die vroeë Christene oorgeneem is. Hierdie doopgebruik het waarskynlik summier geëindig in ongeveer 70 n. C.

Ons het ondersoek ingestel na die doopgebruik en doopsiening in die Patristiek tot en met die koms van die Ryk van Konstantyn in 324 n. C. Ons het gesien dat daar ‘n neiging tot die belydenisdoop was in die heel vroeë kerk. Tog het ons ook gemerk dat sommige van die kerkvaders waarskynlik ruimte maak vir die doop van klein kindertjies, al is die melding daarvan soms insidensieel. Ons het ook gevind dat daar ‘n merkbare groeiproses in die doopsiening by die kerkvaders was, soos dit ook die geval by die teologie van Paulus is.

In die formulering van ‘n nuwe doopteorie, het ons gevra dat die kerk weereens oor doop, as dogmatiese entiteit en gebruik, gaan herbesin. Terwyl ons in gedagte hou dat die doop ‘n teken van die verbond en ‘n seël van die verlossingsboodskap is, het ons voorgestel dat die doop dalk herhaal kan word indien ‘n mens in ‘n (nuwe) persoonlike verhouding met Jesus Christus tree en die behoefte het dat die verbondsteken hernu word. Ons het ook gemerk dat die God nie die doop *nodig* het om die mens te verlos nie, maar dat Hy dit *gebruik.* Indien die doop dan nie onsmisbaar is nie, maar bruikbaar, behoort ons die kerk daardeur te versoen en nie te verdeel nie.

Die doop is vir die postmoderne mens belangrik, maar in die konteks dat dit bydra tot geloof in Christus.

1) Verbond
2) Doop
3) Dekonstruksie
4) Nuwe Perspektiewe in Paulus
5) Seël
6) Verbondsteken
7) Hehaalbare verbondsteken
8) Postmoderne gelowige
9) Patristiek en verbondsdoop
10) Proselietedoop en verbondsdoop

Summary

The baptism has been a point of contention and disagreement from the beginning of Christianity. Even Paul in one of his earliest letters, (in 1 Cor 1) has pointed out this fact. This difference of opinion has been a source of division in the church for many years. In fact, it has been one of the main reasons for the existence of many modern churches who differed from the mainstream churches in their approach to the baptism and the meaning of the covenant.

We isolated four main directions in approaching the meaning of baptism:

- The Protestant covenant-based baptism;
- The Roman-Catholic Church's *ex opera operato* approach;
- The newly formed "baptism as conversion" insight of D. Serfontein;
- Baptism as the consequence of conversion.

We noted that these four approaches differed mainly because of the different starting points in theology an therefore the expectations of baptism. According to the de-construction philosophy of Derrida we dissected the four theologies and tried to discern the nucleus of each of the above.

Following the exegesis of the main "baptism" texts, we came to the conclusion that:

- Baptism seems to be an sign of the covenant;
- It is also a seal of the message of salvation.
- It does not operate in isolation without faith and conversion.
- Baptism is important in the salvation of man, but it is not indispensable.
- There is nowhere a text that could be found that marks the repeat of baptism (as a sign of the covenant) as sinful.
- We found that there seem to be a theological growth concerning baptism in Paul.

We researched the proselyte baptism and found that it was introduced in approximately 100 B.C. This form of baptism had many inherent meanings and similar implementations as those used by the early Christian Church. It could be that some of these similarities were taken over by the Christians. This form of baptism ended summarily in about 70 AD.

In the Patristic era (before the instituting of the empire of Constantine in 324 AD), we noted that there seems to be an inclination towards the baptism as a consequence of repentance. However, some of the Patricians noted the baptism of young children, albeit sometimes in passing. We found that there seems to be a growth in the theology of baptism in the early church, as seemingly in Paul's theology.

Formulating an alternative theology, we suggested that the church take a fresh look at the meaning of baptism. Keeping in mind that baptism is a sign of the covenant and also a seal of the message of salvation, we suggested that it is possible that the sign be repeated if a person should be converted and had the urge of renewing the

covenant-sign. Even then, it would not be counted as a consequence, and sign of, repentance. We noted that God does not *need* baptism to save man, but He *uses* it. If baptism is not indispensable, but useful, one should not divide the church because of it, but rather unite Christianity through it.

For the post-modern believer baptism should be a means of advancing faith and conviction of the salvation in Jesus Christ.

1) Covenant
2) Baptism
3) Deconstruction
4) New Perspectives in Paul
5) Seal of the message of salvation
6) Sign of the Covenant
7) Repeatability of the sign of the Covenant
8) Post-modern Christians
9) Patristic and the baptism of the Covenant
10) Proselyte baptism and Covenant baptism

INHOUDSOPGAWE

1 INLEIDING ---- 10
1.1 Motivering ---- 10
1.2 Agtergrond ---- 11
1.3 Hipotese ---- 17
1.4 Werkswyse ---- 17
2 ONTLEDING VAN DIE ONDERSKEIE DOOP TEORIEë ---- 21
2.1 Inleiding ---- 21
2.2 Die doop as bekering, soos beskryf deur D. Serfontein ---- 21
2.2.1 Inleiding ---- 21
2.2.2 Serfontein se ontleding van die bestaande doopsieninge ---- 22
2.2.2.1 Inleiding ---- 22
2.2.2.2 Die betekenis van die doop ---- 25
2.2.2.2.1 Woordstudie oor “doop” (baptivzw (*baptizo*) ---- 25
2.2.2.2.2 Oorsig oor die Nuwe Testamentiese doopsleer ---- 29
2.3 Die verbondsdoop ---- 59
2.3.1 Inleiding ---- 60
2.3.2 Die rol van die verbond in die N.G.Kerk ---- 60
2.3.3 Aspekte van die verbond ---- 68
2.3.3.1 Inleiding ---- 68
2.3.3.2 Die monopleuriese oorsprong van die verbond ---- 68
2.3.3.3 Die dupleuriese karakter van die verbond ---- 71
2.3.3.4 Die Ou Verbond en die Nuwe Verbond ---- 78
2.3.3.5 Samevatting van die verbond by Paulus ---- 86
2.3.3.6 Die Middelaar van die verbond ---- 90
2.3.3.7 Die belofte en die appèl van die verbond ---- 92
2.3.3.8 Die troos van die verbond ---- 99
2.3.3.9 Die teken van die verbond ---- 100
2.4 Die doop as handeling van gehoorsaamheid ---- 102
2.4.1 Die eenvoud van die bekeringsdoopstandpunt ---- 102
2.4.2 Karl Barth ---- 103
2.4.3 P.F Möller ---- 104
2.5 Die doopsiening van die Rooms-Katolieke kerk ---- 107
3 DIE DEKONSTRUKSIE VAN DIE ONDERSKEIE DOOPTEORIë ---- 113
3.1 Inleiding ---- 113
3.2 Jacques Derrida ---- 113
3.2.1 Inleiding ---- 113
3.3 Dekonstruksie van die doopteorie van D. Serfontein ---- 122
3.4 Dekonstruksie van die verbondsdoop ---- 126
3.5 Dekonstruksie van die Rooms-Katolieke siening van die doop ---- 129
3.6 Dekonstruksie van die gehoorsaamheidsdoop ---- 132
3.7 Samevatting ---- 133
4 EKSEGETIESE ONDERSOEK VAN DIE SKRIFGEDEELTES ---- 134
4.1 Inleiding ---- 134
4.2 Die doop ---- 135
4.2.1 Woordontleding ---- 135
4.2.2 Die doop in antieke tye ---- 135
4.2.3 Die Christelike doop ---- 137

4.3 Matteus 28: 16-20 ---- 138
4.3.1 Datering van die Matteus Evangelie ---- 138
4.3.2 Teksafbakening ---- 140
4.3.3 Makrokonteks ---- 141
4.3.4 Teksanalise ---- 141
4.3.5 Eksegetiese aantekeninge ---- 143
4.3.6 Konklusie ---- 151
4.4 Handelinge 2:37-40 ---- 153
4.4.1 Die datering van Handelinge ---- 153
4.4.2 Teksafbakening ---- 155
4.4.3 Teksanalise ---- 156
4.4.4 Eksegetiese aantekeninge ---- 157
4.4.5 Konklusie ---- 168
4.5.1 Die datering van Romeine ---- 170
4.5.2 Teksafbakening ---- 171
4.5.3 Makrokonteks ---- 171
4.5.4 Teksanalise ---- 174
4.5.5 Eksegetiese aantekeninge ---- 175
4.5.6 Konklusie ---- 190
4.6.1 Die datering van I Korintiërs ---- 192
4.6.2 Teksafbakening ---- 192
4.6.4 Eksegetiese aantekeninge ---- 195
4.6.5 Konklusie ---- 203
4.7 I Korintiërs 10: 1-5 ---- 204
4.7.1 Teksafbakening ---- 204
4.7.2 Sinsanalise ---- 205
4.7.3 Eksegetiese aantekeninge ---- 205
4.7.4 Konklusie ---- 210
4.8 Galasiërs 3: 15-20 ---- 211
4.8.1 Datering van Galasiërs ---- 211
4.8.2 Teksafbakening ---- 212
4.8.3 Makrokonteks ---- 213
4.8.4 Sinsanalise ---- 214

4.8.5 Eksegetiese notas ---- 216
4.9 Galasiërs 3:21-29 ---- 228
4.9.1 Teksafbakening ---- 228
4.9.2 Datering van Galasiërs ---- 228
4.9.3 Sinsanalise ---- 229
4.9.4 Eksegetiese notas ---- 230
4.9.5 Konklusie ---- 235
4.10 Kolossense 2: 6-13 ---- 237
4.10.1 Datering van Kolossense ---- 237
4.10.2 Teksafbakening ---- 240
4.10.3 Sinsanalise ---- 242
4.10.4 Morfologie ---- 243

4.10.5 Eksegetiese aantekeninge ---- 244
4.10.6 Konklusie ---- 252
4.11 1 Petrus 3: 20-22 ---- 255
4.11.1 Datering van 1 Petrus ---- 255
4.11.2 Teksafbakening ---- 255
4.11.3 Teksanalise ---- 257
4.11.4 Eksegetiese aantekeninge ---- 258
4.11.5 Konklusie ---- 266
4.12 Samevatting: Eksegese ---- 267
5 DIE PROSELIETEDOOP ---- 270
5.1 Inleiding ---- 270
5.2 Die ontstaan van die proselietedoop ---- 270
5.3 Die wese van die proselietedoop ---- 271
5.4 Is die proselietedoop ‘n voorganger van die Christelike doop? ---- 273
5.5 Konklusie ---- 280
6 DIE DOOPPRAKTYK IN DIE VROEë KERK (GEDURENDE DIE TYDPERK VOOR KONSTANTYN) ---- 281
6.1 Inleiding ---- 281
6.2 Die Apostoliese Vaders ---- 282
6.2.1 Didache. ---- 283
6.2.2 Barnabas ---- 284
6.2.3 Die Herder (Pastor) van Hermas ---- 285
6.3 Aristides van Athene ---- 286
6.4 Justinus die Martelaar ---- 287
6.5 Irenaeus ---- 287
6.6 Polikarpus ---- 288
6.7 Klemens van Alexandrië ---- 288
6.8 Tertullianus ---- 289
6.9 Hippolitus ---- 291
6.10 Origines ---- 293
6.11 Novatianus ---- 294
6.12 Siprianus ---- 294
6.13 Eusebius van Sesaria ---- 295
6.14 Konklusie ---- 296
7 DIE KONSTRUKSIE VAN ‘n ALTERNATIEWE DOOPTEORIE ---- 297
7.1 Inleiding ---- 297
7.2 Word die dopeling by die doop weergebore? ---- 297
7.3 Is die doop ‘n teken of ‘n seël van die verbond? ---- 301
7.4 Is die doop ‘n teken wat God vir die mens gee, of ‘n teken wat die mens vir God gee? ---- 304
7.5 God het nie die doop nodig om die mens te red nie ---- 305
7.6 Mag die doop herhaal word? ---- 306
7.7 Die doopviering ---- 307
7.8 Herbesinning oor die doop ---- 309
8 KONKLUSIE ---- 313

1 INLEIDING

1.1 Motivering

In gemeentes vind ons toenemend dat lidmate die doopleer van die NG Kerk in twyfel begin trek. Deels is dit te danke (te wyte?) daaraan dat die Afrikaanse gemeenskap in die breë, maar die kerklidmaat in die besondere, geëmansipeerd raak. Hulle laat hulle eenvoudig nie sondermeer voorskryf soos wat dit in die verlede gebeur het nie. Miskien is die wantroue wat by die deursnee denkende lidmaat, as gevolg van die uitsprake van sekere dosente aangaande sentrale geloofsbegrippe ontstaan het, deel daarvan. Miskien die groter-wordende behoefte aan 'n gevoelsgodsdiens 'n verdere rede. In die afgelope jare word al meer plek in die briewekolomme van die *Kerkbode* afgestaan aan lidmate se briewe in hierdie verband.

In baie gemeentes vind ons dat lidmate hulle laat oordoop, met of sonder die medewete van die plaaslike leraar en kerkraad. In die meeste gevalle is dit die lidmate wat 'n intieme verhouding met die Here het, en 'n behoefte ervaar om op praktiese wyse hulle verbintenis met Hom te ervaar en bewys.[1] Hoedat dit ookal sy, die tendens word toenemend ervaar, by plattelandse sowel as stedelike gemeentes. Predikante word onder druk geplaas om hulle te verantwoord en in baie gevalle dring gemeentelede daarop aan om hulle te laat oordoop. Indien die NG Kerk dit dan nie wil (of kan) doen nie, laat hierdie mense hulle dan in Pinkster of Charismatiese kerke doop.

In September 2009 is 'n predikant van die Oos-Kaap geskors omdat hy gedurende 'n doopviering erken het dat hy inderdaad 'n aantal lidmate herdoop het (*Kerkbode* 25 September 2009:3). Hieroor het etlike briewe in die briewekolom van die *Kerkbode* verskyn: "Die afgelope jare is die NG Kerk gekonfronteer met 'n hele paar netels wat aangehoor, geakkommodeer, reggestel of op die langebaan verskuif is..."

1 Niemand (2007:19-21) onderskei vier tydvakke in die kerk, naamlik die Pre-moderne tyd, Middeleeue, die Moderne en die Postmoderne. In al hierdie tydvakke het die verstaan en inslag van die evangelie op verskillende maniere sukses behaal of misluk.

> Met die groot doop is dit egter heeltemal anders gesteld. Die Skrif, kerkgeskiedenis en bestaande Christelike groeperinge se doopgebruike lewer oorgenoeg motivering vir ds Potgieter en baie ander lidmate om te kies om hulle as gelowiges te laat doop. [2]
>
> (Dolf Davel *Kerkbode* 16 Oktober 2009)
>
> Ons wil graag ons stem voeg by Sakkie du Toit en Frik Stoffberg (*Kerkbode* 10 Oktober 2009). Ons seun is ook onlangs in sy amp gestuit, net soos ds. Potgieter, omdat hy hom weer laat doop het en nie verder kans gesien het om suigelinge te doop nie...
>
> God sê niks aan my Woord mag verander word nie, maar die beskrywing van die doop word verander om die mens-gemaakte-orde van die NG Kerk te pas. Tog jammer dat hulle wat optree soos die Woord hulle leer, van dwaalleer beskuldig word. Is ons geliefde NG Kerk verhewe bo verandering?
>
> (Theuns en Maryna Griebenow, Hartenbos. *Kerkbode 16 Oktober 2009*)

Hierdie inligting, en persoonlike ervarings in my eie gemeente, het my genoop om hierdie studie te doen.

1.2 Agtergrond

Die leer van die Christelike doop is sekerlik een van die mees omstrede sake in die geskiedenis van die Kerk. Berkhof verwys na die omstredenheid rakende die verskillende sakramente, die aantal sakramente en die uitwerking daarvan op die kerk (1985:342-344). By die reformatore was die doop een van die groot twispunte, wat uiteenlopende sieninge tot gevolg gehad het (Jaye 1989:347). [3] Uiteraard het dit

---

2 In een gevallestudie het 'n lidmaat van die NG Kerk, nadat hy as lid van die Vrymesselaarsbeweging bedank het, hom tot sy plaaslike leraar gewend. Nadat hy tot bekering gekom het, het hy die wens uitgepreek om gedoop te word, aangesien hy in 'n verbondsverhouding met die Here wou staan. Hy het gemeen dat hy deur sy verbintenis met die Vrymesselaars en 'n gepaardgaande losbandige lewe, die verbond verbreek het. Uiteraard het die leraar geweier en die persoon het hom tot 'n Pinksterkerk gewend, waar hy (oor) groot gedoop is. Hy is al vir vyf en twintig jaar 'n uiters meelewende lidmaat van daardie kerk. In 'n ander geval getuig die pastoor van die AGS Gemeente te Louis Trichardt, Dr. Johan van Rensburg, dat hy in 'n NG Kerk grootgeword het, maar dat hy na hoërskool 'n godlose lewe gely het. Hy het die behoefte ervaar om die verbond met die Here te hernu. Hy wou weer gedoop word, maar die NG Kerk het dit nie toegelaat nie en hy is in die AGS gedoop, het teologiese opleiding ontvang en is al vir meer as twintig jaar 'n pastoor.

3 Macquarrie meen dat die Nuwe Testament inderdaad geen bewyse vind vir die verbondsdoop nie:"It may be indeed that there is no clear New Testament sanction for infant baptism. Calvin and others who have thought it necessary to produce a biblical warrant for everything that is done or believed in the Church have tried hard to show that infant baptism has such a warrant, but although the practice is

reeds in die vroeë Reformasie tot 'n onheelbare skeiding gelei. Die ontstaan van die Anabaptiste is bewys daarvan (Jaye 1989:347).

"No other question in Protestantism has from the beginning offered so much difficulty as has the question of the sacraments, and no other has received such uncertain anwers" (Tillich, 1948:213).

Ook in Suid-Afrka het die doop 'n twispunt geword, wat in sommige gevalle blyk onoorbrugbaar geword het: "En op die punt waar ons mekaar verloor het, sal ons mekaar weer moet vind. Die leer van die doop is 'n ekumeniese vraagstuk en eis voortdurend die aandag van die kerk" (Marais 1997: 2).

> Dit lei egter geen twyfel nie, dat hierdie praktyk oor die jare vernietigende gevolge vir kerklike verhoudinge gehad het. Daar is geen ander enkele faktor wat so negatief ingewerk het op veral die verhouding tussen die NG Kerk en die groot pinksterkerke nie.
>
> (König 1995:101)

Tans is dit een van die brandpunte in die NG Kerk. In die *Kerkbode* van 2 Oktober 2009 skryf Anton Pienaar, die redakteur:

> Dr Paul du Plessis van Hoëveld Sinode het gesê dit lyk of die kerk besig is om sy eie doop te betwyfel. 'Die doop is 'n leerstellige neteligheid. 'n Groeiende groep gemeentes wil hê die NG Kerk moet op 'n buitengewone vergadering van die Algemene Sinode besin oor die doop'.
>
> Die Algemene Sinode van 2007 het die NG Kerk se gebruik van die kleindoop bevestig, maar tog besluit om ruimte te skep vir 'n doopviering. Die doopviering is nie 'n herdoop nie, dit is slegs 'n viering of bevestiging van die eerste doop van die gelowige. Die Moderamen het op die vergadering van 14 tot 16 September 2009, wat by die Karmeliete se retreatsentrum in Benoni gehou is, diè besluit van die Algemene Sinode benadruk.
>
> Die stuiting in die amp van ds. Johan Potgieter van Queenstown, nadat hy lidmate herdoop het, het landwyd ongelukkigheid veroorsaak. Ds Potgieter het gesê dat ons eerlik moet wees oor die doopviering. Vir baie lidmate is die groot doop meer as 'n doopviering.
>
> Die gebeure het die moderamen genoop om oor die saak te praat. Dr James Kirkpatrick, voorsitter van die Taakgroep oor Kerk en Orde, het gesê die doop is verbind aan die begrip genade, en genade is nie

undoubtedly very early, the New Testament evidence is inconclusive" (Macquarrie 1977:463).

'n randsaak vir die NG Kerk nie; dit is 'n kernsaak. [4]

> Dr Johan van Schalkwyk van die Oostelike Sinode het gesê dat baie mense pyn oor die doopkwessie ervaar en 'êrens sal die kerk opnuut moet dink oor die saak'. Dr Johan Pienaar van die Noordelike Sinode het dit beaam. 'Die sirkel is besig om te verdiep. Ons sal dringend hieroor moet praat', het hy gesê. 'Lidmate beskou nie die herdoop as 'n doop teen hulle doop nie. Dit kanselleer nie die verbondsdoop nie'. Me Rinel Hugo het vertel van baie lidmate wat sigbaar iets wil doen om hulle geloof te bevestig. Dr Braam Hanekom, moderator van die sinode van Wes- en Suid-Kaap, het gesê hy dink die kerk beweeg in 'n nuwe paradigma in. Ons moet baie van die doopvierings maak. 'Dit is 'n moeilike kwessie en net die Algemene Sinode kan daaroor besluit', het hy gesê.
>
> (Pienaar, A. *Kerkbode*, 09 Oktober 2009:6)

Die doop is dus nie meer 'n saak wat buite bespreking is in die NG Kerk nie, maar het in die kern van kerkwees beweeg. Daar is 'n duidelike vraagteken wat geplaas word oor die doopleer van die protestante kerk van die afgelope vier eeue. Alhoewel die praktyk van die grootdoop plek-plek die afgelope dekades in die kerk bespreek is, het dit nou 'n noodsaak geword dat daaroor herbesin word. In sekere gemeentes, soos byvoorbeeld die NG Gemeente Messina, het die kwessie sodanige afmetings getoon, dat die totale kerkraad ontbind het en 'n nuwe kerkraad gevorm moes word (Ringsnotule: Ring van Louis Trichardt 2009:131).

Die lidmate begin meer en meer die kerk se doopsiening te bevraagteken:

> Waarom hou die NG Kerk vol om die enigste ware doop, naamlik die doop van mense wat toerekeningsvatbaar is en op grond van hulle eie belydenis van bekering die doop ontvang, as 'n dwaalleer af te maak? Is dit die waarheid?
>
> (Stoffberg, D. *Kerkbode* 16 Oktober 2009:16)

Die vraag ontstaan by lidmate of dit 'n tugwaardige sonde is om die herdoop te beoefen.

> Die huidige geskarrel rondom die doop, veral die weer- of herinneringsdoop, laat by baie Christene 'n ongemaklike gevoel en heelwat vrae. Is dit 'n liefdelose handeling teenoor ons Skepper en ons naaste?
>
> (Stoffberg *Kerkbode* 16 Oktober 2009:16)

4 Ek meen dat ons weldra sal moet bepaal of die doop wel 'n kernsaak is.

Dit is my mening dat ons as NG Kerk ons tans in 'n kritieke probleemsituasie bevind. Dit lyk vir baie mense asof ons 'n kerndeel van ons belydenisskrifte sal moet prysgee ter behoud van talle lidmate. Ek meen egter dat ons nie in 'n doolhof van eindelose vergaderings in die Kerk die oplossing sal vind nie. Gaan ons as Kerk ons totale identiteit prysgee indien ons herbesin oor die doop, of moet ons teen wil en dank ons by die Drie Formuliere van Eenheid se interpretasie van die doop volstaan? Sou die Kerk sy wese prysgee indien ons uiteindelik die ruimte laat om binne kerkverband van mekaar oor die doop te verskil? Is die doop sodanig 'n kernsaak dat die Kerk noodwendig hieroor moet skeur? Ek glo ook die kerk kan nie verder liefdeloos optree teenoor mense wat hulle laat oordoop nie.

> Die tyd toe lidmate van die NG Kerk wat hulle laat wederdoop, feitlik summier uit die kerk moes padgee, is verby. Daar word al hoe meer gepleit vir 'n sagter benadering teenoor die NG Lidmate wat hulle laat grootdoop.
>
> Die moderator van die NG Kerk se Algemene Sinode, prof Piet Strauss, sê wanneer lidmate wat as babas gedoop is, hulle vir 'n tweede keer laat grootdoop, begin die gesprek eers...
>
> Die moderator van die Wes-en-suid-Kaap, dr Braam Hanekom, het prof Strauss se sagter benadering ten opsigte van wederdopers onderskryf. Dr Hanekom het gesê die kwessie oor die doop behoort 'n saak van ernstige dialoog in die kerk te wees.
>
> Daar behoort volgens hom onderskeid getref te word tussen randsake en kernsake wanneer daar oor verskille in die kerk gedebatteer word. Dr Hanekom sê die kerk kan nie meer toelaat dat die verskeidenheid in die kerk hom wil laat skeur nie. 'Die kerk behoort maniere te vind om diversiteit in eie geledere te hanteer', het dr Hanekom gesê.
>
> (Oosthuizen, J. *Kerkbode* 16 Oktober 2009: 4)

Beasley-Murray meen dat die kerk nog steeds kerk sou wees al was die doop nie daar nie:

> This is in no way to minimize the teachings of the Epistles as to the significance of baptism, but one point is made abundantly clear by the evidence of Acts, namely that *life is more comlpicated than formulations of doctrine* and the Lord is able to look after the exingencies of life outside the range of the formulas. This is a lesson of incalculable importance for the modern church, for the church has become engulfed in a complication of life of such proportions as to make the divergencies of life and belief and practice in the New Testament Church of small account. For years the churches have

> been confused in their thought and practice of baptism; but in the mercy of God the Church is still the Church and not another Body! God is *still* able to take care of the exigencies beyond the formulas!
>
> The Apostolic doctrine of baptism remains for our instruction and as our idea (we deceive ourselves if we think we reproduce it in our Churches), but manifestly it is wrong to put a construction on it that can neither take account of the realities existing in the first generation of the Church nor come to terms with those existing in ours.
>
> (Beasley-Murray 1972:302)

Uiteraard praat hy nie oor die NG Kerk as sodanig nie, maar die grondbeginsels wat hy stel is dieselfde, ongeag kerkverband. Hierdie is ook nie 'n nuwe vraagstuk nie. dit kom reeds eeue lank saam met die kerk. Onwillekeurig vra 'n mens jouself af hoekom, indien die kerkvaders[5] en die reformatore so duidelik in die verbondsdoop geglo het, die vrae voortduur.[6]

Alhoewel die dispuut rondom die doop nie die enigste knelpunt in die NG Kerk se teologiese milieu is nie, is dit tog ook meedraend daartoe dat menige lidmaat van die kerk sy vertroue in die leierskap van die kerk verloor. Lidmate soek vastigheid, koersvaste leierskap en herderlike leiding. Ek meen dat solank die kerk in hierdie onrustige vaarwaters gaan ronddobber, daar kwalik 'n behoudende geloofsfaktor in die kerk geskep kan word. Hierbenewens gee dit aanleiding tot die skep van nuwe kerkstrukture, waar gelowiges eerder vastigheid gaan soek.

Kümmel meen ook dat misverstand rondom die doop reeds vroeg in die kerk voorgekom het:

> Paul certainly expresses this understanding of the two practices of the community in a way that is subject to misunderstanding and therefore was misunderstood already quite early; yet a precice interpretation in the context of the whole Pauline theology clearly shows that for Paul, baptism and the Lord's Supper allow one to gain a share in God's historical saving action as do faith and justification.
>
> (Kümmel (1974:252,253)

Deur die eeue probeer die groot christelike denkers uiteindelik klaarheid kry oor hierdie kwessie, maar dit wil blyk asof die laaste woorde aangaande die doop ons

5 In die Patristiek is dit nie altyd duidelik of die kinderdoop toegepas is nie.

6 Richardson (1974:358) meen dat die weerstand teen die kinderdoop spruit uit die rasionalisme en nie vanuit die Bybel nie: "The recovery in our times of the full biblical theology of the NT has helped us to understand more clearly that objections to the practice of baptizing the infant children of Christian parents arise rather from the rationalistic and individualistic attitudes of renaissance humanism than from a right understanding of the teaching about faith and justification".

steeds ontwyk.

> In the history of the christian churches the rite of baptism has been a continuous issue for many centuries. In our time, and especially during the past decades, baptism has become a hotly debated issue. The central questions in this debate are concerned with the recipients of the act of baptism (infants or believers) and the mode of baptism (sprinkling or immersion).[7] These two main themes lead to other questions concerning the covenant (especially the Abrahamitic covernant and circumcision), and also eventual rebaptism.
>
> (Stander en Louw 2004:15)

Adams meen dat die probleem is dat die wese van die "een" doop nie bepaal is nie:

> The words *'one Lord, one faith, one baptism'* (Eph. 4:5) clearly indicate that just as there could be only one Christian faith; only one Lord; so there is only *one* baptism. As a consequence, the meaning is single and the mode is single.
>
> But the problem is to determine what that "one baptism" *is.* Men have written literally millions of pages, have spent far more hours in study, and yet there is still confusion. Many have wearied in their task, and declare the study unprofitable, impossible, or useless.
>
> (Adams 1975:7)

Is hy reg in sy siening dat hierdie vraagstuk vrugteloos is? Indien wel, sal ons nie in hierdie lewe die antwoord kry nie en is ons op soek na die onverkrygbare. Dan sal ons as onvergenoegde Christene in 'n eindelose dispuut met mekaar 'n toestand van onrus verklaar. Ek meen dat die doopsiening deur die eeue soveel vyandskap onder Christene teweeg gebring het, dat ons as gevolg daarvan die liggaam van Christus skade aandoen.

> With the rare exception of groups like the Quakers and the Salvation Army, Christians of all traditions, denominations and persuasions have partied, and have regarded baptism as the means of entry into the Church. Yet despite this, perhaps no command of Christ has occasioned so much controversy, division, bitterness and mistrust as this one. Indeed, at times it has caused Christians to destroy each other with a ferocity, cruelty and hatred strangely at variance with him who constantly exhorted his disciples to 'love one another'.
>
> (Bridge 1977:7)

---

7 In hierdie studie wil ek my nie inlaat oor die besprinkeling of onderdompeling nie. Ek meen dat dit grootliks van die siening van die doop op sigself afhang.

Ek wil geensins voorgee dat ek in hierdie studie die onomstootlike waarheid aangaande die doop sal kan weergee nie**. Die doel van hierdie proefskrif is om bloot die argumente van die vier hoof verskillende sieninge aangaande die doop weer te gee, en die Skrifgedeeltes waarop elkeen berus eksegeties te evalueer. Daaruit sou ek die hipotese wou bewys, of ongedaan maak.**

1.3 Hipotese

Ek wil hier die hipotese stel dat geen Skrifgedeelte genoegsame inligting bied om hetsy die doop as verbondshandeling, òf as bekeringshandeling sodanig te bevestig dat die konklusie daartoe onomstootlik is nie. Ek wil dit ook verder stel dat, indien die Skrifgetuienis sodanig is dat ons kan konkludeer dat die verbondsdoop of bekeringsdoop wel aanvaar kan word as die geldende doopppraktyk, hierdie doop herhaal kan word binne verbondsreël.

Ek meen ook dat die doop nie sentraal in die verlossingsleer staan nie, maar dat dit ‘n periferiese saak is. Die doop is dus nie essensieël in die verlossing van die mens nie. Indien dit nie essensieël is vir verlossing nie, met ander woorde, indien ‘n mens verlos kan word sonder dat hy gedoop is, het die doop nie bepalende waarde in die redding van die mens nie. Indien ‘n mens dus weer gedoop word, negeer dit nie die eerste doop nie.

Indien dit so is, moet die Kerk aan die uitspraak van Augustinus herinner word:
“In all essential things there should be unity; In non-essential things freedom , and In all things love” (Brown 1968: 360).

1.4 Werkswyse

Omdat hierdie hele saak gedeeltelik in die veld van die Dogmatologie lê, maar ook in die veld van die Nuwe Testamentiese Wetenskap en Eksegese, wil ek van beide die dissiplines se werksmetodes gebruik maak. Ek meen dat daar, wanneer hierdie en ander onderwerpe in die teologie bestudeer word, dikwels vanuit die sfeer van die Dogmatiek gewaarsku word teen die eng veld van die Nuwe Testamentici se metodes en, terselfdetyd, is daar Nuwe Testamentici wat die Skrifgebruik van die Dogmatici in twyfel trek. Uiteraard wil ek die bestaande wetenskaplike metodes van die Nuwe Testamentiese Wetenskap en Eksegese gebruik by die ontleding van die Skrifgedeeltes.

Ek wil ook nie in hierdie studie ‘n breedvoerige fundering van die aard van die doop, die dogmatologiese analise van elke aspek daarvan weergee nie. Ek wil ook nie bepaal of die doop aan die hand van besprinkeling of onderdompeling moet gebeur nie. Ek meen dat dit grootliks irrelefant is.[8]

8 Macquarie (1977:464) meen ook so: “Some things about baptism may be a matter of indifference, as,

In die aanloop tot die eksegese van die teksgedeeltes meen ek dat daar ook indringend aandag gegee moet word aan:

*Die verkillende doopteorieë wat in die geskiedenis en vandag relevant is. Hieronder is die verbondsdoop van die Protestante, die doopsiening van die Rooms-Katolieke Kerk, die teorie van Ds. Dawid Serfontein en die siening van die Pinksterkerke.

*Ek wil die doopteorieë so breedvoerig as moontlik uiteensit, sodat ek daarmee 'n pad van dekonstruksie kan loop, volgens die beginsels van Jacques Derrida. Hiermee sal ek poog om te bepaal hoedanig die argumente lyk wat in die verloop van die opbou van die konstruksie van die teorieë gedien het.

*Die proselietedoop.
Daar is 'n magdom inligting oor die proselietedoop in die omloop.[9] Op die Internet kom dit meer as 46 000 maal voor in verskeie boeke en artikels. In die Ou Testament en Nuwe Testament kom die begrip welliswaar nie voor nie, maar dit blyk uit 'n verkennende studie dat daar 'n algemene gebruik van die proselietedoop in die tydperk tot die aanloop van die geboorte van Christus was. Die vraag ontstaan of daar 'n sekere algemene begrip van die doop by die destydse Jode was, waaruit Johannes die Doper gepraktiseer het. Hoekom het die mense van daardie tyd nie die praktyk van die doop bevraagteken nie? Hoekom doop Jesus Christus se dissipels sonder dat Hy die doop verduidelik? Miskien is daar 'n belangrike aspek van die doop waarvoor ons klaarheid kan kry vanuit 'n beter verstaan van die proselietedoop.

*Die siening van die doop en die praktyk in die kerk in die eerste paar eeue voor Konstantyn. Omdat die antieke kerk, wat tydsverloop betref, nader aan die gebeure van die Nuwe Testament geleef het, is dit uiteraard belangrik dat ons sou ondersoek instel aangaande hul siening en praktyk van die doophandeling. 'n Mens moet ook in gedagte hou dat in daardie tyd 'n teologiese ontwikkeling oor die doop plaasgevind het. Hoe het hierdie proses verloop?

*Bestudering van die Skrifgedeeltes. Alhoewel dit nie al verwysings van die doop in die Nuwe Testament is nie, is die volgende gedeeltes diè wat oor die algemeen gebruik word om die onderskeie doopsienings te formuleer:

i. Matt 28: 16-20
ii. Hand 2: 37-42
iii. Rom 6: 1-6
iv. 1 Kor 1: 10-17
v. 1 Kor 10: 1-5

---

for instance, whether it should be performed by dipping the person into the water or by pouring water over him. With sound common sense, Calvin remarks that this kind of thing might well depend on the local climatic conditions!"

9 De Ru (1968:17) meen dat die beskikbare materiaal veral in die afgelope jare (tussen 1954 en 1968) baie vermeerder het.

vi. Gal 3: 15-20
vii. Gal 3: 21-29
viii. Kol 2: 6-15
ix. 1 Pet 3: 20-22.

Alhoewel daar in ander tekse verwysing na die doop is, meen ek tog dat hierdie gedeeltes die primêre inligting oor die doop vervat.

In die bestudering hiervan is dit nodig dat ons die heersende eksegetiese metodes sal gebruik. Ek sal volstaan by die eksegetiese metode soos voorgestel en uiteengesit deur Drr. Kobus Kok en Gideon Kok, naamlik *Die metodiek van Eksegese* 2009 en die boek *Focussing on the message*, van Prof. A.B. du Toit (2009. Pretoria: Protea Boekhuis).

*Die chronologiese ontwikkeling in die teologie van Paulus aangaande die doop. Ek sou geredelik aanvaar dat Paulus in sy uitgebreide siening van die doop 'n sekere ontwikkelingsfase moes deurloop. [10] Dit sou nodig wees om hierdie verloop te probeer herkonstrueer ten einde dit te verstaan.

*Kommentare. In die gebruik van kommentare sou 'n mens ook die sieninge van verskeie teoloë in hierdie verband kon uitlig. Ten einde 'n standpunt te ontwikkel sou dit nodig wees om die perspektief van die onderskeie teoloë te weeg en oorweeg.

*Assimilering van konklusies uit die onderskeie Skrifgedeeltes. Dit is waarskynlik dat elkeen van die teksgedeeltes tot 'n eie gevolgtrekking aangaande die doop kom. Hieruit moet 'n standpunt geformuleer kan word wat vanuit die gedeeltes spreek.

*Rekonstruksie van die gedeeltes in 'n nuwe doopteorie.

*Dogmatologiese benadering. In die formulering van die argument en die beredenering van die konklusie wil ek 'n logiese benadering volg. Dit sou beteken dat premises vanuit die eksegese geformuleer kan word, en 'n logiese gevolgtrekking daaruit kan volg. Die standpunte van die prominente dogmatici is ook van kardinale belang. Daarom sou 'n mens in hierdie studie ook aan hulle aandag moet gee.

*Die bronne wat ek sal gebruik is:

i. Die Nestlè-Aland teks van die Nuwe Testament,
Nestle, E.E.1979. *Novum Testamentum Graece* XXVI. Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung.
ii. Grieks-Engelse woordeboek (Arndt, Bauer, Gingrich),
Bauer, W. 1957. *A Greek-English Lexocon of the New Testament and other Early Christian Literature.* Chicago: Chicago University Press.
iii. Beskikbare kommentare van die Skrifgedeeltes.
iv. Dogmatologiese studies aangaande die verbond en doop.

10 Daar is nie klaarheid oor die feit dat Paulus wel 'n uitgebreide doopleer beskryf nie.

v. Bronne aangaande die proselietedoop.
vi. Teologiese bronne aangaande die Nuwe Testament.
vii. Bronne aangaande eksegetiese metodes, byvoorbeeld:
viii. Egger, W. 1987. *Methoden-Lehre zum Neuen Testament*. Basel: Herder.
Du Toit, A.B. 2009. *Focussing on the Message*. Pretoria: Protea Boekhuis.
viii. Afrikaanse Bybelvertaling (1983).
ix. Bronne aangaande die doopppraktyk in die vroeë kerk.

*Metodologie: Ek sal ‘n deduktiewe benadering volg. Ek meen dat die hoeveelheid beskikbare inligting enorm is, en dat dit geanaliseer en daaruit gefokus moet word. Waar daar ‘n gevolgtrekking vanuit die teksgedeeltes gekry word, sal ek dit gebruik om die premises te stel waaruit ‘n logiese gevolgtrekking gemaak kan word. Ook vanuit die dogmatologiese voorskrifte moet ‘n afleiding gemaak kan word vanuit die premises.

*Struktuur:
i. In die opbou van die proefskrif sal ek aanvanklik die agtergrond en die noodsaak van die studie skets, dit wil sê, die historiese agtergrond, die huidige situasie, en die moontlike toekomstige gevolge.
ii. In die volgende hoofstuk die onderskeie standpunte rondom die doop.
iii. Die verstaan van die doop in die antieke kerk.
iv. Vanuit die dekonstruktiewe metode van Derrida, die teologiese konstruksie van die onderskeie doopteorieë bepaal.
v. Die eksegetiese benadering tot die Skrifgedeeltes.
vi. Die (moontlike) konklusies vanuit die eksegese.
vii. Rekonstruksie vanuit die beskikbare inligting.
viii. Die bevestiging van die hipotese, of moontlik die afwys daarvan.

2 ONTLEDING VAN DIE ONDERSKEIE DOOP TEORIEë

2.1 Inleiding

In hierdie hoofstuk wil ek die vier hoofstrominge in die doopleer so breedvoerig as moontlik stel. Dit is nodig omdat ek dan ‘n pad van dekonstruksie sal loop. Ek wil in hierdie hoofstuk nie kommentaar lewer oor die teorië nie, maar dit bloot verduidelik en aan die orde stel. In die latere hoofstukke sal ek eerder weer na die teorië terugverwys, dit dekonstrueer en kyk of ons uit die eksegetiese verklarings, die rekonstruksie wat daaruit volg en die konklusie hierdie teorië weeg en dan kommentaar daarop lewer. Om dit in hierdie hoofstuk te doen, blyk nie vir my sinvol te wees nie.

Alhoewel ek kennis neem van die splintergroepe soos die Ou en Nuwe Apostoliese Kerke, die Spade Reën, ens. wil ek volstaan by:

* Die doop as bekering, soos gesien deur D. Serfontein.
* Die verbondsdoop.
* Die bekeringsdoop.
* Die Rooms-Katolieke siening van die doop.

2.2 Die doop as bekering, soos beskryf deur D. Serfontein

2.2.1 Inleiding

Hierdie siening, is in sy geheel, ‘n nuwe siening. Ds. Dawid Serfontein was predikant van die Gereformeerde Kerk van Suid-Afrika, wat ‘n ernstige begeerte het om die waarheid betreffende die doop na te vors. Nadat hy sy siening in 2005 as MTh.-verhandeling by UNISA ingedien het, het die GKSA hom geskors, hangende verdere ondersoek. Na die verdere verloop van die tughandeling is hy egter van sy amp onthef.

Ek sluit sy siening in, omdat dit nuwe insigte van die dooptekste meebring, dit in verskeie Charismatiese kerke, veral in die Noorde van Limpopo, aansien geniet, en omdat ek meen dat dit nadere ondersoek verdien. Sommige sal meen dat daar te veel van hierdie siening in hierdie proefskrif gemaak word. Serfontein se doopteorie is egter radikaal nuut en ek meen dit verdien ook daarom van nader beskou moet word. Daar is die afgelope tyd min nuut aangaande die doop geskryf. Oor die algemeen gaan die meeste nuwe studie aangaande die doop grootliks oor die bewys van een van die twee dominante doopteorieë, naamlik die verbondsdoop of die volwasse doop. Serfontein het egter met ‘n heel nuwe insig na vore gekom, en daarom meen ek hy moet hier behandel word.

Ek haal hom volledig in groot gedeeltes aan en die vetgedrukte gedeeltes en die kursivering (behalwe waar anders aangedui) is sy eie. Daar is, behalwe vir die

amptelike Klassis-verslag van die Gereformeerde Kerk van Suid Afrika, niks oor sy teorie geskryf nie. Wanneer ek hom dus aanhaal, en geen ander verwysings gebruik nie, is die rede voor die hand liggend: daar is niks nie.

2.2.2 Serfontein se ontleding van die bestaande doopsieninge

2.2.2.1 Inleiding

Alhoewel Serfontein sy studie in die Sistematiese Teologie aangepak het, steun hy baie sterk op eksegese van die onderskeie standpunte:

> **Die doel van hierdie studie om die** gereformeerde doopsleer **en in die besonder die leer oor die** kinderdoop **eksegeties aan die Skrif te toets**. **Ek wil dus dadelik wegval met die aspekte van die doopsleer, soos vervat in die gereformeerde belydenisskrifte en doopsformulier, wat in die teologiese debat oor die verbondsdoop (kinderdoop) versus die bekeringsdoop (slegs grootdoop) kontroversieel is. Ek wil daarom die volgende aanhalings uit Nederlandse Geloofsbelydenis art. 34 eksegeties toets:**
>
> **Ons glo en bely dat Jesus Christus ……. deur sy bloed te stort 'n einde gemaak het aan elke ander bloedvergieting wat 'n mens tot versoening of tot voldoening van sondes sou kan of wil aanwend. Hy het die** besnydenis**, wat met bloed gepaard gegaan het, afgeskaf en** in die plek daarvan **die** sakrament van die doop ingestel**.**
>
> **Deur die doop word ons in die kerk van God opgeneem ….. om heeltemal sy eiendom te wees en sy merkteken en vaandel te dra. …….Daarom het Hy ons beveel om** almal wat sy eiendom is**, ….** te doop **(Mat. 28:19).**
>
> **"Ons glo daarom dat iemand wat tot die ewige lewe wil kom,** slegs een maal gedoop **moet word sonder om dit ooit te herhaal, want ons kan tog ook nie** twee maal gebore word nie. **……. Daarom verwerp ons die dwaling van die Wederdopers, wat nie tevrede is met die een doop wat hulle een maal ontvang het nie en wat bowendien ook nog die doop van die gelowiges se** kindertjies **veroordeel. Ons glo daarenteen dat ons hulle behoort te** doop **en met die** teken van die verbond **te beseël, net soos die kindertjies in Israel kragtens dieselfde beloftes** besny **is as wat aan ons kinders gemaak is. En, waarlik, Christus het sy bloed nie minder vir die reiniging van die gelowiges se kindertjies as**

> **vir die volwassenes vergiet nie. Daarom behoort hulle die teken en die sakrament te ontvang van wat Christus vir hulle gedoen het, soos die Here in die wet beveel het om hulle kort na die geboorte deel te laat hê aan die** sakrament van die lyding en sterwe van Christus deur vir hulle 'n lam te offer, wat 'n sakramentele heenwysing na Jesus was**. Buitendien doen die** doop **aan ons kindertjies** dieselfde **as wat die** besnydenis aan die Joodse volk gedoen het**; dit is die rede waarom die heilige Paulus die doop** die besnydenis deur Christus noem **(Kol 2:11).**
>
> **Uit die Gereformeerde formulier vir die bediening van die kinderdoop:**
> 'Ten eerste: Ons en ons kinders is in sonde ontvang en gebore en **is daarom onder die toorn van God,** sodat ons **nie in die ryk van God kan inkom nie, tensy ons opnuut gebore word.'**

(Serfontein 2005:25)

Hy kom tot die volgende gevolgtekking:

> **'n Mens kan bostaande leerstellings as volg opsom: Die sentrale pilaar van die gereformeerde leer oor die kinderdoop is die leerdat die doop**, as **teken van die nuwe verbond**, in die **plek van die besnydenis gekom het.** Omdat die besnydenis aan die kindertjies van gelowige ouers bedien moes word, moet die doop ook nou aan die kindertjies van die gelowiges bedien word.

(Serfontein 2005:4)

Serfontein meen dat die gebrek aan direkte melding van die kinders in die Bybel, met betrekking tot die doop ruimte laat dat die kinderdoop ontken kan word:

> Meeste teoloë aan weerskante van die debat stem saam dat daar geen klinkklare Skrifgedeelte is wat eksplisiet leer dat die kindertjies van die Christen-gelowiges gedoop moet word nie. Met 'n vinnige deurlees van al die dooptekste in die Nuwe Testament (Aanhangsel 1) sien 'n mens dat daar geen Skrifgedeelte is wat eksplisiet sê dat die doop in die plek van die besnydenis gekom het, of dat die doop die teken van die nuwe verbond is nie. Net so is daar ook geen Skrifgedeelte wat eksplisiet 'n verband tussen die doop en die verbond lê nie. Daar is ook geen Skrifgedeelte wat **duidelik** sê dat die kindertjies van gelowiges gedoop is of gedoop moet word nie. (Die sogenaamde huisdoop-tekste sal in detail ontleed word om te sien of hulle impliseer dat daar klein kindertjies gedoop is.) In teendeel, dit val 'n mens op dat terwyl God vir Abraham beveel het om almal in sy uitgebreide huisgesin wat manlik te besny, Petrus op Pinksterdag niks sê oor die doop van die gesinne van die bekeerlinge

> nie, maar eerder beklemtoon '**bekeer** julle en laat **elkeen** van julle gedoop word'.
>
> (Serfontein 2005:38)

Hy erken, egter, dat die teendeel net so waar is:

> Aan die ander kant is daar ook weer geen voorbeeld-teks waar kinders van Christenouers eers gedoop is nadat hulle opgegroei het, tot bekering gekom het en self hul geloof bely het nie. Ons gaan dus nie hierdie vraagstuk met die aanhaal van enkele Skrifgedeeltes kan oplos nie. Ons sal eerder uit die Skrif die **teologiese betekenis** van die doop en van die besnydenis moet aflei en dan hierdie betekenisse moet vergelyk om vas te stel wat die **verband tussen die doop en die besnydenis** is.
>
> (Serfontein 2005:41)

Hy meen ook dat die Bybelse fundering van die kinderdoop skraal is:

> Ek meen dat ten einde die **kinderdoop Skriftuurlik te kan begrond**, 'n mens minstens moet kan bewys dat **die doop van bekeerlinge** in die **nuwe verbond** ongeveer dieselfde doen as wat die **volwassebesnydenis** in die **Abraham-verbond** gedoen het. Indien dít die geval sou blyk te wees, sou 'n mens dan goedskiks kon aanvaar dat, alhoewel die Skrif nie die kinderdoop eksplisiet vermeld nie, die kinderdoop onder die nuwe verbond wel geregverdig is omdat die kinderbesnydenis onder die Ou Testament geregverdig was.
>
> Ek het eers al die Skrifgedeeltes in die Nuwe Testament wat eksplisiet na die doop verwys m.b.v. 'n rekenaarsoektog geïdentifiseer en in 'n tabel gesistematiseer, ten einde so 'n wye oorsig as moontlik te kry oor wat die Nuwe Testament oor die doop leer. (Sien Aanhangsel 1.) Daarna is die besnydenis-tekste ook m.b.v. 'n rekenaarsoektog deurgegaan, ten einde 'n oorsig te probeer kry van wat die Skrif oor die besnydenis leer. Hieruit het ek slegs my die (sic) belangrikste resultate in hierdie studie opgeneem. Uiteindelik fokus ek dan op dié Skrifgedeeltes wat leer dat die besnydenis in die nuwe verbond **afgeskaf** is, ten einde te probeer vasstel wat in die plek van die besnydenis gekom het.
>
> (Serfontein 2005:43)

2.2.2.2 Die betekenis van die doop

2.2.2.2.1 Woordstudie oor "doop" (baptivzw (*baptizo*)

Serfontein beskryf in sy woordstudie oor die doop dit as volg: Serfontein begin met die onderskeie woorde wat op die doop dui, en koppel dan betekenis aan die uitleg. Hy hanteer eers die saak van onderdompeling, teenoor die besprenkeling:

> ***Bapto*** [11] kom slegs vier keer in die Nuwe Testament voor en beteken "om in te dompel". Die Woord was byvoorbeeld gebruik om die proses te beskryf waar 'n mens iets in 'n kleursel doop ten einde dit te kleur.
>
> ***Baptizo*** [12] is 'n intensiewe vorm van *bapto*. *Baptizo* beteken om "heeltemal te onderdompel". Dit is dan ook die griekse Woord vir verdrinking. Die Engelse vertaling is "to submerse" or "immerse". Die Latynse ekwivalent is ***immersio*** or (sic) ***submersio***. Die selfstandige naamwoord vir doop, ***baptisma***, word in Handelinge altyd gebruik om te verwys na 'n Christen wat in water onderdompel word.
>
> (Serfontein 2005:43)

Hier kan volgens hom nie sprake wees van besprinkeling nie, want die Grieke het 'n ander Woord vir beskrinkeling gebruik naamlik ***rhantisanti***. [13] Hy haal MacArthur aan en meen dat die doop is in die Bybel nooit by wyse van besprinkeling of oorgieting bedien is nie. Elke voorkoms van die Woord "doop" in die Nuwe Testament vereis volgens hom die idee van onderdompeling, of is minstens oop vir hierdie verklaring.

> MacArthur wys ook op 'n metaforiese gebruik van die woord "doop" in die Nuwe Testament, waar water nie ter sprake is nie.[14] So staan in 1 Kor. 10:2 van die Israeliete tydens die uittog: "en almal in Moses gedoop is". Dit gaan hier om solidariteit. Hulle is dus in Moses ingedompel in die sin dat hulle met hom een geword het deurdat hulle aan Moses as hul leier verbind is. [15]

---

11 βαπτω

12 βαπτίζω

13 ῥαντίσαντι

14 Vgl. MacArthur (1995:187).

15 Jay E. Adams (1975:166) het egter heftig beswaar gemaak teen die uitleg dat βαπτίζω in die Nuwe Testament op onderdompeling, eerder as op besprenkeling of oorgieting, dui: Hy stel dat R.W. Dale in sy massiewe "Classic Baptism" duidelik aangetoon het dat, alhoewel βαπτίζω in buite Bybelse Grieks moontlik "onderdompel" kan beteken, dit gewoonlik nie die geval is nie en beslis nie die basiese betekenis van hierdie woord is nie. Βαπτίζω se betekenis sluit sulke uiteenlopende konsepte in soos om te "oorgiet" ("pour"), te "besprinkel", te "tint", te "kleur" ens. Dit wissel van betekenis van "onderdompel" ("to immerse") na betekenisse waar onderdompeling nie betrokke is nie.

> Adams se finale gevolgtrekking is dat die betekenis van ***baptizo*** in buite Bybelse Grieks so wissel dat dit nie sinvol lig kan werp op die betekenis van ***baptizo*** in die Bybel nie. Hy stel daarom voor dat ons die **buite-Bybelse** gegewens agterweë laat en uitsluitlik fokus op die **Bybelse gegewens** ten einde die betekenis en metode van die Christelike doop vas te stel.
>
> (Serfontein 2005:44)

Adams (1975:165) voer dan veral vanuit Joh. 1:25 aan dat Johannes die Doper se doop 'n vervulling was van die profesieë van die Ou Testament aangaande dope wat met die Messiaanse tyd sou saamhang. Dit Ou Testament bevat egter **geen profesieë aangaande onderdompelings** nie, maar **wel aangaande besprinkeling** met water, bv. Jes. 52:15 en Eseg. 36:25. Hier wil Serfontein egter uitwys dat hierdie Skrifplekke nie noodwendig profeteer oor die Christelike doop wat sou kom nie. Die besprinkeling met water kan ook dui op die reinigende werking van die Heilige Gees soos in Joh. 3:5, sonder dat die doop dan spesifiek ter sprake is.

Adams (1975:165) voer, volgens Serfontein, voorts aan dat die Nuwe Testament die Ou Testamentiese reinigingshandelinge "dope" noem, bv. in Heb. 9:10.

> Hier wil ek egter uitwys dat die Nuwe Testament 'n unieke nuwe selfstandige naamwoord geskep het om die **doop** aan te dui, naamlik ***baptizma***. (Sien Kittel se verkorte woordeboek.) Hierdie woord word, op die uitsondering van Kol. 2:12 na, waterdig onderskei van die selfstandige naamwoord ***baptismos*** wat in Mark. 7:4, Heb 6:2 en Heb. 9:10 gebruik word om na rituele wassinge te verwys. Ek kan dus nie met Adams saamstem dat die Nuwe Testament die Ou Testamentiese reinigingshandelinge "dope" noem nie. Daarom kan ek ook nie saamstem met sy daaropvolgende afleiding, naamlik:
> Aangesien die Ou Testament geen voorskrifte vir reinigings-onderdompelings bevat nie, maar wel vir reinigings-besprinkelings, en aangesien die Nuwe Testament die reinigings-besprinkelings van die Ou Testament "dope" noem, was die dope van die Nuwe Testament dus waarskynlik ook besprinkelings.
>
> (Serfontein 2005:44)

Adams (1975:167) bestry ook volgens hom voorts die gedagte dat onderdompeling as doopmetode by die Joodse proselietedope begin het en so na Johannes die Doper oorgedra is: Hy gee toe dat die Jode uit latere tye wel proseliete gedoop het. Daar bestaan volgens hom geen bewyse dat hierdie proselietedope reeds gedurende die

ontstaanstyd van die Nuwe Testament in gebruik was nie. Indien dit wel in gebruik was, was dit 'n afwyking van die Bybelse bevel om proseliete by wyse van besnydenis (Eks. 12:48), en nie by wyse van doop nie, in die volk van God op te neem. Hy stel dan dat, indien die Jode in die tyd van Johannes die doper dus reeds sover afgedwaal het van die Skrif dat hulle wel proselietedope, en dit nogal op die onbybelse wyse van onderdompeling, toegepas het, dit uiters onwaarskynlik sou wees dat Johannes die Doper hulle in hul onbybelse optrede sou navolg (Serfontein 2005:45).

Serfontein meen dat Jeremias nie die volle waarheid het as hy meen die proselietedoop is 'n voorganger van die christelike doop nie.

> Jeremias (1960) toon egter oortuigend aan dat die proselietedope reeds tydens Jesus se aardse omwandelinge in swang was. Dit was nie soos Adams gemeen het 'n plaasvervanger vir die besnydenis nie as wyse van inlywing in die verbond nie, maar eerder 'n reiningsbad, 7 dae na die besnydenis, om die seremoniële onreinheid van die ou heidense lewe af te was. Dit beteken egter nie dat Adams verkeerd is in sy ontkenning van 'n band tussen die proselietedoop en die doop van Johannes nie: Enersyds is dit inderdaad so dat God nooit in die Ou Testament die proselitedoop beveel het nie en dat Johannes dus sekerlik afwysend sou staan teenoor hierdie afwykende gebruik. Andersyds bestaan daar geen teologiese band tussen die Ou Testamentiese reinigingswassinge en die doop van Johannes nie: By die reinigings van die Ou Testament het dit gegaan om die afwassing van rituele onreinheid, bv. by 'n vrou na haar menstruasie. Om te menstrueer was egter nie beskou as 'n sonde nie en dus was die vrou se reiniging geen stap van bekering van sonde nie en dus was vergiffenis van sonde ook nie ter sake nie. Die reinigings dus niks te doen gehad met die doop van Johannes wat gaan om bekering uit sonde tot God en die gevolglike vergiffenis van sonde nie.[16]
>
> (Serfontein 2005:49)

Hy meen egter dat die aanduiding van "baie water" nie 'n bewys van die onderdompeling as doopgebruik is nie:

> Joh. 3:23 lui: "En Johannes was ook besig om te doop in **Enon** naby Salim, omdat daar **baie water** was."
>
> MacArthur (1998a) lei uit hierdie vers af dat Johannes die plek Enon, 'n deel van die Jordaan wat volgens MacArthur besonder diep was, met sy baie water gekies het sodat hy gemaklik kon onderdompel. Adams voer egter myns insiens oortuigend aan dat hierdie uitleg foutief is: Die Griekse Woord vir "Enon" beteken "fonteine". Daar staan ook nie in die Grieks "baie water" nie, maar eerder "baie

16 Ek meen dat Serfontein Jeremias (1960:37,38) verkeerd verstaan.

> waters". Enon het tot vandag toe nog baie fonteine. Hierdie fonteine produseer egter nie diep strome wat geskik is vir onderdompeling nie, maar eerder klein stroompies wat deur moerasagtige gebiede afsyfer na die Jordaanrivier toe. Adams voer hieruit aan dat die feit dat Johannes die Doper die magtige Jordaanrivier met sy massa water verlaat het om by hierdie syferstroompies te gaan doop, getuig teen onderdompeling: Die Jordaan oorstroom normaalweg daardie tyd van die jaar sy walle met modderige water. Die Ou Testament beskryf volgens Adams egter die dope van die messiaanse tydperk as besprinkeling "met **skoon** water". (Ek het hierbo reeds hierdie uitleg bevraagteken.) Dit kon dus hierdie Ou Testamentiese profesie gewees het wat Johannes beweeg het om die Jordaan met sy diep vuil water te verlaat ten einde by Enon met sy groot aantal skoon fonteintjies te gaan doop by wyse van besprinkeling.

(Serfontein 2005:55)

Hy meen ook Adams wys ook nog verskeie ander gegewens uit wat in die guns van besprinkeling, eerder as onderdompeling tel, bv:

> - Die voorsetsels wat die Skrif by die doopbeskrywings gebruik wek dikwels met die eerste oogopslag die indruk van onderdompeling. In Hand 8: 38-39 staan byvoorbeeld: "Filippus en die hofdienaar het albei **in die water in** gegaan, en Filippus het hom gedoop. Toe hulle **uit die water** kom…" (Vergelyk ook Mark. 1:9-10 en Mat. 3:16.). Adams toon egter myns insiens oortuigend aan dat die **ingaan in** die water 'n instap in die vlakwater van die rivier kon gewees het, waarna Johannes die water met bv. 'n kruik kon opgeskep het en oor die dopeling se kop uitgegiet het is terwyl hy regop in die vlakwater bly staan het. Net so kon die **uitgaan uit** die water dui op 'n uitstap uit die vlakwater van die rivier uit of selfs 'n wegstap van die rivier af. Afdaal onder die oppervlak van die water en opkom van onder die oppervlak van die water uit word dus nie noodwendig in die Skrif geïmpliseer nie (Adams, 1975: 41-42).[17]
>
> - Omtrent 3000 mense is op Pinksterdag in Jerusalem gedoop. Die poel van Salomo is waarskynlik die enigste waterbron in Jerusalem wat geskik was vir so 'n aantal onderdompelings. Hierdie poel se water het egter Jerusalem se drinkwater gehou en die Jode sou nooit die Christene toegelaat het om hul drinkwater so te bemors nie (Adams, 1975: 45-47.)
>
> Adams se beskrywing van die doop van Johannes as 'n Ou

17 Adams (1975:42) meen inderdaad dat die doop van Johannes baie van die praktyke van die proselietdoop oorgehou het. Sy argumente aangaande besprinkeling is myns insiens oortuigend, alhoewel dit nie vir hierdie studie relevant is nie.

> Testament reinigingsbeprinkeling gaan nie op nie: Die reiniginge in die Ou Testament was seremoniële reiniginge wat slegs seremoniële onreinheid verwyder het en het niks te doen gehad met bekering en vergiffenis van sonde soos Johannes se doop nie. Johannes se doop was dus waarskynlik 'n heel nuwe saak gewees, eerder as 'n voortsetting van die Ou Testamentiese reinigingshandelinge. Indien die doop iets heeltemal nuuts was, dan hoef die Ou Testamentiese metode van besprenkeling nie noodwendig gevolg gewees het nie en dus kon onderdompeling tog wel die metode van doop gewees het.
>
> (Serfontein 2005:55,56)

Serfontein kom tot die gevolgtrekking dat daar nie uit Bybelse getuienis afdoende bewys is dat òf die een òf die ander praktyk geregverdig kan word nie:[18]

> Ek meen dat Adams afdoende bewys het die Griekse woord "doop" nie noodwendig onder alle omstandighede dui op onderdompeling nie en dat die dope in die Nuwe Testament dus moontlik by wyse van besprenkeling bedien kon gewees het. Aan die ander kant het ek uitgewys dat sommige van die argumente wat Adams gebruik om besprenkeling te ondersteun, nie opgaan nie. Alhoewel sommige van MacArthur se argumente ten gunste van onderdompeling ook nie geslaag het nie, het hy tog saak uitgemaak dat onderdompeling waarskynlik die doopmetode is wat gebruik was.
> Stander (1988) bespreek al die beskikbare uitsprake oor die doop uit die eerste vier eeue van die kerk se geskiedenis. Uit daardie geskrifte is dit ooglopend duidelik dat onderdompeling die normale metode van doop in die vroeë kerk was.
>
> *"Alles in ag genome, kon ek nie met sekerheid vasstel watter metode van doop in die Nuwe Testament gebruik was nie*".
>
> (Serfontein 2005:56,57)

2.2.2.2.2 Oorsig oor die Nuwe Testamentiese doopsleer

Serfontein poog in hierdie gedeelte om die standpunt van die verbondsdoop aan die hand van Skrifgedeeltes te ondersoek.

18 Ek meen dat die metode van doop nie baie belangrik is nie. Die wese van dit wat ons bepaal die doop *is,* meen ek deurslaggewend ook vir die metode is. Indien die doop bloot 'n teken of simbool is, sou dit nie saak maak hoeveel water 'n mens gebruik nie. Indien die doop egter (soos by die eksponente van die bekeringsdoop) direkte verlossing meebring, sou dit 'n magiese funksie hê, en dan is dit meer logies dat onderdompeling die regte metode sou wees. Die uitsondering is natuurlik die Room-Katolieke Kerk (soos ons in 'n later hoofstuk sal bepaal).

> Ek wil dadelik begin om die gereformeerde leerstuk dat **die doop as teken van die nuwe verbond in die plek van die besnydenis gekom het, aan die Skrif te toets**. Ons gaan dus nou uit die Skrif **die teologiese betekenis van die doop** en van **die besnydenis vergelyk** ten einde te probeer vasstel wat die **verband** tussen die doop en die besnydenis is.
>
> Soos reeds in die inleiding van hierbo genoem is, is die leer dat die doop in die plek van die besnydenis gekom het, die sentrale pilaar waarop die Gereformeerde leer oor die kinderdoop rus. Die wyse waarop die doop van die verbondskinders in die nuwe verbond hanteer is, word nie eksplisiet in die Skrif beskryf nie. Ons moet dus vanuit die hantering van die doop van volwassenes 'n teologiese afleiding maak oor hoe die doop van die verbondskinders hanteer sou word: Indien ons kan bewys dat die **doop van volwasse bekeerlinge** in die nuwe verbond ongeveer **dieselfde** beteken as wat die **volwassebesnydenis** in die Abraham-verbond beteken het, dan ondersteun dit die gedagte dat die doop in die plek van die besnydenis gekom het. Indien ons verder sou bevind dat onder die nuwe verbond die doop van die volwasse lede van 'n bekeerling se huis soortgelyk hanteer is as die besnydenis van die volwasse mans in Abraham se uitgebreide huisgesin, dan het ons sterk getuienis dat die doop die teken van die nuwe verbond is, soos wat die besnydenis die teken van die Abraham-verbond was. Die noodwendige gevolgtrekking sal dan wees dat die verbondskindertjies ook onder die nuwe verbond gedoop moet word, omdat die verbondseuntjies onder die Abraham-verbond besny is.
>
> (Serfontein 2005:67)

Hy meen dat die verbondsiening van König[19] die doop in perspektief sou plaas. Daarom is die vraag na die kontinuïteit van die Ou Testament na die Nuwe Testament belangrik:

> By die vraag na die geldigheid van die kinderdoop, gaan dit veral om die vraag hoe **gemeentedope** toegepas moet word. Baie van die dope wat in die Nuwe Testament beskryf word was dope van rou heidene wat pas tot bekering gekom het, met ander woorde **sendingdope**. Dit spreek nie vanself dat die prosedures wat by hierdie sendingdope toegepas is, sonder meer op gemeentedope oorgedra kan word nie. König stel egter dat ons in die Nuwe Testament slegs voorbeelde het van **sendingdope** en **geen** voorbeelde van **gemeentedope nie** Derhalwe bied die Nuwe Testament geen eksplisiete inligting oor hoe mense wat in die verbond gebore is, gedoop is nie en dus het ons slegs die teologie

19 Vgl. König (1986:93).

van die doop en van die verbond om ons in hierdie saak te lei.

(Serfontein 2005:68)

Hy meen egter dat die Skrifgegewens rondom die doop van die Jode wat hulle tot Christus bekeer het, ons hier kan help omdat hulle nie rou heidene was wat by hul bekering vir die eerste keer deel van God se verbondsvolk geword het nie.

> **Kontinuïteit:** Met die oog op die evaluering van die verbondsposisie van Jode wat ten tyde van die Nuwe Testament gelewe het, is dit dus belangrik om vas te stel of 'n mens die nuwe verbond as 'n kontinue voortsetting van die Abraham-verbond en die Sinaï-verbond beskou, óf as iets heeltemal nuuts wat 'n radikale breuk met bg. twee verbonde gemaak het. By baie anti-kinderdoop teoloë vind 'n mens 'n gelykstelling van die **Ou Testament** en die **ou verbond**. Sodoende word die negatiewe dinge wat die Nuwe Testament oor die afskaffing van die ou verbond (dit is die wetsverbond) sê, oorgedra op die hele Ou Testament en in die besonder op die Abraham-verbond. Sommiges gaan selfs so ver om te sê dat die ou verbond net aardse seëninge beloof het, teenoor die nuwe verbond wat geestelik is en geestelike seëninge inhou. Hierteenoor ontplooi König die myns insiens uiters waardevolle insig dat die ou verbond net die Sinaï-verbond (met ander woorde die wetsverbond) is en nie ook die Abraham-verbond insluit nie (König, 1987: 92). Die Nuwe Testament skaf dus net die wetsverbond af, maar die Abraham-verbond word deurgaans hoog geag. König gaan selfs so ver om te beweer dat wie tot geloof in Christus kom en gedoop word langs hierdie weg in die Abraham-verbond ingelyf word.
>
> (Serfontein 2005:68)

> Wie meen dat die verbonde van die Ou Testament net aardse seëninge ingehou het en daarom heeltemal ander verbonde was as die nuwe verbond, verdiskonteer duidelik nie die positiewe manier waarop die Nuwe Testament oor die Ou Testament praat nie. As Paulus Nuwe Testamentiese Christene wil opvoed oor die regverdigmaking deur die geloof alleen, dan kies hy Abraham se geloof as dié voorbeeld van 'n ware saligmakende geloof. (Rom. 4.)[20] Oor die inhoud van Abraham se geloof verklaar Christus self: "Abraham, julle vader, het hom **verheug dat hy my dag sou sien**; en hy **het dit gesien** en het **hom verbly**." (Joh. 8:56) Abraham se geloof was dus al reeds op die koms van Christus gerig. Ook wat dit die heilsverwagting betref, maak Heb. 11:8-16 duidelik dat Abraham God

20 Dunn (1988:234) meen dat Abraham se geloof die belofte vervul het, maar daarna ter syde gestel het.

> se verbondsbeloftes nie primêr aards geïnterpreteer het nie. Hy het verstaan dat hy op aarde slegs 'n vreemdeling en bywoner was en dat die eintlike stad wat hy deur sy geloof sou ontvang, die hemelse stad, met ander woorde die Nuwe Jerusalem, was. Dit is dus duidelik dat daar 'n wesenlike ooreenkoms tussen die Abraham-verbond en die nuwe verbond is.
>
> (Serfontein 2005:69)

Hy kom tot die gevolgtrekking dat daar nie 'n breuk tussen die twee verbonde is nie:

> Uit die evangelies is dit verder duidelik dat Christus se koms **nie 'n breuk** met die twee verbonde van die Ou Testament was nie, maar juis die hoogste vervulling van die verbondsbeloftes van die Ou Testament.
> Hierdie konteks maak dus baie duidelik dat ook Johannes die Doper sy eie prediking sou beskou het as **verbondsprediking**: Hy het dus nie die mense opgeroep om hulle te bekeer, sodat hulle in die verbond kon inkom nie. Veel eerder moes die volk van die Here hulle tot die Here bekeer en laat doop, **juis omdat hulle reeds gedeel het in God se verbond**. Sy bekeringsoproep was dus 'n verkondiging van die eise van die verbond. Deur gehoorsaamheid aan hierdie bekeringsoproep moes die verbondsvolk dus die verbondswraak ontvlug en deel kry aan die verbondseëninge, wat veral die vergiffenis van hulle sondes ingesluit het. (Luk. 3:3-6.) My punt is: Johannes die Doper sowel as die volk sou die doop van Johannes beleef het as 'n **gemeentedoop,** nie 'n **sendingdoop nie**. Hierby bedoel ek natuurlik nie dat hulle toe reeds deel was van die uiteindelike voluit-Christelike gemeente nie, maar eerder dat daar 'n kontinuïteit was tussen God se Ou Testamentiese verbondsvolk en die Nuwe Testamentiese Christelike kerk. Die Jode hoef dus nie gemeenskap met die Ou Testamentiese verbondsvolk op te gesê het om hulle daarna by die Nuwe Testamentiese verbondsvolk aan te gesluit het nie. Vir die ware gelowiges onder die wetsverbond het hul verhouding met God onder die wetsverbond dus kontinu oorgegaan in hul verhouding met God deur Christus onder die nuwe verbond.[21]
>
> (Serfontein 2005:70)

21 In hierdie verband stem hy in sy teologie ooreen met König (1986:78). Hiervandaan beweeg hy egter in 'n ander rigting as König.

En verder:

> Alhoewel die Skrif die benaming **nuwe** verbond gebruik, kan 'n mens nie daaruit aflei dat die nuwe verbond 'n heeltemal ander verbond is as die wetsverbond is nie. Christus het immers van die wetsverbond gesê dat Hy nie gekom het om die wet en die profete te ontbind nie, maar om dit te vervul (Mat. 7:15).[22]

(Serfontein 2005:71)

Ten spyte hiervan, meen hy tog daar is diskontinuïteit rakende die verbond:

> Ten einde dus die verbande tussen die verskillende verbonde en die verskil in betekenis van die besnydenis onder die verskillende verbonde reg te besien, moet ons dus die lyne van kontinuïteit sowel as van diskontinuïteit in gedagte hou.
>
> König se siening dat ons as Nuwe Testamentiese Christene tans in die Abraham-verbond lewe, beklemtoon myns insiens eensydig die lyn van kontinuïteit, ten koste van die lyn van diskontinuïteit. Ons sal later die oorgange tussen die verkillende verbonde behandel en daar sien dat, waar kern-elemente van die wetsverbond met die oorgang na die nuwe verbond afgeskaf is, daar weer baie meer lyne van die Abraham-verbond behou is. Tog beteken dit nie dat die bediening van die nuwe verbond identies is aan die bediening van die Abraham-verbond nie. Toe die Here in Jer. 31:31-34 aangekondig het dat Hy die wetsverbond gaan afskaf en gaan vervang met die nuwe verbond, het Hy immers nêrens aangedui dat dit 'n terugkeer na die Abraham-verbond sou beteken nie.[23] Die wonderlike gawes en werkinge van die Heilige Gees wat die Here in Jer. 31:33-34 en in Joël 2:28-32 belowe het en wat met die uitstorting van die Heilige Gees op Pinksterdag 'n werklikheid begin word het, het immers nie tot dieselfde mate onder die Abraham-verbond voorgekom nie. Daarom was die belofte van die nuwe verbond nie 'n belofte van terugkeer na die Abraham-verbond nie, maar eerder van voortgang na die heerliker bediening van die Gees in die nuwe verbond.

(Serfontein 2005:70)

---

22 Ek meen dat Serfontein König verkeerd verstaan. König (1986:93) meen dat die Abrahamverbond oorgaan in die nuwe verbond, *ten spyte* van die wetverbond. Die wetverbond en die wet as velossingsmiddel verval. Hierdie leemte in Serfontein se argument maak dat hy tot 'n ander konklusie as König kom, al stem hulle saam oor die feit dat die nuwe verbond nie 'n totaal nuwe entiteit is nie.

23 Ek meen dat Serfontein doelbewus 'n ander rigting hier inslaan. Hy neem aan dat daar kontinuïteit tussen die Abrahamverbond en die nuwe verbond is, maar wil nie die lyn deurtrek na die eise en die gebruike van die Abrahamverbond in die nuwe verbond nie.

Serfontein meen dat die Ou Testamentiese verbond 'n ander vereiste stel vir die besnydenis as wat die doop as verbondsteken in die Nuwe Testament sou wees.

> Die feit dat sy ongelowige volwasse slawe, op grond van hul band met Abraham, voor-die-voet opgeneem is in die Abraham-verbond en ook die besnydenis as teken van hierdie verbond ontvang het, is van deurslaggewende belang vir die vergelyking van die teologieë van die besnydenis en die doop. Ongeloof was dus nie 'n uitsluitingskriterium vir die besnydenis van volwasse ongelowiges in 'n verbondshuis nie.[24]
>
> Ek sal hieronder aanvoer dat hier 'n kern-verskil tussen huis-besnydenisse en huis-dope na vore kom, want geloof was in die Nuwe Testament altyd 'n voorvereiste vir die doop van alle volwassenes.[25]

(Serfontein 2005:76)

Serfontein meen dat daar 'n verskil is tussen die kinders van Abraham en die lede van die Abrahamverbond. Dit stel 'n premise om sy argument verder te dra.

> Ons moet dus **onderskei** tussen die terme "**kinders van Abraham**" en "**lede van die Abraham-verbond**": [26] Die lede van die Abraham-verbond is die hele fisiese verbondsvolk, insluitende hul slawe, maar die **kinders van Abraham is slegs dié getroues** wat binne hierdie verbond wandel in die voetspore van Abraham se geloof.[27]

(Serfontein 2005:82)

Hy baseer voortaan sy argument daarop, dat nie alle mense wat in die verbond opgeneem is, noodwendig tel onder die ware Israeliete nie:

> Soos ek deurgaans aanvoer het, verwys die woord verbond, veral onder die Ou Testament, nie eksklusief na die ware gelowiges, na net die ware Israel nie, en dus nie net na die uitverkorenes nie, maar eerder na die hele Israel, wat bestaan uit 'n mengsel van gelowiges (=

24 Hier begin Serfontein die kern van sy verskil met König aanspreek. Hy meen dat die teken van die verbond nie verdiskonteer kan word met ongeloof nie en daarom kan dit nie geld nie. Hy sien radikale verskille tussen die funksie van die ou verbond en die nuwe verbond raak.

25 Ek meen Serfontein maak hier 'n beredenringsfout. Hy het nêrens vanuit die Bybel hierdie stelling bewys nie.

26 Ook hier meen ek Serfontein maak 'n onwettige logika-sprong.

27 Ek neem aan hy verklaar hierdie stelling vanuit Rom. 4:12. Alhoewel Dunn (1988:323) ook meen dat geloof die band tussen God en die verlostes is, maak hy nie die verbondsteken af as nutteloos nie.

> verlostes) en ongelowiges (= verlorenes). Dus kan die mak olyf, wat slegs die ware gelowiges insluit, nie die verbondsvolk voorstel nie. Dat die ongelowiges in Israel van die mak olyf afgebreek is, beteken dus dat hulle die ewige lewe verbeur het. Dit beteken egter nog nie dat hulle hul regsposisie as lede van die verbondsvolk verloor het nie.
>
> Dat die ongelowige Jode steeds deel van God se verbondsvolk is en bly, word myns insiens nog duideliker vanaf 11:25 uitgespel:[28]
> a) Paulus benoem die verharde, ongelowige Jode nog steeds met die verbonds-eretitels "Israel" en "Jakob" (11:25 en 26).
> b) Wanneer die Here hierdie ongelowige Jode tot bekering bring, maak Hy nie van nuuts af van hulle Israeliete nie, Hy **wend** (bloot) **die goddelooshede van <u>Jakob</u> af** (11:26)**, met ander woorde** Hy verander (bloot) die **ontroue verbondsvolk** in die **getroue verbondsvolk.**
> c) Hierdie reddingsdaad val egter nie uit die lug uit op die ongelowige Jode nie: Dit is **van God se kant af <u>sy verbond met hulle</u>** (11:27). Ridderbos (1966:431), asook van Leeuwen (1970:233) en Jacobs (1980:65), stel in hul onderskeie kommentare op vers 27 dat hierdie woorde terugverwys na die profesieë in die Ou Testament, bv. na **Jes. 59:20-21, Jes. 27:9** en **Jer. 31:33 e.v.** Hierdie Skrifgedeeltes meld dat God in die laaste dae, na die oorgang na die nuwe verbond, sy volk tot bekering sal bring. Dus is die toekomstige bekering van die ongelowige Jode **die vervulling van die beloftes** wat God onder die ou verbond aan hulle voorvaders gemaak het. (Soortgelyk verklaar Calvyn en John Murray ook in hul onderskeie kommentare op vers 27.) Dit impliseer weer myns insiens dat die ongelowige Jode tot by hul bekering steeds deur God as lede van die verbondsvolk gereken word, want as hulle in God se oë sou uitval uit verbondsvolk, sou die beloftes van die ou verbond dan mos nie meer op hulle van toepassing kon wees nie.[29]
>
> (Serfontein 2005:87)

Verder meen hy ook dat die Ou Testamentiese verbond die hele volk by die verbond insluit, maar in die Nuwe Testament werk die verbond uitsluitlik individualisties:[30]

> Die uitverkiesing waarvan Paulus hier praat is duidelik nie die ewige uitverkiesing tot saligheid nie, omdat dit hier gaan om ongelowiges van wie ons mos nie kan weet dat hulle wel uitverkies is nie. Dit is eerder die verkiesing van die volk Israel om die verbondsvolk van God te wees. Hierdie verkiesing van die volk Israel is "onberoulik", met

28 Serfontein maak hier 'n radikale skeiding tussen die verbond en die verlossingsleer.

29 Hierdie stelling strook nie met die verklaring van Rom 9:30-32 nie (Barth 1972:323).

30 Dit strook nie met die siening van die gelowiges as verbondsvolk nie (Vgl. Berkhof 1985:335).

> ander woorde dit kan nie opgehef word nie. (Soortgelyk verklaar ook Calvyn en John Murray hierdie uitverkiesing in hul onderskeie kommentare op verse 28 en 29.) God het immers sy verbondsbelofte **eensydig** met 'n eed aan Abraham bevestig toe net **God alleen** tussen die stukke vleis deurgegaan het. (Gen. 15.) Omdat die uitverkiesing van Israel tot verbondsvolk slegs van God se verbondstrou afhanklik is, kan dit onmoontlik deur Israel se verbondsontrou opgehef word! Die **ongelowige Israel kan haarself dus op geen manier uit die verbond uit sondig nie**. Die ongelowige Jode kan, en miljoene hét, hulle egter wel **uit die seëninge van hierdie verbond uit gesondig.** (So sê ook Calvyn in sy kommentaar op vers 29.) So het hulle **die wraak van** hierdie **verbond** oor hulleself gebring.
>
> Hierdie siening van die verbond klop ook met kontraktereg: Wanneer een van die partye die bepalinge van 'n kontrak oortree dan sê ons hy het die **kontrak gebreek**. Mens sou uit hierdie spreekwyse kon wou aflei dat die kontrak dus nie meer geldig is nie. Die teendeel is egter waar: Die verontregte party kan nou die kontrakbreker dagvaar vir skadevergoeding, juis op grond van die **blywende geldigheid** van hierdie kontrak. Die hof moet dan die strafbepalings wat vooraf in die kontrak ingebou is oor die kontrakbreker bring. Met sy kontrakbreuk verbeur die kontrakbreker dus wel **die voorregte** wat hom in terme van die kontrak toekom, maar nooit kan sy kontrakbreuk hom onthef van die strafbepalings wat in die kontrak vervat is nie.[31]
>
> (Serfontein 2005:90-93)

Serfontein sien dit nie as deurslaggewend nie, en meen dat dit bloot te doen het met die regstatus van die volk:

> **In die lig van bostaande gegewens uit Hosea is dit nie aanneemlik om Hos. 1:9 te interpreteer asof die Here sy volk afgeskryf het, soos 'n man wat sy vrou geskei het en nou niks meer met haar te doen wil hê nie. Die Here het eerder die** hele **Israel deurgaans bly beskou as sy verbondsvolk. Die kras woorde "julle is nie my volk nie" beteken dus nie dat Israel haar** regstatus as verbondsvolk **verbeur het nie, maar eerder dat sy die** verbondsvoorregte**, verbeur het toe sy deur haar** verbondsontrou **God se** verbondswraak **oor haarself gebring het**. **Die kras woorde "julle is nie meer my volk nie" was dus nie bedoel om die volk te verstoot nie, maar eerder die Here se liefdevolle wekroep om sy volk tot bekering te skok.**

31 Ek meen dat Serfontein hier διαθήκε met συνθήκε verwar.

(Serfontein 2005:94,95)

So meen hy ook dat die verbondverbreking in die Nuwe Testament niks aan hulle status as verbondsvolk maak nie: “Die eksegese uit Romeine 9-11 het dieselfde resultaat opgelewer: Alhoewel die onbekeerde Jode deur hul ongeloof verlore was, het hulle tog nie hul regsposisie as lede van God se verbondsvolk verloor nie” (Serfontein 2005:97).[32]

Hy breek met die siening van König:

> König se gedagte dat die Jode met hul verwerping en kruisiging van Christus hulleself as volk buite die verbond gestel het, en daarom na Pinkster met die Christelike doop gedoop moes word ten einde weer **ingelyf te word in die nuwe verbond**, is dus eksegeties afgewys. Ons moet eerder oplet dat die Bybel nêrens die Jode se aandeel aan Jesus se kruisiging verkondig as die finale sonde waardeur hulle God se oordeel oor hulleself gebring het. Inteendeel, vanaf Pinkster stuur die Heilige Gees juis nog weer die apostels in die besonder na die Jode toe met die evangelie. Israel is nog vir God spesiaal, daarom word die Heilige Gees juis in Jerusalem uitgestort. Israel staan nog vir Paulus eerste, daarom gaan preek hy in elke nuwe dorp éérste in die Joodse sinagoge. Dit was eers toe die Jode hulle boonop teen hierdie evangelieverkondiging verhard het en self probeer keer het dat die evangelie aan die heidene verkondig word, dat God se oordeel hulle begin tref het (1 Tes. 2:15-16, Nuwe Afrikaanse Vertaling) en die swaartepunt van die groei van die kerke vanaf die Jode na die heidenvolke verskuif is.

(Serfontein 2005:99)

Hierdie standpunt wat Serfontein inneem het verreikende implikasies. Waar König (1986:132) meen dat verbondsherstel saam met bekering en die verworwe saligheid gepaard gaan, skep Serfontein vir hom ‘n premise om sy standpunt oor die doop te stel:

> Met die oog op ‘n vergelyking van die teologieë van die besnydenis en die doop, is dit essensieel om te bepaal of die vereistes vir lidmaatskap van die verbond verander het met die oorgang vanaf die wetsverbond na die nuwe verbond.
>
> Volgens bv. Beasley-Murray se meer **eksklusiewe** van siening lidmaatskap van die nuwe verbond, moet 'n mens wedergebore, bekeerd en gelowig wees om in die nuwe verbond te mag deel.[33]

32 Hy maak dus hier ‘n onderskeid tussen die verlostes en die ware verbondsvolk. Ek meen dat hy hier die argument baie forseer om by ‘n resultaat uit te kom.

33 Tog sê Beasley-Muuray (1972:279) dat die doop in, verbondsterme, die dopeling binne die

> Volgens sy verbondsbeskouing sal al die kinders van die gelowiges buite die nuwe verbond val, totdat hulle eendag tot geloof kom. Volgens hierdie siening kan die huisbesnydenis-beginsel van die Abraham-verbond dus geensins oorgaan op huisdope in die nuwe verbond nie en is die kinderdoop vanselfsprekend ontoelaatbaar. Hierdie verbondsbeskouing rus op die Skrifgedeeltes wat stel dat God in die nuwe verbond sy wette in sy volk se harte sal skryf (bv. Jer. 31:31-34). Hieruit word dan afgelei dat mense in wie se harte die Gees nog nie die wedergeboorte gewerk het nie, per definisie nog nie lede van die nuwe verbond kan wees nie.
>
> Volgens die meer **inklusiewe** verbondsbeskouing, waarin ek en die meeste gereformeerde teoloë deel, geld in die nuwe verbond, net soos in die Abraham-verbond en in die wetsverbond, dat nie net die kinders van die gelowiges nie, maar selfs die gelowiges se volwasse ongelowige gesinslede deel in die nuwe verbond.
>
> Christus het ons geleer dat daar altyd skyngelowiges in die kerk sal wees en dat Hy die finale skeiding tussen die ware gelowiges en die skyngelowiges eers by sy wederkoms sal maak. *Dit is dus 'n wesenseienskap van ook die nuwe verbond dat daar ook ongelowiges binne die verbondsvolk en binne verbondsgesinne sal wees en dat hierdie ongelowiges volle lidmaatskap in die nuwe verbond besit* (my kursivering P.A.V.). So leer die apostel Paulus dan ook in 1 Kor. 7:14 dat die ongelowige huweliksmaat van 'n gelowige “geheilig is” deur die band met die gelowige huweliksmaat, al is hy/sy verlore deur sy/haar ongeloof (1 Kor. 7:16). Ek meen dat hierdie “geheilig” wees van hierdie ongelowiges onder andere inhou dat hulle opgeneem is in die nuwe verbond
>
> (Serfontein 2005:101-103)

Hierdie siening dat die verbond bestaan uit 'n mengsel van gelowiges en ongelowiges, word soms voorgestel deur die beeld van 'n breë rivierbedding wat die verbond voorstel. Binne in hierdie breë rivierbedding vloei dan die smaller stroom van die ware gelowiges wat gered word. Hierdie selfde gedagte wil ek eerder probeer voorstel met die beeld van 'n groot sirkel wat die buitenste grens van die verbond voorstel. In die middelpunt van die verbond is Christus. In die buitenste kring van die sirkel kry 'n mens dan die lede van die verbondsvolk wat deur hul volharding in ongehoorsaamheid en ongeloof ver van Christus af bly en verlore gaan. In die middel van die groot sirkel kry 'n mens dan 'n kleiner sirkeltjie wat almal voorstel wat deur ware geloof en bekering naby Christus bly en dus gered word. Hierdie binnekring vorm die geestelike kern van die verbondsvolk (Serfontein 2005:105,106).

Hy maak hier ‘n stelling dat die verbond uit twee dele bestaan, naamlik ’n binne en

---

verbondsgemeenskap stel. Hy maak nie ‘n onderskeid tussen die verbondsgemeenkap en die gemeenskap van die gelowiges nie.

buitekring.

> Wanneer 'n heiden waarlik tot bekering kom en hom laat doop, dan word hy natuurlik op die manier in die nuwe verbond ingelyf. My punt is egter dat hy nie maar net tot in die buitenste kring van die verbond ingelyf word nie: Hierdie persoon word tog nie lid van die groep mense wat wel binne die verbond is, maar wat deur hul ongeloof binne die verbond verlore is nie. Nee, hy/sy word spesifiek deel van die **binnekring** van **verloste ware gelowiges.**[34]
>
> (Serfontein 2005:106)

Hy kom tot die volgende gevolgtrekking:

> Indien ‘n mens dus oortuig is dat die doop die teken van die nuwe verbond is, dan behoort ‘n mens op grond van bogenoemde die kinders uit ‘n gemengde huwelik, sowel as die ongelowige huweliksmaat te doop. Ek voer egter deurgaans in hierdie studie aan dat die doop nie die teken van die nuwe verbond is nie en daarom moet nog die kindertjies, nog die ongelowige huweliksmaat gedoop te word. **Die doop is eerder ‘n daad van bekering** (my vetdruk PAV) en van skuldbelydenis wat God van elke kind van hom eis. Daarom moet die kinders, sowel as die ongelowige huweliksmaat eers gedoop word wanneer hulle hulle bekeer.
>
> (Serfontein 2005:109)

Hier vind ons een van die kernstellings van Serfontein. Dit sal verder nog uitgebrei word.

Serfontein skep ook ‘n nuwe posisie vir die kind in die nuwe verbond:

> Die kindertjies was van die begin af in die Abraham-verbond ingesluit. God het dit duidelik te kenne gegee toe Hy Abraham beveel het om ook al die verbondseuntjies, vanaf agt dae oud, te besny op dieselfde dag waarop Abraham besny is (Gen. 17). God het verder die belang van die verbondskindertjies beklemtoon deur hulle eksplisiet by die verbondsluiting in Gen. 17:7 met ‘n belofte te begiftig: “En Ek sal my verbond oprig tussen My en jou en jou nageslag na jou in hulle geslagte as ’n ewige verbond, om vir jou ’n God te wees **en vir jou nageslag** ná jou.” Ook onder die wetsverbond behou die kindertjies hierdie sentrale posisie in die verbond, soos blyk uit die baie kere wat die Here in sy uitsprake na die kindertjies verwys en ook deur die kinderbesnydenis wat voortgesit word.

34 Ek meen dat Serfontein die verbond hier van sy betekenis laat verloor.

> In die Nuwe Testament word baie minder na kinders verwys. Beasley-Murray staan dan 'n vreemde, en vir my onaanvaarbare, verbondsbeskouing voor.[35] Volgens hom het die kindertjies van die gelowiges nie deel aan die nuwe verbond nie, want volgens hom is geloof 'n eksplisiete voorwaarde vir 'n mens se deel kry aan die nuwe verbond. Die kinders kry dus eers deel aan die nuwe verbond wanneer hulle hulle bekeer en glo. (Beasley-Murray, 1973: 339, 340 en 342). 'n Nog vreemder siening van Beasley-Murray is dat die uitsluiting uit die verbond nie die gelowiges se kindertjies se saligheid bedreig nie. Hy gaan nog verder en stel dat selfs nie eers die kindertjies van die heidene onder die oordeel van God verkeer nie (Beasley-Murray, 1973: 372). Hy reken klaarblyklik dat alle kindertjies "under the age of accountability", insluitend die kindertjies van die heidene, salig is. Hierdie siening gaan myns insiens lynreg in teen die Bybelse openbaring dat God sy wraak oefen tot in die derde en vierde geslag van die wat Hom haat en dat sy wraak in die Ou Testament telkens ook die heidene se vrouens en kinders en selfs die suigelinge getref het. Die Nuwe Testament ken, net soos die Ou Testament, nie die gedagte dat God se genade rus op die kinders van diegene wat sy genade in ongeloof verwerp nie.
>
> Teenoor hierdie siening van Beasley-Murray, verkies ek die siening van König dat die uitsluiting van die kinders uit die verbond so 'n radikale breuk tussen die Abraham-verbond en die nuwe verbond sou inhou dat dit groot konsternasie in die vroeë kerk sou veroorsaak het en dus duidelik in die Nuwe Testament ter sprake gebring sou gewees het (König, 1987: 37-38). Die feit dat die Nuwe Testament niks van so 'n verandering in die verbondsposisie van die kindertjies van die gelowiges vermeld nie, is dan 'n sterk aanduiding dat die posisie van die kindertjies in die nuwe verbond dieselfde is as wat dit onder die Abraham-verbond en onder die wetsverbond was. Die kinders van die gelowiges word dus in die nuwe verbond van die begin af in die verbond ingesluit.
>
> (Serfontein 2005:112,113)

Hy meen kinders se saligheid in die Ou Testament was nie onderhewig aan die verbond nie:

> Aangaande die **redding van die verbondskindertjies** bestaan daar in die Ou Testament geen twyfel nie: God het belowe om vir Abraham

35 Beasley-Murray (1972:339-343) stel dit so: "The people of the covenant are no longer the Jews but the body of Christ, wherein all distinctions disappear…Indeed the promise is explicitly said to apply 'to you, and your children, and to every one whom the Lord our God calls to him'…the problem of a child dying before reaaching the age of responsibility has no relevance to our subject; only an evil doctrine of God and man sees them among the lost or the limbo".

> 'n God te wees **en vir sy nageslag** na hom (Gen. 17:7). Christus het verklaar dat hierdie formulering van die verbondsbelofte saligmakend is, toe Hy geleer het dat toe God gesê het dat Hy "die God van Abraham, die God van Isak, die God van Jakob" is, Hy daarmee openbaar dat hulle almal by Hom leef! (Luk. 20:37-38.) Calvyn lê ook hierdie verbondsformule uit as saligsprekend in sy kommentaar op Mat. 22:31-32 en ook wanneer hy na Mat. 22:31-32 verwys in sy kommentaar op Jer. 11:5.
>
> (Serfontein 2005:113)

Dit is verder insiggewend om op te let dat hierdie verlossing nie deur die besnydenis teweeg gebring is nie: Die besnydenis is eers op die agste dag uitgevoer. Dawid se seuntjie by Batseba (2 Sam. 11:27) het egter reeds op die 7-de dag gesterf (2 Sam. 12:18), en was dus nie besny nie. Tog verklaar Dawid onder inspirasie van die Heilige Gees dat die kindjie wat uit sy en Batseba se owerspel gebore is, hom na die hemel vooruitgegaan het toe hy gesterf het (2 Sam. 12:23.). Die besnydenis was dus nie heilsnoodsaaklik nie (Serfontein 2005:114).

Hy sluit aanvanklik by König aan, met betrekking tot die posisie van die kind in die Nuwe Testament:

> Die vraag is nou of hierdie verlossing van die verbondskindertjies impliseer dat hulle reeds glo? König gaan intensief in op die manier waarop die klein kindertjies van gelowige ouers gered word. Hy haal dan die **standpunte aan van 'n aantal teoloë wat die kinderdoop verwerp** (König, 1987: 138-139). Hulle standpunte sluit die volgende in:
>
> a) Alle klein kindertjies, ook die van ongelowige ouers, word gered, omdat hulle nog **sonder sonde** is.
> b) Die klein kindertjies van die gelowiges deel wel in die erfsonde, maar word gered op grond van God se **verbondsgenade**.
> c) God red die babas deur aan hulle die **wedergeboorte** te skenk, net soos aan die volwassenes. By God is alles immers moontlik.
> d) Die kindertjies van die gelowiges word op grond van Christus se versoeningswerk gered omdat hulle kragtens God se genade ingesluit is in Christus se versoeningswerk. God vereis egter nie van hulle, soos van die volwassenes, dat hulle wedergebore hoef te word of hoef te glo ten einde gered te word nie.
>
> König vra dan die vraag waarom hierdie teoloë bereid is om so 'n groot uitsondering vir die kindertjies te maak, naamlik dat hulle gered kan word sonder wedergeboorte en geloof, maar terselfdertyd weier om 'n veel kleiner uitsondering toe te staan, naamlik dat hulle gedoop mag word, sonder dat hulle al wedergebore is en self glo (König,

1987: 139-140, 159-160).

König ontplooi dan die myns insiens uiters waardevolle en rigtinggewende insig dat ons nie uitsprake wat die Skrif oor die heilsweg vir **volwassenes** maak, sommer net so op kindertjies mag oordra nie (König, 1987: 140). Hy stel daarom voor dat ons eerder die heil van die kindertjies moet uitdruk in die terme waarin die Skrif sélf hieroor praat, naamlik in terme van die kindertjies se **deel hê aan die verbond**, eerder as in terme van die kindertjies se persoonlike wedergeboorte en geloof (König 1987:140).

(Serfontein 2005:120)

König stel voorts dat kerke wat die kinderdoop verwerp, van hulle gemeentekinders radikale bekering vereis alvorens hulle die doop mag ontvang (König, 1987: 146-147). Hy wys uit dat die definisie van hierdie bekering baie varieer en die praktyk groot probleme oplewer (König, 1987: 145-146.). Die Bybel omskryf 'n **radikale bekering** as die gebeurtenis waar iemand hom **van die afgode** tot **die ware God** bekeer (König, 1987: 146-147). 'n **Voortgaande bekering** daarenteen, is die gebeurtenis waar 'n gelowige hom/haarself bekeer ten einde die ware God, wat hy/sy reeds dien, **beter te dien**. König stel dat die radikale bekeringsmodel in die Nuwe Testament geld vir volwassenes heidene wat vir die eerste keer die evangelie hoor (König, 1987: 147). König vra dan of dit inderdaad moontlik is vir kinders om tot hierdie radikale bekering te kom (König, 1987: 147-148). Hy wys voorts uit dat hierdie kerke 'n hoër doopvereiste aan hulle kinders stel as wat die Nuwe Testament gestel het en daarom die kinders se doop uitstel totdat hulle eers deeglik onderrig is en insig in die geloof getoon het en ook kan getuig van sterk geestelike ervaringe in hul lewe. Hierdie kerke ondervind dan ook baie probleme met die vasstelling van die moment waarop die kind aan al hierdie vereistes vir die doop voldoen (König, 1987: 148-149, 156.). König stel dat die basiese oorsaak vir hierdie dilemma is dat hierdie kerke die model vir die radikale bekering van heidene sonder meer op hul gemeentekinders toepas (König,1987:149). Hierteenoor stel König dan die **voortgaande bekering** as die model wat op die gemeentekinders toegepas moet word.

(Serfontein 2005:121)

Ek vind myself in meeste van die aksente wat König hier lê. Ek wil egter poog om uit die Skrif aan te toon dat König die onderskeid tussen die radikale bekering wat van heidene verwag word en die voortgaande bekering wat van gemeentekinders verwag word, meer waterdig maak as wat die Skrif dit doen:
Soos ek hierbo reeds aangevoer het, kon die Jode in die tyd van die

> Nuwe Testament nie as heidene beskou word nie. Tog eis Johannes die Doper, Christus sowel as die apostels van hierdie Jode ook hierdie **radikale** bekering. Christus het ook duidelik aan Paulus gesê dat die heidene, sowel as **"die volk",** hulle **radikaal** tot Hom moes bekeer ten einde gered te word (Hand. 26:17-18). Dit hou m.i. in dat gemeentekinders, na mate hulle opgroei, hulle ook radikaal tot Christus moet bekeer, ten einde gered te word.[36]

(Serfontein 2005:122-125)

Serfontein kom dan tot die volgende konklusie:

> My punt is egter nie dat 'n gemeentekind, soos 'n heiden, 'n **dag-en-datum** bekering moet beleef nie, maar eerder dat die **uiteindelike standaard van bekeerdheid** wat die Here van 'n volgroeide gemeentekind vereis ten einde op die oordeelsdag as 'n ware gelowige geklassifiseer te word en gered te word, niks minder radikaal is as wat Hy van heidene vereis nie. In praktyk sien 'n mens dat hierdie radikale bekering by sommige gemeentekinders in 'n oomblik gebeur. In my eie lewe was dit egter eerder 'n geleidelike groeiproses wat oor baie jare plaasgevind het en wat 'n hele aantal kleiner en groter bekeringsmomente ingesluit het. Dat dit dus geen eenvoudige saak is om vas te stel óf en wanneer 'n gemeentekind radikaal bekeerd is nie, is duidelik. Dat God ook van sy gemeentekinders **radikale** bekeerdheid vereis, kan egter nie weggepraat word nie.[37]

(Serfontein 2005:127)

In sy behandeling van Handelinge 2:37-39, stel hy die volgende:

> Dit is belangrik in die debat om die kinderdoop omdat dit die enigste Skrifplek is wat **kinders** en **doop** eksplisiet met mekaar in verband bring. Hier word egter die bekering as voorwaarde/voorvereiste vir die doop gestel, wat nie maklik met die kinderdoop te rym is nie.
>
> König (1987: 38-40) voer aan dat "belofte" in die Nuwe Testament 'n tegniese term geword het vir die verbondsbeloftes wat God aan Abraham gemaak het en daarom verwys die belofte in vers 39 syns insiens na die Abraham-verbond. Hierdie verklaring lei hom na die gedagte dat die doop, soos die benydenis, inlyf in die Abraham-verbond (König, 1987: 42-43.). Daarmee kom natuurlik vir hom, na analogie van die kinder-besnydenis, ook ruimte vir die

36 König (1986:146) sou hiermee nie verskil nie.

37 Tog, ten spyte van hierdie insig, meen hy dat die doop 'n bekeringservaring is. Hierdie twee denkrigtings bring myns insiens 'n onversoenbare spanning in sy teologie na vore.

kinderdoop.

My bedoeling is nou geensins om die belofte van vers 39 los te dink van die Abraham-verbond nie. As mens egter die begrip **belofte** in die Nuwe Testament gaan naspoor, vind 'n mens dat daar 'n wye verskeidenheid van beloftes uit God se verbond met Abraham voortgevloei het, bv. die verkryging van die beloofde land (Hand. 7:5), die belofte van 'n groot fisiese nageslag (Heb. 11:11-12), die belofte dat die komende Verlosser van alle volke uit Abraham se nageslag gebore sou word (Gal. 3:14-16)[38] ens. Dan is daar nog ander beloftes wat, alhoewel hulle indirek uit die Abraham-verbond voortvloei, nie direk aan Abraham gemaak is nie, bv. die belofte aan Dawid dat die Christus spesifiek uit sy nageslag sou kom (Hand 13:22-23). Daar is ook ander beloftes rakende bv. die plaasvervangende kruisoffer en die opstanding van Christus, wat God eers baie lank na Abraham deur die profete aan Israel geopenbaar het (bv. Jesaja 53). Besonder belangrik vir ons Skrifgedeelte is ook die belofte van die uitstorting van die Heilige Gees wat ook lank na Abraham eers deur die profete (veral Joël) in die vooruitsig gestel is en ook na sy opstanding eers deur Christus in detail uitgespel is (Hand. 1:4 e.v.). My punt is nou dat die term "belofte" in Handelinge nie altyd na die Abraham-verbond verwys nie, maar dat dit kan verwys na enigeen van 'n ryke aantal beloftes wat almal direk of indirek uit die Abraham-verbond voortgevloei het. Spesifiek in Hand. 2:39 kan dit nie verwys na 'n belofte van inlywing in die Abraham-verbond d.m.v. die doop nie, omdat Petrus hom juis tot die Jode rig, wat reeds God se verbondsvolk was.[39] As Petrus vir hierdie Jode belowe het dat hulle langs die weg van bekering en doop in die Abraham-verbond ingelyf sou word, sou hulle hom tog uitgelag het. Hulle het immers reeds die besnydenis gedra as teken dat hulle reeds lede was van die Abraham-verbond, soos wat die Abraham-verbond gekontinueer het in die latere wetsverbond.

Ons moet dus eerder in detail na Hand 2:38-39 en sy konteks gaan kyk om vas te stel wat die spesifieke belofte is waarna 2:39 verwys.[40] Die gedagtegang van Hand. 22:22-41 is gelukkig selfverduidelikend: Die kwessie in geding is hier nie die Jode se lidmaatskap van die verbond nie, maar eerder hul ewige saligheid. Hulle het immers hierdie Jesus, wat God Here en Christus gemaak het, gekruisig (Hand. 2:36). Dus rus God se verbondswraak op hulle. Toe hulle onder die besef van God se oordeel gekom het, het hulle smagtend na verlossing vir Petrus en die ander apostels gevra: "Wat moet ons

38 Vgl. Dunn (1993:53).

39 Vgl. Krodel (1986:91).

40 Serfontein verwerp dus dat die woord "belofte" na die verbond heenwys.

> dat doen broers?" (2:37.) Hierop het Petrus aan hulle die belofte van die evangelie van Jesus Christus toegesê (2:38-39), naamlik:
> **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.
> [39] Want die **belofte kom julle toe** en **julle kinders** en **almal wat daar ver is,** die wat die **Here** onse God **na Hom sal roep**.'
>
> Die belofte in vers 39 is dus nie inlywing in die Abraham-verbond nie maar eerder dat, **indien** hulle hulle van hul sondes tot Christus sou **bekeer** en laat doop, God **dan** hulle **sondes sou vergewe** en aan hulle die **gawe van die** Heilige Gees gee. Vir die **Jode sowel as die heidene** was hierdie belofte **voorwaardelik**:
> Hulle moes hulle **bekeer,** en as hul eerste daad van bekering hulle **laat doop**, **slegs dan** sou hulle in terme van die nuwe geloofsverbond **reg hê** op die ontvangs van **vergiffenis** en op die ontvangs van die **gawe van die Heilige Gees**. Die vraag is nou watter lig dit werp op die reg van die kinderdoop? Ek wil glad nie beweer dat 'n verbondskindjie verlore is totdat hy/sy tot geloof kom nie. Ek het immers hierbo reeds aangetoon dat die verbondsbeloftes inhou dat God nie net die gelowiges red nie maar ook hulle klein kindertjies. Die vraag is egter watter lig Hand. 2:38-39 werp op die noodsaak van bekering by verbondskinders wanneer hulle later groter word? Hiermee hang ook saam die vraag of geloof en bekering 'n **voorvereiste** is vir die doop van verbondskinders?
>
> (Serfontein 2005:129-130)

Uit al hierdie beredenering kom hy tot die gevolgtrekking:

> Ek het reeds aangevoer dat die Jode slegs reg op die ontvangs van vergiffenis en van die gawe van die Heilige Gees verkry het indien hulle die **evangelie-belofte met geloof en bekering beantwoord** het. Omdat die doop hul daad van bekering was, spreek dit vanself dat geloof en bekering ook vir hulle 'n voorwaarde of voorvereiste vir toelating tot die doop was. Dit lyk my dan grammatikaal onverantwoord om uit Hand. 2:39 af te lei dat hierdie voorvereiste net vir die eerste en die laaste groep (die Jode en die heidene) van 2:38 gegeld het, maar nie ook vir die middelste groep, naamlik die verbondskinders nie. Hierdie verse dui dan eerder daarop dat, wanneer die verbondskindertjies grootword, geloof en bekering dan ook vir hulle 'n voorvereiste word vir hulle verlossing en ook 'n voorvereiste vir hul toelating tot die doop is.
>
> (Serfontein 2005:133)

Serfontein meen ook dat König dit nie reg het oor die huisdope in Handelinge nie:

> Diegene wat in hierdie verse die kinderdoop wil inlees het egter een baie groot probleem: As die doop die teken van die nuwe verbond was, dan moes Petrus mos **huisdope** aan die Joodse bekeerlinge voorgeskryf het, net soos wat God in Gen. 17 die huisbesnydenis aan Abraham voorgeskryf het. Petrus moes dan gesê het: "Bekeer julle en laat **elkeen van julle se huisgesinne** (insluitend **julle ongelowige vrouens** en **al julle slawe** en **al julle slawe se kindertjies**) gedoop word…" Nou sê Petrus egter net: "**Bekeer** julle en laat **elkeen** van julle gedoop word…"
> Hierdie woorde van Petrus wys dus op 'n enorme verskil tussen die doop en die besnydenis: Nie die hele huis nie, maar **slegs die individu** wat **tot bekering kom** mag en moet **homself laat doop**. Hele huisgesinne is wel soms in die Nuwe Testament gedoop. Soos ons aanstons by die behandeling van hierdie huis-doop-tekste sal sien, was die voorwaarde dan dat die hele huis eers tot bekering moes kom!
> Dat hierdie afleiding korrek is word bevestig deur Hand 2:41 waar vertel word wie toe almal gedoop is: Nie die bekeerlinge se hele huisgesinne nie, maar slegs "**Dié** wat sy **woorde aangeneem** het, is **gedoop**, …
>
> (Serfontein 2005:132)

Indien, soos meeste gereformeerde teoloë beweer, Hand 2:38-39 wel een van die sterk bewystekste vir die kinderdoop sou wees, dan het nog die apostel Petrus, nog sy luisteraars dit gesnap, want hulle het toe nie voor-die-voet die bekeerlinge se gesinne, insluitend hul kindertjies, gedoop nie, maar slegs die bekeerlinge (Serfontein 2005:133).

> Indien egter bewys kan word dat **volwasse ongelowiges** in sulke huisgesinne nie tot die huis-doop toegelaat sou word nie, dan sou dit weer baie sterk teen die regsinnigheid van die kinderdoop getuig en wel om die volgende rede: Indien 'n mens, ooreenkomstig die Nederlandse Geloofsbelydenis, aanvaar dat die doop dieselfde doen in die nuwe verbond as wat die besnydenis onder die verbonde van dit Ou Testament gedoen het, dan sou 'n Nuwe Testamentiese huis-doop volgens dieselfde patroon moes verloop as 'n Ou Testamentiese huis-besnydenis. By die bespreking van die Abraham se huis-besnydenis is reeds aangetoon dat **geloof geen voorvereiste** was vir die besnydenis van sy **volwasse slawe nie** en dat geloof ook geen voorvereiste was by die **massale volksbesnydenis** deur Josua in die woestyn nie. Die vraag is nou hoe die volwasse ongelowiges in die Nuwe Testamentiese huis-dope hanteer is. Sou hulle ook toegang tot die doop gehad het, dan dui dit sterk op 'n ooreenkoms tussen die teologieë van die doop en die besnydenis. Sou hulle egter die doop geweier gewees het, dui dit op 'n teologiese verskil tussen die doop en die besnydenis, wat dan teen

> die regsinnigheid van die kinderdoop sal getuig.
>
> In die debat rondom die kinderdoop lei die uitleg van die huisdoop-tekste dikwels tot heftige meningsverskille: Pro-kinderdoop teoloë probeer dikwels uit hierdie Skrifgedeeltes aantoon dat daar waarskynlik ook babas in hierdie huisgesinne gedoop is, terwyl anti-kinderdoop teoloë dikwels probeer aantoon dat dit hoogs onwaarskynlik is dat hierdie Skrifgedeeltes ruimte laat vir die gedagte dat daar ook babas gedoop is.[41]
>
> (Serfontein 2005:134)

Hy meen om die huisdope, en veral die plek van babas reg te verstaan, moet ‘n mens eerder terugwerkend redeneer:

> As dit vir die destydse Bybelskrywers sowel as vir hul eerste lesers algemene kennis was dat die babas in gesinne destyds wel tydens huis-dope gedoop is, dan sou die Bybelskrywers met die formulering dat iemand **“**en **sy hele huis”** gedoop is, bedoel het dat die babas ook gedoop is en die eerste lesers sou dit vanselfsprekend ook so verstaan het. Indien dit egter vir die skrywers en hul lesers algemene kennis was dat babas nooit gedoop is nie, sou die skrywers met presies dieselfde uitdrukking bedoel het dat die hele huisgesin, **uitgesonderd die babas**, gedoop is, en sy eerste lesers sou dit vanselfsprekend ook so verstaan het. Ons moet dus eers weet wat die doppraktyk van die apostels was, voordat ons in staat sal wees om hierdie dooptekste akkuraat te verstaan.
>
> (Serfontein 2005:139)

Hy meen die huisdooptekse getuig teen die kinderdoop:

> Hierteenoor sal ek poog om aan te toon dat die **konteks** van die huisdope **nie in die guns van die kinderdoop tel nie:**
> König redeneer hier vanuit sy verklaarde oortuiging dat die Skrif 'n noue verband tussen die doop en die besnydenis leer. Vanuit hierdie oortuiging is die huisbesnydenisse vanselfsprekend die konteks vir die verklaring van die huisdope. Ek kon egter geen plek vind waar die Skrif ‘n **noue verband** tussen die **doop** en die **besnydenis lê nie.** In die res van hierdie hoofstuk sal eerder na vore kom dat daar wesenlike verskille tussen die teologieë van die besnydenis en die doop bestaan. Ons kan dus nie outomaties aanneem dat die Bybelskrywers of hul eerste lesers die huis-besnydenisse hoegenaamd met die huis-dope in verband sou gebring het nie

41 König (1986:43) se argument berus nie hierop nie, maar op die feit dat die verbondshoof tot bekering kom en die gesin dan gedoop is.

(Serfontein 2005:142)

Omdat die doop van Johannes die Doper inherent bekeringsdoop was, staan dit vir hom om rede dat dit slegs vir volwasse bekeerdes bedoel was:

> Ek wil dus beweer dat die **doop van Johannes** vir die Bybelskrywers en vir hul eerste lesers die vanselfsprekende konteks vir die verstaan van die Christelike doop sou wees.
>
> Die doop van Johannes was allerweë bekend as 'n bekeringsdoop, wat niks te doen gehad het met inlywing in die verbond nie. Dit is daarom sekerlik ondenkbaar dat Johannes babatjies sou gedoop het of dat die eerste lesers sou kon gedink het dat Johannes moontlik babatjies sou gedoop het. Indien die Bybelskrywers en hul eerste lesers dan wel die doop van Johannes as die konteks vir die verstaan van die Christelike doop aanvaar het, dan spreek dit vanself dat hulle die Christelike doop sou verstaan as 'n **bekeringsdoop** en daarom nie eens die moontlikheid sou oorweeg het om babatjies met die Christelike doop te doop nie. Indien hierdie siening korrek is, getuig die teologie van Johannes se doop daarvoor dat die Christelike huisdope slegs geskied het waar al die volwasse lede van hierdie gesinne hulle tot Christus bekeer het en dat **die babas in hierdie gesinne nie gedoop is nie.** Die stilswye van die huisdoop-tekste oor die posisie van die kindertjies in hierdie gesinne moet dan eerder verstaan word vanuit die konteks dat dit vir die Bybelskrywers vanselfsprekend was dat kindertjies nooit gedoop is nie en dat dit daarom onsinnig sou wees om die kindertjies te vermeld.

(Serfontein 2005:149,150)

Hy verwys weereens na die huisdope, en juis hier ervaar hy dat daar 'n groot verskil is tussen die doop en die besnydenis:

> Die ontleding van die huis-dooptekste het geen steun gebied vir die siening dat wanneer slegs die hoof van die gesin hom tot Christus bekeer het, die ander ongelowige volwassenes in sy gesin op grond van net sy geloof ook gered en gedoop is nie. Die beskrywing van die doop van die huisgesin van die tronkbewaarder in Filippi dui eerder daarop dat elkeen van die volwassenes in sy gesin tot bekering gekom het en hulle daarom elkeen laat doop het en so elkeen gered is. Die praktyk van die Nuwe Testamentiese huisdope het dus radikaal verskil van die huis-besnydenis by Abraham: Waar die persoonlike geloof van bv. die slawe nie nodig was om die huisbesnydenis te kon ontvang nie, is persoonlike geloof vir alle volwassenes wel 'n voorvereiste vir die ontvangs van die huis-doop**. Dit beteken dat die doop teologies verskil van die besnydenis.**

> Daarom kan die feit dat die verbondseuntjies onder die Ou Testament besny is, nie gebruik word as motivering vir die doop van die verbondskindertjies onder die nuwe verbond nie.
>
> (Serfontein 2005:141)

Serfontein meen dat die kinders op grond van die verbond gered word, ook in die Nuwe Testament, maar dat die besnydenis en die doop nie verband met mekaar hou nie.[42]

> Die mees verantwoorde gevolgtrekking uit die skrapse Nuwe Testamentiese gegewens is myns insiens dat die klein kindertjies van die gelowiges in die nuwe verbond, net soos in die Abraham-verbond en die wetsverbond, gered word op grond van God se verbondsbelofte aan hul gelowige ouers. Daar het geen verandering by die oorgange tussen die drie verbonde gekom aangaande die verlossing van die verbondskindertjies nie.
>
> In al drie verbonde geld ook identies dat die kinders, na mate hulle opgroei, hulle verbondsverantwoordelikhede op hulleself moet neem. God verwag dus van die verbondskinders om na mate hulle opgroei te wandel op die weg van geloof en bekering, waarsonder geen volwassene gered sal word nie.
>
> Waar dit in die Ou Testament ‘n duidelike Goddelike opdrag was om die verbondseuntjies op die agste dag te besny, vind ons geen opdrag tot en ook geen duidelike voorbeeld van die doop van verbondskindertjies binne die nuwe verbond nie.
>
> Ek het egter ‘n duidelike verskil tussen huis-besnydenisse en huis-dope uitgewys, naamlik dat geloof vir al die volwassenes in die gesin ‘n voorvereiste is vir toelating tot die huis-doop.[43] Dit dui daarop dat, waar die besnydenis die teken van die verbond was en dus voor-die-voet al al die mans en seuntjies in die hele verbondsvolk bedien moes word, die doop eerder in verband staan met die dopeling se bekering. Hierdie gevolgtrekking dui dan in die rigting dat met die doop van die verbondskindertjies gewag moet word tot hulle duidelik begin wandel op die weg van geloof en bekering.
>
> (Serfontein 2005:157)

42 Ek meen dat Serfontein die funksie van die huisdope en die betekenis wat König (1986:44) daaraan heg nie in verband bring nie.

43 Ek meen dat Serfontein se argument hier baie geforseerd is en dat hy nie logies tot ‘n gevolgtrekking kom nie.

Hy verwerp dus die argument dat daar 'n ooreekoms bestaan tussen die doop en die besnydenis as verbondstekens.

> Dat die doop in die plek van die besnydenis gekom het, is volgens Floor die sentrale argument waarmee die kinderdoop in die Gereformeerde tradisie verdedig word. 'By Calvyn is dit selfs die deurslaggewende bewysgrond.' (Floor, 1983b: 14.) Aangesien die volwasse-besnydenis van Abraham oorgegaan het in die suigelingsbesnydenis van Isak, impliseer 'n sterk ooreenkoms tussen die doop en die besnydenis byna vanselfsprekend dat die volwasse-dope waarvan ons in Handelinge lees, op dieselfde manier sou oorgaan in die doop van die gelowiges se kindertjies. Floor verdedig hierdie ooreenkoms tussen die doop en die besnydenis onder andere baie sterk met behulp van die bewering dat beide die **doop** en die **besnydenis** die **seël van die geregtigheid van die geloof** is (Floor, 1983b: 15 en 17-18).
>
> (Serfontein 2005:160)

Dit volg nou vir hom logies dat die besnydenis en die kinderdoop nie reddende gevolge inhou nie:[44]

> Floor se afleiding van die kinderdoop rus baie sterk op sy uitleg van Rom. 4:11, naamlik dat die besnydenis in Israel die seël van die geregtigheid van die geloof was, m.a.w. die waarborg van die betroubaarheid van die beloftes van die evangelie. Hy beweer dan dat hierdie betekenis identies was vir die volwassebesnydenis van Abraham en vir die kinderbesnydenis van Isak. Hierdie waarborg ontvang die kindertjies "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." (Floor, 1983b:19 en Floor, 1983:18).
>
> Floor bou dan die brug vanaf die kinderbesnydenis na die kinderdoop deur te beweer dat die doop dieselfde betekenis het as die besnydenis het, naamlik 'n seël van die geregtigheid van die geloof, m.a.w. die doop is 'die bevestiging van dit wat in die evangelie aangebied word'.
>
> (Serfontein 2005:166)

44 Kirkby (1988) en Bettenson (1963) sou hiermee met Serfontein saamstem, alhoewel om ander redes, en uiteindelik radikaal met hom verskil in sy gevolgtrekking.

Hy spel hierdie beskouing dan as volg uit:

> 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.[45] Die doop is nie 'n teken en seël van die geloof of die wedergeboorte nie maar van die geregtigheid wat 'n mens net deur geloof in die verkondigde evangelie deelagtig word (Rom. 4:11). Ook al is die hele wêreld ongelowig, dan bly die **doop** nog die **seël wat bewys dat God hulle regverdig verklaar wat in Hom glo**'.
>
> (Serfontein 2005:166)

Hieruit volg nou 'n verdere baie belangrike gevolgtrekking:

> Paulus meen die sonde heers nie en hy gevolglik "nie meer die sonde sou dien nie" (Rom. 6:6). In my eksegese van Rom. 6 (par. 3.8 e.v.) het ek egter aangetoon dat die aangehaalde Skrifgedeelte nie in die eerste plek gaan om vergiffenis van sonde, m.a.w. om regverdigmaking nie. Die doopsleer van Rom. 6 fokus in die eerste plek op die geestelike uitwerking van die bekeringsdoop op die bekeerling: **Die bekeerling word naamlik deur die doop verenig met Christus en dus ook met sy afsterwe vir die sonde en met sy opstanding tot 'n nuwe lewe vir God.** Alhoewel ander dooptekste fokus op die afwassing van ons sondeskuld (= regverdigmaking), fokus Rom. 6 (en Kol. 2:11-12) daarop dat Christus in die doop die mag van die bekeerling se **sondige natuur** 'n nekslag toegedien het. Die resultaat is dat die sonde nou nie meer oor die bekeerling heers nie.
>
> (Serfontein 2005:168)

Die kern van Serfontein se tesis is in die volgende paragraaf vervat:

> **Ek het ook deurgaans in hierdie hoofstuk uitgewys dat die doop nie 'n teken is wat God aan die mens skenk om die waaragtigheid van sy beloftes te waarborg nie, maar dat om jou te laat doop eerder die menslike antwoord op die evangelie is ('n daad van skuldbelydenis en van bekering) wat God van die bekeerling eis. Hierdie punt is ook van toepassing op Rom. 6: Paulus beskryf nie in Rom. 6:3-7 enige belofte van God dat as die bekeerling in Christus sou glo, God hom dan sal verenig met Christus ens. nie. Paulus proklameer eerder die feit van 'n afgehandelde saak: Deur die doop het God die bekeerling klaar verenig met Christus… Hier is dus geen sprake van 'n belofte wat die bekeerling ontvang het en waarvan die doop dan nou die**

45 Hiermee stem ek saam. Die doop is 'n seël van die waarheid van God se verlossingsboodskap.

> **seël van betroubaarheid van hierdie belofte sou wees nie.**[46]
>
> Hier is dus geen sprake daarvan dat 'n mens in jou doop 'n belofte ontvang wat eers later in vervulling sal gaan wanneer jy tot geloof kom nie. Nee, Paulus beskryf hierdie genadegawes as voldonge feite: Dit het **klaar** by die doop gebeur! **Dit lê dus in die wese van die doop dat sy struktuur nie 'n belofte is van seën wat eers op 'n later datum ontvang sal word nie, maar eerder altyd 'n verkondiging van seën wat tydens die doop ontvang word.** Hierdie seëninge bly natuurlik vir die res van die dopeling se lewe vir hom tot nut.
>
> (Serfontein 2005:173)

Dan maak hy ook die ingrypende volgende stelling: "Dit lyk dus baie waarskynlik dat die apostel **Paulus nie die gereformeerde doopsleer geken het nie**, wat impliseer dat die **Gereformeerde doopsleer nie Paulinies** is nie en daarmee ook **nie Bybels is nie"** (Serfontein 2005:136).

Om hierdie standpunt veder te bewys, en die gereformeerde doopsleer puntsgewys te negeer, begin Serfontein met die verbondsteken. Hy meen dat die doop nooit as verbondsteken gesien kan word nie.

> **Kol. 3:9-12** leer nie dat die doop in die plek van die besnydenis gekom het nie, maar eerder dat **die geestelike vernuwing** wat by die doop plaasgevind het**,** die besnydenis ontkrag het en irrelevant gemaak het.
>
> **Rom. 2:23-29** leer dat die **besnydenis** as **fisiese merkteken van die volk van God** in die nuwe verbond vervang word met **geestelike vernuwing,** naamlik die **besnydenis van die hart**.
>
> **Filip. 3:2-11** leer dat die **besnydenis** as **fisiese verbondsteken,** in die nuwe geloofsverbond **vervang** is met 'n **geestelike merkteken** wat ons kan omskryf met die terme **wedergeboorte, geloof, bekering, volharding** en **Gees-vervuldheid,** of, soos dit elders genoem word, **die besnydenis van die hart.**[47]
>
> Normaalweg word in die gereformeerde teologie onder die term 'verbond' verstaan die werkverbond met Adam en Eva, die Abraham-verbond, die wetsverbond of die nuwe verbond. Ek het tot

46 Dit is vir my deurgaans vreemd dat Serfontein nie Hand. 8:26-40, die verhaal van die Etiopiër en Filippus, gebruik om sy hipotese te verdedig nie.

47 Ek het nie in my eksegese hierdie teksgedeeltes behandel nie.

my verbasing gevind dat God byna elke ooreenkoms wat hy met iemand gesluit het, 'n "verbond" genoem het. Die Bybel verwys dus na 'n groot aantal verbonde. Sommige van hulle het fisies-sigbare verbondstekens gehad en ander nie:

- Alhoewel die Bybel dit nie eksplisiet 'n verbond noem nie, word tog in die gereformeerde teologie aanvaar dat God die sg. werksverbond met Adam en Eva gesluit het. Hierdie verbond het egter geen waarneembare verbondsteken gehad nie.

- In Gen. 6 en 7 sluit God voor die vloed 'n verbond met Noag om hom en sy gesin d.m.v. die ark van die vloedwaters te red. God het egter **geen verbondsteken** aan hulle gegee nie.

- Na die vloed sluit God 'n verbond met al die lewende wesens op die aarde om die aarde nie weer deur 'n vloed te verdelg nie en gee in hierdie geval wel die reënboog as sigbare teken van hierdie verbond. (Gen. 9.)

- Die Here het in Gen. 15:6 vir Abraham vrygespreek, en in Gen. 15:7-21 'n verbond met Abraham gesluit, maar Abraham nie met 'n sigbare verbondsteken gemerk nie.

- Eers toe die Here in Gen. 17 'n tweede verbond (of 'n bevesetiging en uitbreiding van dieselfde verbond) met Abraham gesluit het, het Hy Abraham en al die manlikes in sy huis met die besnydenis as sigbare verbondsteken gemerk.

- By die berg Sinaï het die Here die 10 gebooie aan Israel gegee en so die wetsverbond met hulle gesluit. Die besnydenis was steeds die sigbare teken van hierdie verbond. (Eks. 34:27-28, Deut. 4:13 en Deut. 5:2.)

- In Eks. 34:10 het God 'n verbond met Moses en Israel gesluit om vir hulle wonderwerke te doen. Hy het egter geen verbondsteken aan hulle gegee nie.

- In Num. 18 (veral vers 19) sluit die Here 'n verbond met die priesters waarin die pligte en voorregte van hulle ampswerk vasgestel word. Hy het egter geen verbondsteken bygevoeg nie.

- In 2 Kron. 13:5, 2 Sam. 23:5, 2 Kron. 21:7 en Ps. 89:4-5 omskryf die Here 'n verbond met Dawid dat sy nageslag vir ewig koning sal wees oor Israel. Hierdie verbond het egter geen verbondsteken nie.

- In Num 25:11-13 sluit die Here sonder 'n verbondsteken 'n ewige vredeverbond van priesterskap met Pínehas en sy nageslag.

- In Deut. 29 sluit die Here sonder ‘n teken ‘n verbond met Israel.[48]

(Serfontein 2005:137)

Volgens hom bestaan daar dus geen vaste reël in die Bybel dat God by elke verbond wat Hy met mense sluit ‘n sigbare teken sal gee nie. In teendeel, wanneer die nuwe verbond in die Ou Testament geprofeteer word, dan word juis belowe dat hierdie verbond geken-merk sal word deur die besnydenis **van** die hart. (Jer. 31:33 en 32:40.) Dat die merkteken van die nuwe verbond dan nie iets fisies sigbaars soos die besnydenis of die doop is nie, maar eerder hierdie innerlike geestelike vernuwing is, is dus in lyn met sowel die Ou as die Nuwe Testament (Serfontein 2005:139).

> Bowendien kan die doop nie die funksie van ‘n sigbare verbondsteken vervul nie: Waar die besnydenis ‘n permanente sigbare merkteken was waaraan die Israeliet van die heidene onderskei kon word, is die doop slegs sigbaar wanneer dit toegedien word. Daar is egter geen manier om agterna te sien of iemand met water gedoop is nie. Die besnydenis van die hart daarenteen is wel geestelik sigbaar: Wanneer ‘n mens nou met iemand saamleef kan jy gou raaksien dat hierdie persoon se hart reeds deur die Heilige Gees vernuwe is. Sodoende is geestelike vernuwing inderdaad ‘n effektiewe plaasvervanger van die besnydenis as verbondsteken, omdat hierdie geestelike merkteken die lede van die nuwe verbond duidelik onderskei van die onbekeerde mense.
>
> (Serfontein 2005:140-142)

Hy meen selfs dat die besnydenis in die Nuwe Testament ‘n mens van verlossing kan ontneem:

> Die **betekenis van die besnydenis het dus met die oorgang na die nuwe geloofsverbond weer radikaal van betekenis verander**: Die besnydenis het onder die wetsverbond, deur geloof, via die offerdiens toegang gegee het tot die verlossing in Christus. Ek het egter reeds onder ***Die negatiewe besnydenis-waardering by Paulus*** uit Gal. 5:1-7 aangetoon dat **'n gedoopte Christen uit die heidendom, wat hom na sy doop ook nog laat besny het, met sy besnydenis sy band met Christus verbreek het en** hom sodoende **totaal afgesny van die verlossing in Christus**. Met sy besnydenis het hy homself dus onder die verouderde wetsverbond geplaas en sodoende die vloek van die wet oor homself gebring. Weens hierdie uiters negatiewe betekenis kan die besnydenis onder die nuwe geloofsverbond geen Godgegewe plek meer hê nie en is dit dus

48 Ek meen dis teologies onverantwoordelik om soveel teksgedeeltes aan te haal, al sou dit jou stelling bewys, sonder enige vorm van eksegese.

summier afgeskaf.

(Serfontein 2005:160)

Paulus skets volgens hom dus ‘n uiters negatiewe verband tussen die doop en die besnydenis, wat getuig teen die gedagte dat Paulus die doop beskou het as die plaasvervanger van die besnydenis (Serfontein 2005:166).

> Die feit dat Paulus in Galasiërs konsekwent nagelaat het om die argument te gebruik dat die doop in die plek van die besnydenis gekom het, laat 'n mens met die indruk dat **Paulus nie oortuig was dat die doop in die plek van die** besnydenis gekom het nie. Dit impliseer dat die **Gereformeerde doopsleer nie Paulinies** is nie en daarmee ook **nie Bybels** is nie.

(Serfontein 2005:167)

Tog weerspreek hy homself : “Op grond van hierdie waarheid bevestig Paulus in Gal. 5:6: **Die besnydenis sowel as die onbesnedenheid is deur die evangelie irrelevant gemaak t.o.v. die verlossing”** (Serfontein 2005:160).

Hy bevestig weer dat die doop jou red:

> Gal. 3:6-29 handel egter oor die oorgang vanaf die verouderde wetsverbond na die nuwe geloofsverbond (bv. 3:23) en dit betrek eksplisiet die doop by hierdie oorgang. (3:24-27): Toe die nuwe geloofsverbond gekom het, het die gelowiges vry geraak van die **tugmeester na Christus**, naamlik die verouderde wetsverbond (Gal. 3:25). Almal wat in Christus glo is nou kinders van God, deur hul geloof (3:26) en het daarom nie meer die wetsverbond, as tugmeester na Christus, nodig nie (3:25). Hierdie bevryding van die wetsverbond het by hul doop gebeur, “want julle **almal wat in Christus gedoop is, het julle met Christus beklee**” (Gal. 3:27). Deurdat hierdie bekeerlinge uit die heidendom by hul doop met Christus verenig is, het hulle sodoende nakomelinge en erfgename van Abraham geword, kragtens die belofte wat God aan Abraham gegee het (Gal. 3:29). Op hierdie manier het gelowiges uit alle volke en stande nou deel geword van 'n heerlike nuwe eenheid, naamlik die liggaam van Christus (Gal. 3:28.).

(Serfontein 2005:161)

In die volgende hoofstuk behandel Serfontein (2005:170) etlike skrifgedeeltes wat hy meen sy standpunt onderskryf:

> Rom. 6 en Kol. 2 is myns insiens die twee dooptekste wat die sterkste uitsprake maak oor die geestelike uitwerking van die doop

> en daarom ook die moeilikste is om met die leer van die kinderdoop te versoen: Paulus Skryf in Rom. 6:3-4 aan die bekeerlinge in Rome dat hulle in/deur hul doop **met Christus** en dus ook geestelik met sy dood en opstanding **verenig** is. In Kol. 2:9-12 skryf Paulus dat hierdie vereniging met Christus wat die gelowiges in hul doop ontvang het, ingesluit het dat Christus toe ook hul **sondige natuur afgestroop** het, ons ou ook kon sê hul harte besny het. Die probleem is dat die Skrif hier so 'n magtige geestelike uitwerking aan die doop toeskryf, dat dit moeilik te rym is met die uitwerking wat ons durf toeskryf aan die doop van verbondsbaba wat waarskynlik nog nie glo nie en wat dalk nooit eers tot geloof sal kom nie.[49]
>
> (Serfontein 2005:170).

In Rom. 6 wou Paulus verhoed dat die gelowiges sou dink dat hulle kan 'aanhou sonde doen sodat die genade kan toeneem' (Rom. 6:1). Hy het daarom die gelowiges daarop gewys dat hulle deur hul posisionele verbondenheid met Christus, **saam** met Hom vir die sonde **gesterf het** en **saam** met Hom **opgewek** is tot 'n **nuwe lewe** vir God. (Rom. 6:2-12.)

In Kol. 2 wou Paulus weer verhoed dat die gelowiges as buit weggevoer sou word deur dwaalleer. (Kol. 2: 4 en 8.) Daarom het hy die gelowiges daarop gewys dat **in Christus** 'al die skatte van wysheid en kennis verborge is' (Kol 2:4) en dat hulle **in Hom**, wat die Hoof is van alle owerheid en mag, die **volheid** van die Goddelikheid **besit** (Kol. 2:9-10).

In Rom. 6 sê Paulus dat hierdie saamgroei aan Christus **in en deur die gelowiges se doop** plaasgevind het (Rom. 6: 3 en 4). Soortgelyk sê Paulus in Kol. 2:12 van die gelowiges se verbondenheid met Christus dat hulle 'saam **met Hom begrawe** is **in die doop**, **waarin** julle ook **saam opgewek** is deur die geloof in die werking van God …'

In Rom. 6:6 sê Paulus dat (in en deur die doop) 'ons **oue mens saam gekruisig is**, sodat **die liggaam van die sonde tot niet gemaak sou word** en ons nie meer die sonde sou dien nie'. In Kol 2:11 sê Paulus dat, omdat die gelowiges saam met Christus begrawe is in die doop (2:12), hulle in Christus '**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**' (Kol. 2:11).

(Serfontein 2005:172)

49 Ek meen dat Serfontein lukraak met hierdie skrifgedeeltes omgaan.

> **Rom. 6:3-4** leer dat 'n bekeerling **by sy/haar doop** op 'n **eenmalige wyse "in Christus Jesus in gedoop"** word en so verbind word aan sy dood en opstanding en dat hierdie vereniging met Christus 'n kragtige geestelike uitwerking op die gelowige het. Hierdie geestelike uitwerking van die doop word in Kol. 2 in groter detail beskryf.
>
> (Serfontein 2005:172)

Hy meen kardinale punt is egter dat Kol. 2:11 (saam met Rom. 6 en ander tekste) leer dat God **in die doop** aan die bekeerling 'n **radikale geestelike vernuwing skenk**. God doen dus 'n wonderwerk in die doop: Die dopeling stap dus geestelik heeltemal anders van sy doop af weg as wat hy/sy daarheen gekom het. Hier moet natuurlik gewaak word teen doopsoutomatisme. (Serfontein 2005:174).[50]

> **Hand. 22:16: Laat jou doop en jou sondes afwas'.**
> 'En nou, waarom nog wag? Kom,
> **laat jou doop** en **jou sondes afwas**
> nadat jy **sy Naam aangeroep het**.'
> Met hierdie woorde het Ananias vir Paulus opgeroep om hom te "**laat doop**" en sy sondes te '**laat afwas'**.
> 'n Mens hoor dikwels op hierdie punt die protes: Dit is net die bloed van Christus wat ons sondes kan afwas. Die doopwater kan tog nie 'n mens se sondes afwas nie!
> Hierdie protes berus egter op 'n valse probleemstelling: In die Skrif word geloof, bekering en doop nooit so van mekaar losgedink nie. By die uitleg van hierdie Skrifgedeelte moet ons dus weereens die onlosmaaklike band tussen geloof en doop in die oog hou: Ananias kon onmoontlik bedoel het dat die afwassing van die sondes 'n losstaande aksie is wat kronologies na die doop moes volg nie. Hy wou eerder die **samehang** tussen doop en die afwassing van sondes beklemtoon. Verder moet hierdie uitleg nie verstaan word asof Paulus se aanroep van die Here se Naam kronologies geskei kan word van sy bekering en sy doop en die afwassing van sy sondes nie:
> Beasley-Murray stel op grond van hierdie Skrifgedeelte en op grond van 1 Pet. 3:21 wat lui "Die doop is … 'n **bede tot God** om 'n skoon gewete" dat die doopsformulier wat in die vroeë kerk gebruik is, 'n gebed van die dopeling ingesluit het. Die "aanroep van die Naam van die Here" was dus waarskynlik deel van die doop-seremonie. Die tydstruktuur van die sin gee dan 'n aanduiding dat hierdie gebed aan die begin van die seremonie plaasgevind het, met ander woorde die doop is bedien **nadat** die dopeling die Naam van die Here aangeroep het. Beasley-Murray sê ook dat hierdie gebruik vandag nog deel uitmaak van die doopseremonies van die bekeringsdoop-kerke.
>
> (Serfontein 2005:175)

50 Vgl. Keck (1985:56).

Hy beklemtoon verder dat die doop in Handelinge so vroeg bedien is dat ‘n persoon nie eerste sy geloof bely het en daarna as ‘n losstaande gebeurtenis gedoop is nie. Veel eerder was die doop die eerste geleentheid waar die dopeling sy bekering en geloof amptelik voor die gemeente en voor God bely het. Die doop het dus vir die verhouding tussen die bekeerling en God gedoen wat die hardop “Ja!” se vir ‘n paartjie doen by hulle huweliksbevestiging: Dit beklink die huweliksooreenkoms en daarom verkry hulle al hul huweliksvoorregte op die oomblik wanneer hulle “Ja!” sê!

> Net so was die doop die manier waarop die Paulus op Christus se bekeringsoproep “Ja!” moes sê. Daarom het God in die doop op die Paulus se daad van bekering antwoord deur hom daar een dan aan te neem as sy kind. Natuurlik het God vir Paulus van ewigheid af uitverkies om tot bekering te kom. Paulus se verlossing het egter eers daar in sy doop geskied. Daarom het God Paulus se sondes in sy doop afgewas.
>
> Dit was egter nie die doopwater wat Paulus se sondes afgewas het nie: Omdat God in die doop vir Paulus as sy kind aanvaar het, het Hy in die doop aan Paulus reg gegee op die bloed van Christus. Daarom het nie, die doopwater nie, maar eerder die bloed van Christus Paulus se sondes in sy doop afgewas.
>
> Bekering, geloof en doop mag dus nooit van mekaar losgedink word nie, nie wat die praktyk van die bediening van die doop betref nie en ook nie wat dit teologiese betekenis betref nie.
>
> (Serfontein 2005:180)

Uiteindelik keer Serfontein terug na die baie gebruikte en bekende deel in Handelinge om sy standpunt finaal te vestig:

> **Hand. 2:38-39.**
> Petrus verbind in sy preek op pinksterdag **doop, bekering en sondevergiffenis** baie nou aan mekaar. Hierdie onlosmaaklike band word nog duidelike wanneer ons kyk na die **verband** tussen die **doop van Johannes** en die **Christelike doop**: Die doop van Johannes was konsekwent ‘n bekeringsdoop. ohannes het ook konsekwent belowe dat die lede van die volk wat hulle bekeer en hulle deur hom laat doop, vergiffenis van hul sonde sou ontvang (Mark 1:4). König (1987:49) toon aan dat die Christelike doop nóú aansluit by die doop van Johannes: Petrus verbind immers in sy preek op pinksterdag (Hand. 2:38), soos Johannes ook gedoen het, **doop, bekering en sondevergiffenis** aan mekaar (König, 1987: 49-50).
>
> Hierdie feitlik identiese doopsprediking van Johannes die Doper en van Petrus oortuig my dat die betekenisse van die doop van

> Johannes en van die Christelike water-doop baie naby aan mekaar lê: Die grootste verskil lê net daarin dat Johannes die mense opgeroep het om hulle te bekeer en te laat doop met die oog op die Messias wat nog **aan't kom** was, terwyl Petrus die mense opgeroep het om hulle te bekeer tot die Messias wat **reeds** gekom het. By die Christelike doop kom ook nog die belofte van die ontvangs van die "gawe van die Heilige Gees" by (Hand. 2:38). Hierdie Skrifgedeeltes maak egter duidelik dat die verhouding tussen bekering, doop en vergiffenis van sonde by hierdie twee dope soortgelyk is. Dus is die Christelike water-doop, net soos die doop van Johannes, 'n **bekeringsdoop** waartydens die dopeling die vergiffenis van met die oog op die vergewing van hulle sondes, verkeerd is.
>
> (Serfontein 2005:185)

En dan word die doop, volgens hom beklee met die vermoë om sonde af te was en te red.

> Die doop, in sy samehang met die dopeling se geloof en bekering, is die gebeurtenis waarin die bekeerling die afwassing van sy sonde ontvang. Waarskynlik is dit so juis omdat die bekeerling se geloofsverhouding met die Here in sy/haar doop amptelik 'n aanvang neem.
>
> (Serfontein 2005:188)

Hy sien egter nie sy standpunt as dieselfde van die Rooms-Katolieke Kerk se *ex opera operato* leer nie.[51]

> My stelling hierbo dat God in die doop 'n wonderwerk in die bekeerling se hart doen, moet dus verstaan word in terme van die feit dat ek my (a) volledig distansieer van die Rooms-Katolieke siening dat die doop op sigself, sonder geloof, werk en (b) dat ek met daardie stelling nie na die kinderdoop verwys nie. Dit gaan dus uitsluitlik oor die uitwerking van die doop van 'n volwassene wat tot bekering gekom het.
>
> (Serfontein 2005:188)

Opsommend kan ons dus sien dat Serfontein 'n standpunt huldig wat verskil van die aanvaarde bekeringsdoop. Die doop word by hom 'n bekeringsdaad.

2.3 Die verbondsdoop

51 Ek meen dat, alhoewel hy geloof bybring, daar uiteindelik in wese nie 'n groot verskil is nie.

2.3.1 Inleiding

Soos die benaming aandui, berus die verbondsdoop (ook dikwels genoem kinderdoop of suigelingdoop) op die verbond. Om die verbondsdoop te kan stel, is dit nodig dat ons eers na die verbond gaan ondersoek instel. Die verbond speel 'n merkwaardige rol in die teologie van baie teoloë dwarsdeur die geskiedenis van die kerk (Battles 1980:53).[52] In hierdie geskiedkundige verloop van die teologie vind ons uiteraard verskeie sieninge oor die verbond. Sekere aspekte van die verbond word deur die onderskeie teoloë uitgesonder of beklemtoon. So kleur die geskiedenis die verbondsgedagte in verskillende gestaltes in.

(Berkhof 1985:102) gaan van die standpunt uit dat God Hom op geen ander manier as deur die verbond aan die mensdom openbaar nie. Hy sê dat elke deel van die Bybel is slegs deur die mens vertaanbaar deur middel van verbondshandeling (Berkhof 1985:102).

2.3.2 Die rol van die verbond in die N.G.Kerk

Op hierdie stadium is dit baie belangrik dat ons kortliks sal kyk na die plek van die verbond in die N.G. Kerk. Hieruit sal ons in 'n mate ook kan aflei of die verbondsiening enige invloed het op die verskillende interpretasies van kontensieuse sake.

Alhoewel daar baie verbondsteoloë vanaf buite die N.G. Kerk is, kan ons nie almal in behandeling neem nie, weens gebrek aan ruimte.[53] Tog word die hoofmomente van die meeste verbondsteoloë vervat in die teologie van die N.G. Kerk-teoloë.

Uiteraard is daar ook in Suid-Afrika heelwat verbondsteoloë wat nie uit die N.G. Kerk kom nie. Weereens sal ons egter ons tot die N.G.- teoloë bepaal weens gebrek aan ruimte, en omdat die doop miskien in die N.G. Kerk tans meer onder die loep kom as by veral die ander Susterskerke.

-Teoloë.

Le Roux (1991:80) beskou die volgende persone as die toonaangewende teoloë van die NG Kerk: A.Murray, J.A.Heyns, W.D.Jonker, A.König.

---

52 Daar is sommige teoloë wat beweer dat die verbondsgedagte eers in die tyd van die ballingskap sy gestalte gekry het. In hierdie denke sou die volk eers in retrospeksie besef dat die gedagte van die verbond in hul verhouding met die Here bestaan. In hierdie geval sou ek saam met Heyns stem dat dit nie 'n oplossing bied nie. Myns insiens bring dit meer probleme as wat dit oplos.

53 Ek sou by hierdie twee name ook die naam van O. Noordmans wou byvoeg. Dit blyk egter, ten spyte van die invloed wat hy op die teologie, en veral na die Tweede Wêreldoorlog gehad het, dat hy vir Barth ernstig kritiseer (Graafland 1987:504). Ons vind ook dat hy nie 'n uitgewerkte verbondsiening het nie. Hy maak wel heelwat van die uitverkiesing (net soos Barth). Die ironie is dat die verbondsteoloë (dit wil sê, die verbondsteoloë wat grootliks ‘n monopleuriese verbondsiening huldig, soos M. Malan) groot waardering vir sy werk het, en tog is die verbond nie by hom van groot belang nie.

Kortliks kan ons hulle teologie met betrekking tot die verbond so opsom:

-A. Murray

Murray het nie 'n volledig-uitgewerkte verbondsleer nie. Tog is die verbond vir hom belangrik. Dikwels kom 'n mens onder die indruk dat hy die verbond as vanselfsprekend aanvaar. In sy werk oor die vereniging van die gelowige met Christus is die verbond vir hom voorop. In die boek: "Die verborgenheid van die Ware Wynstok" is hy, alhoewel hy die woord "verbond" selde gebruik, voortdurend besig met die verbond. So wys hy bv. op die beloftes van God in die verbond en die mens se aanvaarding daarvan (1897: 88-102).

God se doel met die verbond is om die mens te laat glo in Hom. Daar is twee verbonde, nl. die oue en die nuwe. Die ou verbond is die mens se verbond en is tekenend van die onvermoë van die mens om homself te red. Hy kom deur middel van die "second blessing" in die nuwe verbond. Net soos daar twee verbonde is, net so is daar twee soorte christene, nl. die vleeslike en die geestelike (1991:84). Die vleeslike Christene is daardie mense wat wel tot bekering gekom het, maar nie 'n algehele oorgawe aan Christus beleef het nie. Hulle is wel verlosde mense, maar smaak nog nie die volkome vrug van die Heilige Gees nie, tot hulle hul alles aan Hom oorgegee het:

> 'Ek wil my hele hart oorgee om vol te word van U liefde'.
>
> Maar wanneer u u hart gegee het, dan is daar nog wat u moet gee. Daar is die hoof - die brein met sy gedagtes...daar is my verhouding teenoor die gemeenskap, my posisie onder die mense, my omgang in my eie huis, my vriende en familie; daar is my geld, my tyd, my besigheid; al hierdie dinge moet in die hande van Jesus gegee word.
>
> (Murray 1900:272)

Die vervulling met die Heilige Gees geskied dan ook verbondsmatig, in diè sin dat dit 'n belofte is wat toegeëien moet word. (Murray 1900:294).

Waar Murray dus wel nie die woord "verbond" veel gebruik nie, is hy voortdurend besig met die begrip. Omdat hy in die vroeëre geskiedenis van die N.G Kerk in Suid Afrika soveel invloed uitgeoefen het, is dit vanselfsprekend dat hierdie gedagtes inslag in die kerk gevind het.

-JA Heyns

Dit is belangrik dat ons die teologie van Heyns met betrekking tot die verbond sal ondersoek. Hy word nie slegs hoog aangeskryf vir die waardige en inspirerende manier waarop hy sy amp as professor aan een van die grootste teologiese fakulteite

van die N.G. Kerk beklee het nie, maar ook as vorige moderator van die Algemene Sinode van die N.G. Kerk. Daarom moet ons nie slegs aanvaar dat hy deur sy teologie vele studente gevorm het nie, maar dat hy ook namens die N.G. Kerk sekere uitsprake gemaak het.

Heyns maak nie noodwendig baie van die verbond nie. Vir hom is die sentrale begrip in die Bybel die koninkryk van God.

> Die sentrale plek wat die koninkryk in die geheel van die Skrif inneem, en met name in die prediking van Jesus, hoef hier nie weer beredeneer te word nie. Ewe min sal herhaal word wat reeds oor die koninkryk gesê is.
>
> (Heyns 1978:352)

Heyns (1978:200) gebruik nie die verbondsbegrip baie nie. Hy maak 'n volledige uiteensetting van die verbond in Dogmatiek, en verwys weer daarna met redelike nadruk in Die nuwe mens onderweg.

Le Roux (1991:86) merk op dat alhoewel Heyns nie besig is met die woord "verbond" as sodanig[54] nie, hy tog inherent met die begrip werk. Ook die koninkryksgedagte van Heyns sien hy as 'n ander kant van die verbond.

Alhoewel hy dus nie die verbond as sentrale begrip in sy Skrifbeskouing neem nie, is die verbond vir hom belangrik.
Heyns meen selfs dat God op geen ander manier as die verbond met die mens werk nie.

> Die verbond is inklusief, dit wil sê, ongeveer alle aspekte van Gods handelinge met die mens, kom in mindere of meerdere mate, op die een of ander wyse, binne die gesigseinder wanneer die verbond behandel word. Die verbond gee die matelose dimensies aan van die diepte van Gods wysheid, die breedte van sy liefde, en die lengte van sy lankmoedigheid en trou. Die ganse openbaring immers, word deur die verbond bepaal, sodat elke tema of locus in die dogmatiek, 'n verbondsperspektief vertoon.
>
> (Heyns 1978:207)

Hy verstaan onder die verbond die werksverbond wat verskillende gestaltes aannneem (Heyns 1978:208). In hierdie werksverbond maak God bemoeienis met

54 Dit lyk nie asof Luther (1989) veel van die verbond maak nie. Hy behandel bv. die Ou Testament redelik volledig in die "Preface to the Old Testament", sonder om enigsins na die verbond te verwys (:123-154). In "Concerning Rebaptism", verwys hy net twee maal na die verbond (:341-374). Vir hom is die doop eerder 'n getuienis van die evangelie (:352). Ook in "Confession concerning Christ's Supper" verwys hy nooit na die nagmaal as verbondsmaal nie (:375-404) .

die mens. Dit gaan voort deur al die verskillende manifestasies van die genadeverbond, tot en met die nuwe verbond. Christus vervul die genadeverbond, en maak dit daardeur nuut. Hy is die Middelaar van die verbond (Heyns 1978:210-215).

Heyns verwys duidelik na die monopleuriese oorsprong van die verbond, waar God die Inisiator van die verbond is. Hierdie monopleuriese oorsprong van die verbond is onvervreembaar die werking van God alleen. Tog hou sy verbondsiening nie hier op nie. Die verbond het ook 'n dupleuriese karakter.

> Na sy wese is die verbond 'n gemeensverhouding waarin die element van die wederkerigheid van wesenlike betekenis is. Grondslag hiervoor word gevind in die feit dat die mens na Gods beeld geskape is. En natuurlik ook omgekeerd: in die verbondshandelinge van God met die mens en sy eie, daarop reagerende en daaruit voortvloeiende handelinge, blyk *dat* die mens, en *wat* dit beteken dat die mens, Gods beeld is. Anders as die res van die skepping is die mens 'n aangesproke èn 'n antwoordende wese, waaruit tegelyk sy *selfstandigheid* maar ook sy *relatiewe selfstandigheid* blyk...Op die dupleuriese aspek van die verbondstrekking sal dus eweneens volle aksent gelê moet word - daarmee is immers niks minder nie as die menswees van die mens op die spel.
>
> (Heyns 1978:216, 217).

Hy aanvaar dat die mens 'n verantwoordelikheid in die verbond het. Indien iemand die verbondseise nie nakom nie, word die verbond, met al sy beloftes, nie gerealiseer nie (Heyns 1978:219).

Selfs die verbondskinders, wat die teken van die verbond ontvang het, moet die verbondseise nakom om die verbond in hul lewens te realiseer.

> Die appèl van die verbond word dus *na binne* gerig: nie almal wat in die verbond is, is gelowiges of lewe as gelowiges nie. Maar die appèl word ook *na buite* gerig: van hulle wat tans buite is, is bestem vir die verbond. 'n Verbond sonder 'n appellerende verbondsprediking, is gevolglik nie die Bybelse verbond nie.
>
> (Heyns 1978:220)

Opsommend kan dus gesê word dat Heyns, alhoewel hy nie die verbond as sentrale begrip in die Bybel hanteer nie, hy tog die waarde daarvan in die openbaring erken. Sy verbondsbegrip is monopleuries sowel as dupleuries van aard. God inisieer die verbond, maar appelleer op die mens om ook sy kant te verantwoord, anders is die verbond ongeldig.

-WD Jonker

Net soos Heyns, is Jonker 'n gewaardeerde professor aan 'n teologiese fakulteit van die N.G.Kerk. As 'n openbare figuur in die kerk is sy teologiese sieninge uiters belangrik.

Jonker het vier uitgangspunte ten opsige van die verbond: die verhouding uitverkiesing en verbond, die wet en die evangelie, God en die mens as bondgenote, en Israel en die kerk (Le Roux 1991:86).

Die uitverkiesing en die verbond is onlosmaaklik aan mekaar verbonde. Tog is hulle onderskei, want die uitverkiesing val in die geskiedenis en die verbond is gestalte. Verbond en uitverkiesing kwalifiseer mekaar (Le Roux 1991:88).

Hy sien ook net een verbond, nl. die genadeverbond met die mens van die begin af (Le Roux 1991:89).

Hierdie verbond bespreek hy in 'n broederlike onderhoud met die Sinode van Suid-Transvaal gedurende Oktober 1991. Ons vind die volgende sieninge hieroor:

Hy onderstreep die monopleuriese karakter van die verbond heel aan die begin van die referaat.

> Om te verstaan wat ons met *verbondperspektief* bedoel, is dit nodig om eers te vra wat die verbond konkreet en prakties vir ons beteken. Ons kan dit saamvat deur te sê dat die verbond volgens die Bybel die vrye en genadige selfbeskikking en selfverpligting van God is waardeur Hy Homself verbind om in liefde vir sy volk 'n God te wees, en sy volk innerlik deur sy Woord en Gees te verander om in wederliefde vir Hom 'n volk te wees.
>
> (Jonker 1991:1)

Alhoewel hy die vrye selfbeskikking en selfverpligting van God as oorsprongsrede vir die verbond aanvoer, lê hy eweneens klem op die dupleuriese sy van die verbond.

> Let daarop dat ons hier twee elemente met mekaar verbind: (a) Gods *selfverpligting*, sy *inisiatief,* sy *vrye liefde en genade* aan die een kant, en (b) sy wil dat die mens van sy kant in *vryheid* en *dankbaarheid,* in *wederliefde* daarop moet reageer. Dit is wat ons bedoel as ons sê dat Gods verbond met sy volk tegelyk *monopleuries* en *dupleuries* is: dit gaan heeltemal van Hom uit en is die vrug van sy onverdiende vrye guns, maar dit is terselfdertyd bestem om in die vorm van 'n wedersydse persoonsverhouding te bestaan waarin die mens deur geloof en bekering in vryheid met God wandel.
>
> (Jonker 1991:1)

Net soos Heyns, wys hy op die appèl wat die doop op die bondeling maak om die

beloftes van die verbond deur geloof en bekering toe te eien. Indien dit nie gebeur nie, het die verbond geen waarde vir die bondeling nie.

> Selfs die verbondskind is in sonde ontvang en gebore en vanweë die geheimenis van die kwaad is dit nie net waar dat elke mens 'n sondaar is en van nature 'n vyand van God nie, maar ook dat sy of haar lewe vol weerstand teen die genade is en dat daarom talle uit die verbondskring vir ewig verlore gaan. Die verbondsbeloftes werk nie outomaties nie. Geloof en bekering dra werklik 'n beslissende karakter met betrekking tot die heil. Die appèl om tot die geloof te kom en die beloftes van die heil te omhels, is vir elke verbondskind net so noodsaaklik as vir diegene buite die verbondskring.

(Jonker 1991:3)

Die verbond is dus vir Jonker ook 'n Goddelike instelling met wedersydse verantwoordelikheid. Indien die mens sy kant van die verbond nie verantwoord nie, is hy verlore.[55]

-A König

Net soos die twee voorafgenoemde teoloë, is die invloed van König in die N.G.Kerk in Suid-Afrika baie sterk. Hy is egter, in teenstelling met Jonker en Heyns, nie verbonde aan 'n teologiese fakulteit wat aan 'n kerklike denominasie gebonde is nie. Juis vanuit hierdie interkerklike fakulteit is sy invloed dus nie net beperk tot die N.G.Kerk nie, maar is veel breër. Aan die ander kant is daar minder N.G.Kerk-predikante wat onder hom gestudeer het.

König se hele teologiese uitgangspunt maak hy vas aan die verbond. Dit is vir hom die sentrale tema in die Bybel.

"König kies die verbond as uitgangspunt in sy teologie" (Le Roux 1991:91).[56]

---

55 Die Dordtse leerreëls word dikwels (veral deur die verbondsteologie) gesien al sou dit die supralapsaristiese siening van die verbond voorstaan. Jonker sien dit egter anders: “Dit is 'n seën dat die infralapsaristiese gees by Dordt die uitsprake gevorm het. Waarskynlik het die invloed van ten minste sommige van die buitelandse teoloë daartoe meegewerk, veral diè uit Duitsland, wat oor die algemeen ten gunste daarvan was om meer gematigde uitdrukkings te gebruik en ten opsigte van die dekreteleer 'n bepaalde terughoudenheid te beoefen. Die supralapsariste by die sinode was wys om dit toe te laat. Daardeur is in elk geval die wind uit die seile van die Arminiane gehaal wat dit soms voorgestel het asof hulle dit eintlik maar net teen die supralapsariste gehad het en self maar net infralapsaristies wou dink. Die DL is wesenlik infralapsaries, maar daarom nie minder skerp in sy veroordeling van die Arminianisme as wat die supralapsarisme sou kon wees nie” (Jonker 1989 :66).

56 Jonker meen dat die Arminiane (ook genoem *Remonstrante*) 'n baie sterk invloed op die denke van Wesley en Whitefield gehad het: “Oral waar die invloed van die Arminianisme ingang gevind het, tref ons hierdie tipe opvatting aan. Die bekendste voorbeeld is hier die *Metodisme*, waaraan veral die name van John Wesley (1703 - 1791) en George Whitefield (1714 - 1770) verbonde is. Hoewel hierdie twee predikers saamgewerk het in die magtige herlewing wat in Engeland en Skotland plaasgevind het en na

Le Roux (1991:92-94) wys op die volgende rakende die verbondsiening van König:

- In sy teologie is hy voortdurend met die verbond besig. Dit is 'n siening dat die ganse kosmos in die verbond verteenwoordig is. Hierdie verhouding van God met die mens en die skepping is 'n verantwoordelike verhouding.

- God gaan verbondsmatig met die skepping om. Hy gee ruimte vir die mens in die gang van die geskiedenis, maar gryp self ook daadwerklik in. Die mens as bondgenoot van God kan en moet vrylik antwoord op God se spreke en handelinge.

- Die nuwe verbond gaan op in die persoon van Jesus Christus. Hy is die eerste en die laaste en daarom is Hy die beliggaming van die Abrahamverbond. Wie in Christus is, het dus die verbond vir hom verwesenlik.

Hy maak sy verbondsiening in 'n groot mate aan die Duitse verbondsteologie vas. Veral H.Berkhof is vir hom belangrik.

Vir Berkhof (soos reeds genoem) is die verbond nie slegs die sentrale tema in die Bybel nie, maar ook speel dit feitlik sonder uitsondering vir hom die bepalende faktor in enige teologiese saak. Ons vind dit ook by König. Daarom is die verbond by hom bepalend in sake soos die doop, nagmaal, en natuurlik geloof en bekering.

Hy maak nie die verbond en die koninkryk van mekaar los nie. In die Ou Testament is die bepalende saak die verbond. In die Nuwe Testament eerder die koninkryk. Tog kom die verbond ook in die Nuwe Testament voor (König 1983:40). Die doel van die verbond is vrede. Vrede tussen God en mens en natuurlik as uitvloeisel, vrede tussen mens en mens (König 1983:44).

König onderstreep die monopleuriese oorsprong van die verbond.

> Verder is nie net die einddoel van beide verbonde dieselfde nie (die ewige lewe) maar beide het ook net èèn Middelaar, Jesus Christus, en ook èn geloof, èn hoop, èn liefde. Beide verbonde is ook monopleuries en beide het sakramente.
>
> (König 1980:67)

Waar hy in die voorafgaande aanhaling melding van twee verbonde maak, gaan dit oor die werkverbond en die genadeverbond. Hy meen nie dat daar 'n onderskeid hoef te wees nie. Vir hom is daar egter die onderskeid tussen die ou verbond en die nuwe verbond. Die ou verbond word vergestalt in die Sinaïverbond. Hierdie verbond het verbygegaan, en die Abrahamverbond word in Christus heringestel as die

---

Amerika uitgebrei het, het hulle tog met betrekking tot die uitverkiesing op 'n dramatiese wyse teenoor mekaar te staan gekom. Wesley was 'n oortuigde Arminiaan, terwyl Whitefield 'n oortuigde Calvinis was, en hoewel hulle geesverwante was, kon hulle mekaar nie op hierdie belangrike standpunt vind nie" (Jonker 1989 :34).

genadeverbond.

> Dit beteken dat ons sedert Christus in die herbevestigde Abrahamverbond leef en dat hierdie verbond die evangelie is. Hierdie verbond is nooit afgeskaf nie, maar toe die Sinaïwetgewing wat later bygevoeg is, dit prakties verdring het in die tyd van Jesus, en die Jode hulle geregtigheid by God deur die wet (die ou verbond) gesoek het, en nie deur die geloof (die Abrahamverbond) nie, is die ou verbond afgeskaf en die enigste geldige verbond herbevestig.
>
> (König 1983:72)

Hierdie siening van König, naamlik dat die genadeverbond die Abrahamverbond is, wat in die Ou-, sowel as Nuwe Testament voorkom, is deurslaggewend vir sy siening dat die verbond nie net monopleuries van aard is nie, maar ook dupleuries.[57]

> '*En julle sal vir My 'n volk wees'* is die tweede deel van die verbond. Dit is die mens se deel. Dit is die mens se verantwoordelikheid in die verbond. Die verbond verplig die mens - as bondgenoot van God - nèt tot dankbaarheid - maar verplig hom *werklik* tot dankbaarheid. Niks meer nie, want in Jesus het God alles gedoen, deur Jesus *is* die wêreld met God versoen en reken God hulle hul misdade *nie toe nie* (2 Kor.5:18,19). Maar ook niks minder nie, want as God nie anders God wil wees as God-met-ons nie, as God in die ewigheid eens en finaal van alle neutraliteit afgesien het en die mens gemaak het om hom te begenadig, staan dit ook vir eens en vir altyd vas dat die mens nie anders mag wees as God se bondgenoot nie; dat ook hy van meet af aan uit alle neutraliteit moet uittree, God se kind moet wees en in afhanklikheid van Hom en dankbaarheid teenoor Hom leef.
>
> (König 1980:75)

König (1983:76) stel dit dus duidelik dat die verbond twee kante het. Dit is nie net monopleuries van aard nie, maar ook dupleuries. Die dupleuriese aard veronderstel

---

57 Tog hèt hy die verbond in ag geneem: "Die uitsprake van Luther oor die verbond toon dat hy direkte aansluiting by Augustinus gevind het. Ook vir hom is die verbond Gods vaste, testamentêre beskikking oor die uitverkorenes. Wesenlik kom die verbond vir hom neer op die belofte van Gods heil wat die mens suiwer uit genade en deur die geloof deelagtig word. Dit is Gods trou waarvolgens Hy aan elkeen wat glo, sy genade sonder verdienste skenk. Soos Augustinus verstaan Luther die *nuwe verbond* as Gods ewige heilsbelofte waaraan die gelowiges in die ou bedeling ewe goed as in die nuwe bedeling deel ontvang het. Die *ou verbond* is vir hom die wet testament van God se liefde wat in die van Moses en die weg van die wetswerke. Of 'n mens deel het aan die ou verbond of die nuwe is nie 'n kwessie van die tyd waarin hy lewe nie, maar die vraag hoe hy die woord van God ontvang. Wie dit as letter ontvang, is nog in die ou verbond, in die verbond as tweesydige verdrag met 'n kondisionele karakter. Wie dit ontvang as Gees, het deel aan die nuwe sakramente aan hom beseël word as die geregtigheid wat deur die geloof is "(Jonker 1989 :80).

dat die mens 'n verantwoordelikheid in die verbond het. Indien hierdie verantwoordelikheid nie nagekom word nie, word die verbond ongeldig.

-Die verbond in die praktyk in die NG Kerk
Soos reeds opgemerk, speel die verbond 'n groot rol in die siening van die nagmaal, die doop, die belydenisaflegging ens. Hierdie verbondsbewustheid in die amptelike liturgie kom myns insiens egter nie tot sy volle reg in die prediking en die algemene praktyk in die NG Kerk nie.[58] Le Roux (1991:96) maak tereg die volgende stelling: "Die kerke word dus nie (tegnies) met die 'verbondsteologie' bedien nie, alhoewel toegegee moet word dat die verbond as integreringsbeginsel wyd aanvaar en in die teologie toegepas word ".

Hy meen ook dat baie min aandag aan die verbond gegee word in die kategese, omdat die kategese grootliks op die Heidelbergse Kategismus steun. Ook in die bedieningspraktyk is die verbond net in naam aanwesig (König 1983:97).

Ek glo dat hierdie siening van die huidige implementering en rol van die verbond in die lewe van die kerk korrek is. Miskien is dit juis daarom dat daar by vele lidmate 'n ongeërgdheid is oor die belang van die sakramente en die meelewing in die kerk. Hulle hoor van die verbond, maar dit hang dikwels in die lug en het vir die gewone lidmaat nie veel waarde nie.

2.3.3 Aspekte van die verbond

2.3.3.1 Inleiding

Alhoewel 'n mens heelwat aspekte van die verbond kan onderskei, is dit vir ons studie belangrik om te let op daardie aspekte van die verbond wat sou kon bepaal hoedanig 'n mens die doop aan die verbod sou kon koppel, en hoe word dit in die Gereformeerde teologie gebruik.[59]

2.3.3.2 Die monopleuriese oorsprong van die verbond

Onder die monopleuriese aard of karakter van die verbond verstaan ons daardie deel van die verbondsiening waarvolgens die verbond suiwer 'n Godsgeïnisieerde

58 Hierdie siening van Barth het baie wyd uitgekring: "Die teologiese kritiek teen Barth se uitverkiesingsleer het nie verhinder dat die universalisme as verskynsel mede deur sy toedoen wye ingang in die teologie en kerklike denke gevind het nie. Al wys hy die alversoeningsleer af, is die hele strekking van sy leer nog steeds universalisties, en dit het veel daartoe bygedra dat daar in ons tyd feitlik 'n algemene universalistiese klimaat heers" (Jonker 1989:156).

Ons vind hierdie tendens van die universalisme redelik sterk in die verbondsteologie. Alhoewel die verbondsteoloë dit sal ontken is dit sekerlik die implikasie van die stelling dat 'n mens gered word sonder enige verantwoordelikheid van sy kant.

59 König (1986:12) meen die verbond is nie 'n apologie vir die kinderdoop nie, dit is veel meer as dit.

instelling is. Dit is nie deur die mens uitgedink of bepaal nie. God alleen gee daaraan sy waarde en plek in die heilsweg.[60]

Indien bogenoemde stelling korrek is, hoe bring 'n mens dit dan in verband met die siening dat die mens 'n verantwoordelikheid in die verbond het? Dit lyk eerder asof dit die teendeel sou wees. Dit is egter nie so nie. Die monopleuriese aard van die verbond is bepalend van die oorsprong daarvan en moet nie sondermeer op die werking van die verbond toegepas word nie. Waarin bestaan die monopleuriese karakter van die verbond? Dit kom tot verwerkliking in die genadewerk van God met die gevalle mensdom. Dit is nie die aard van die mens om na God te soek nie. Die mens is eerder van nature geneig om God te haat. Daarom is dit ook ondenkbaar dat die mens uit sy eie met 'n verbondsvoorstel na die Here sou gaan. Die vrye inisiatief ten opsigte van die verbond het uitsluitlik van God af gekom. Die manier waarop die Here met die mens omgaan, is deur die verbond. In hierdie verbond is die partye egter nie gelyk nie. [60]

> Die verbond tussen God en die mens lyk egter anders. Daar is wel nog twee partye betrokke, God en mens, en verder het albei verpligtinge: ('Ek sal vir julle 'n God wees en julle sal vir My 'n volk wees'), maar hierbenewens is daar groot verskille met 'n gewone verbond. Hier is geen sprake van deeglike onderhandelinge deur min of meer gelyke partye waarna uiteindelik gesamentlik besluit word op elkeen se bydrae nie, maar 'n instelling van die verbond waarin God alleen die inisiatief neem.
>
> (König 1986:106)

Heyns sien die monopleuriese karakter van die verbond in dieselfde lig:[61]

> Die verbond tussen God en mense, vertoon allerlei ooreenstemminge, maar ook fundamentele verskille, met 'n verbond tussen mense onderling. Hier is, uiteraard, van gelykwaardigheid tussen die (P)partye geen sprake nie. God is die Skepper van die mens, en tree met die mens in 'n verbondsverhouding. Laasgenoemde is dus nie 'n natuurlike situasie waarin die mens hom as't ware outomaties bevind nie, maar is 'n besondere gemeenskapsverband wat deur die inisiatief van God met die mens aangegaan is, en deur Homself van inhoud voorsien is.

---

60 Heyns (1978:208) meen dis juis die verskil tussen σύνθηκε en διάθηκε.

61 Ons vind hier 'n dualisme in die verbondsiening van Barth. Alhoewel daar sprake van 'n universalisme in sowel sy uitverkiesingsleer as sy verbondsleer is, het die mens tog 'n inspraak in die verbond. Hy moet dit onderhou.

(Heyns 1978:202)

Die goedheid van die mens is nie die rede hoekom die Here met die mense 'n verbond gesluit het nie. Die rede is die vrye genade en liefde van die Here vir 'n verdorwe en verloregaande mensdom. Die Here het die mens, ten spyte van sy sonde, nog steeds lief. Omdat die Here hierdie onverklaarbare liefde vir die mens het, sluit Hy 'n verbond met die aartsvaders.

> Allereers lê die nadruk op dit wat *die Here* doen. Hy regverdig of red 'n mens. Aan sy inisiatief het ons alles te danke. Dis alles net genade. Dit is trouens hoe dit ook in die heilsgeskiedenis gaan. *God* het geskep. *Hy* het Abraham geroep. *Hy* het Israel uitgelei. *Hy* het die volk male sonder tal na Hom teruggeroep. *Hy* het hulle uit ballingskap teruggebring. *Hy* het sy Seun as Verlosser gestuur. *Hy* het die Gees gestuur, die kerk gestig, die evangelie wêreldwyd laat verkondig. Die ganse verbondsgeskiedenis het dus hierdie struktuur: dis wel 'n verbond tussen twee partye, maar die inisiatief gaan altyd van *God* uit.

(König 1983:104)

Wanneer die Here op enige manier met die mens te doen het, is dit nie met 'n gelyke nie, maar met 'n mindere. God buig dus neer om die mens se hand te vat. Hierdie neerbuiging noem Berkhof (1985:54) die condescendentie van die Here. Die neerbuiging van God vind nie net gestalte in die skepping nie, maar op elke manier wat die Here met die mens werk.

Ook in die wyse waarop die Bybel na die verbond verwys, vind ons hierdie eensydigheid:

> Hierdie eensydige struktuur van die verbondsluiting word ook weerspieël in die wyse waarop daar na die verbond verwys word. Dit is nie die verbond van *Abraham* met die Here nie, selfs nie die verbond *tussen* die Here en Abraham nie, maar die *Here se verbond* met Abraham en die verbond wat *die Here* met Abraham sluit.

(König 1986:108)

In die lig van hierdie feite kan ons nie anders as om die verbond te sien as monopleuries van oorsprong nie. Twee partye, mens en God, het nie saam besluit om 'n verbond aan te gaan met gelyke verpligtinge nie. Dit kom uitsluitlik van God af: Hy stel die verbond uit genade en liefde in.

Indien die monopleuriese karakter van die verbond egter ten koste van die dupleuriese uitgesonder word, vind 'n mens in hierdie wanbalans dat die verantwoordelikheid van die mens in die verbond negeer word. Dan kan ons eerder van 'n "belofte" as 'n "verbond" praat.

2.3.3.3 Die dupleuriese karakter van die verbond

Indien die verbond egter in sy werking ook net 'n monopleuriese karakter openbaar, en nie 'n dupleuriese nie, sou ons moes aanvaar dat die mens geen verantwoordelikheid in die verlossing het nie.[62]

Alhoewel 'n mens nie die monopleuriese oorsprong van die verbond genoeg kan onderstreep nie, vind ons in die werking van die verbond egter 'n dupleurisiteit. Hierdie eienskap van die verbond doen op geen wyse skade aan die genade-aspek van die verbond nie. In die geskiedenis van die reformasie kry ons vroeg reeds die siening dat die verbond die onvoorwaardelike genadebeskikking van God oor sy uitverkorenes is, teenoor die siening wat die klem daarop laat val dat God aan sy volk die verbondsbeloftes gee met die eis dat hulle dit moet glo en daaruit moet lewe (Jonker 1989:91).[63] In die geval waar die verbond se dupleuriese karakter afgewys is, is die verbond 'n blote uitvloeisel van die uitverkiesing, en in diè sin is "die verbond van genade in wese niks anders nie, as die uitwerking in die tyd van die ewige uitverkiesing" (König 1986:92). Hierteenoor is Calvyn se siening:

> Calvyn onderskei tussen 'n algemene en besondere verkiesing. Laasgenoemde val by hom saam met die verbond. 'n Deel van diegene wat by die verbond ingesluit is, gaan deur hulle ongeloof verlore, omdat hulle nie deel het aan die besondere uitverkiesing nie. Maar dit wil nie sê dat hulle nie aan die verbond met sy belofte en eis deelgehad het nie. Calvyn ken nie die onderskeid tussen 'n inwendige en uitwendige verbond nie, maar hy onderskei tussen tweërlei kinders van die verbond, die gehoorsames en die ongehoorsames.
>
> (Jonker 1989:97)

Hierdie onderskeiding in die uitverkiesingsleer van Calvyn bring 'n sekere mate van spanning mee (Jonker 1989:98). Tog is dit duidelik dat Calvyn nie die verantwoordelikheid van die mens in die verbond negeer nie (soos reeds uitgewys in die vorige hoofstuk). Die feit dat hy praat van die "gehoorsame" en "ongehoorsame" kinders van die verbond, impliseer 'n verantwoordelikheid van mensekant.[64] Die ongehoorsames kom nie hul verantwoordelikheid na nie, terwyl die gehoorsame

62 Alhoewel dit nie sinonieme is nie, kry 'n mens van die elemente van die supralapsarisme in die siening van die monopleuriese karakter van die verbond. Die supralapsarisme verabsoluteer die monopleuriese aard van die verbond, ten koste van die dupleuriese.

63 Eichrodt (1961:36)stel dit so: "Nevertheless, it can be demonstrated that the covenant-union between Yahweh and Israel is an *original element* (my kursivering P.A.V.) in all the sources, despite their being in part in very fragementary form. Indeed, this is still true even of those passages where the word *berit* has disappeared altogether".

64 Hierdie siening van Calvyn is in direkte teenstelling met Serfontein (2005:167).

kinders dit wel doen. Hiermee veronderstel Calvyn dus 'n dupleuriese werking van die verbond.

Die dupleuriese karakter is dus daarin geleë dat die verbond nie eensydig werk nie, maar dat dit 'n verantwoordelikheid van beide partye eis.

> Die Griekse woord *suntheke* is doelbewus vermy, omdat hierin die gelykwaardigheid van die partye aanwesig is, en dit dus nie 'n testament nie, maar 'n kontrak aandui. En tog is die verbond baie beslis ook *twee*-sydig. Nie alleen word die verbond met die mens, as die tweede party, opgerig nie, aan hom word ook sekere beloftes gemaak, en sekere verpligtinge opgedra. Daarom is die verbond *monopleuries* na sy oorsprong en *dupleuries* na sy bestemming. Die mens is in die verbondsverhouding nie passief nie, maar in die hoogste mate aktief. Hy moet Gods beloftes aanvaar en Gods bevele gehoorsaam.
>
> (Heyns 1978:202)

Hierdie aanhaling is in ooreenstemming met dit wat ons leer uit die verbondsformule. Die Abrahamitiese verbondsformule lui nie net: "Ek sal vir julle 'n God wees" nie, maar ook "en julle sal vir My 'n volk wees" (Gen. 17:7, Eks. 6:6, Jer. 31:1, 31:33, Hos. 1:9, 2:22, 2 Kor. 6:16, Heb. 8:10, Op. 21:3 en nog vele ander plekke). Hierdie woorde het sterk inhoudelike betekenis. Ons moet let op die tweeledigheid van die verbond: in die eerste plek die Here se verantwoordelikheid: "Ek sal vir julle (hulle) 'n God wees..." Daarmee word bedoel dat die Here die volk se God is. Dit hou die volgende in:

-Dat die Here hulle sal seën. Seëning deur God hou in: Die Here sal red, Hy sal genadig wees, Hy sal hul gebede verhoor, en vrede gee (Num. 6:24, 25, 26).

- Dat Hy hulle voorspoedig sal maak.[65] As ons let op die uitverkorenes van veral die vroeëre tyd in die Ou Testament is dit treffend dat baie van hulle voorspoedig was. So vind ons die ryk Abraham, Dawid, Salomo, en die ander konings wat die Here opreg gedien het. Selfs die vrome Job het, ten spyte van die beproewing, voor en na die beproewing die seëninge van die Here gesmaak. Hierdie materiële voorspoed sien die Satan dan juis as die rede vir die vroomheid van Job. Later vind ons egter dat die regverdiges wel kla oor die voorspoed van die ongelowiges. Ons kry dit byvoorbeeld in Ps.73, waar Asaf kla oor die voorspoed van die "hooghartige goddeloses". Tog, ten spyte hiervan, kry ons die tendens dat die volk, in tye van

---

65 James Barr (1974:10) gee in "Weerwoord" sy erkenning aan Berkhof vir hierdie insig: "The positive value attached by Berkhof to the 'interim period' between the Old and New Testaments. The interpretation of this period 'gained a part in the history of revelation' (p.86, cf. p. 68). Here again we have an insight which gives theological recognition to the worth of a great deal of essential exegetical work".

opregte diens aan God, voorspoed ervaar het, in teenstelling met die teenspoed in tye van goddeloosheid. -Dat Hy hulle sal verlos. Hierdie verlossing is nie net uit die hand van hul vyande op aarde nie, maar is uiteindelik die verlossing van sonde, die dood en die Satan. Hierdie ewige oorwinning is die groot geskenk wat die Here aan sy kinders
gee.

-In Jesus word die eerste deel van die verbondsformule op 'n besondere manier vervul:

> 'Ek sal vir julle 'n God wees' is die eerste deel van die verbond. Dit is God se deel. Dit is God se verantwoordelikheid in die verbond. In Jesus word nou bevestig wat ons dwarsdeur die O.T. hoor en sien dat God in hierdie verbondsverhouding werklik *vir* die mense is. Hy is nie sy skepping vyandig nie. Hy is ook nie neutraal teenoor sy skepping nie, Hy is *vir* sy skepping. 'So lief het God die wêreld gehad' - en wêreld' is by Johannes die sondige mensdom! Dit word in Jesus finaal en volmaak geopenbaar. Sò is God, want Jesus is die openbaring van God en Hy is sò. Jesus was (en is!) vir die mense. Die ganse geskiedenis wat Hy op aarde gemaak het, was 'n openbaring van sy betrokkenheid by die nood van mense - juis diè soort mense wat nie met reg aanspraak op sy aandag kon maak nie. As die doel van die geskiedenis van Israel, is Hy self die vervuller en die vervulling van die verbond van God met Israel - èn die openbaring en openbaarder dat die verbond met Israel gerig was op en bedoel was vir alle mense.
>
> (König 1980:74)

Die verbond het egter ook 'n tweede deel, wat dui op die verantwoordelikheid van die mens en dit is juis hierdie aspek van die verbond wat in hierdie studie van beslissende betekenis is. Hierdie verantwoordelikheid is vervat in die tweede deel van die verbondsformule, nl. "en hulle sal My volk wees". Om volk van God te wees, beteken dat die volk God met oorgawe sal dien, eer en vrees. Ons kan van die veronderstelling uitgaan dat die uitdrukking: "volk van God wees" inhou dat die mens sy kant van die verbond moet nakom uit dankbaarheid dat God sy kant aan die mens gee. M.a.w. omdat God my verlos, dien ek Hom. Omdat Hy my onderhou, bring ek my offers. Omdat Hy my eerste liefgehad het, het ek Hom ook lief. Die rede vir die onderhouding van die verbond is nie om die verhouding met God te inisieer nie (want God is die Inisieerder van die verbond), maar eerder om uit dankbaarheid God te verheerlik.

> '*En julle sal vir My 'n volk wees'* is die tweede deel van die verbond. Dit is die mens se deel. Dit is die mens se verantwoordelikheid in die verbond. Die verbond verplig die mens - as bondegenoot van God - nèt tot dankbaarheid - maar verplig hom *werklik* tot dankbaarheid. Niks meer nie, want in Jesus het God alles gedoen,

> deur Jesus *is* die wêreld met God versoen en reken God hulle hul misdade *nie toe nie* (2 Kor. 5:18,19). Maar ook niks minder nie, want as God nie anders God wil wees as God-met-ons-nie, as God in die ewigheid eens en finaal van alle neutraliteit afgesien het en die mens gemaak het om hom te begenadig, staan dit ook vir eens en vir altyd vas dat die mens nie anders mens mag wees as God se bondgenoot nie; dat hy ook van meet af aan uit alle neutraliteit moet uittree, God se kind moet wees en in afhanklikheid van Hom en dankbaarheid teenoor Hom leef.
>
> (König 1980:75)

Ons vind egter dat ons hier by een van die kernvraagstukke van die verbond kom: bly die verbond geldig as die mens nie ook sy kant bring nie? Anders gestel, is die verbond geldig as die mens vir God ignoreer? Onderhou God albei kante van die verbond en die mens moet net passief wag dat die vervulde verbond soos 'n heerlike reën oor hom uitgestort word? Die hele inhoud van die Bybel dui daarop dat die antwoord 'n emfatiese "nee" is! Juis hierom het die ou verbond misluk: Israel het steeds die afgode gedien en hul hart was ver van God af. Daarom wil God telkens met hulle die verbond verbreek. "Die Here het gesê: Noem hom Nie-my-volk-nie want julle is nie my volk nie, en Ek is nie (meer) julle God nie" (Hos. 1:9). Dit is uiters belangrik om in hierdie aanhaling daarop te let dat die normale volgorde van die woorde in die verbondsformule omgeruil word. Gewoonlik is dit andersom, nl. dat daar eers gesê word "Ek sal vir julle 'n God wees", en daarna "En julle sal vir My 'n volk wees". Wolff (1965:22) skryf die feit dat die mens se afvalligheid eerste genoem word aan die mens se verbreking van die verbond toe. Die mens versuim om sy kant van die verbond na te kom, en veroorsaak dat God verplig is om Hom as God aan die volk te onttrek. Volgens Vosloo is die boek Hosea nie chronologies saamgestel nie. Die eerste twee hoofstukke is in werklikheid die konklusie van die boek. Daarmee meen hy dat, as gevolg van die genade-aanbod aan die einde van die boek, die eerste hoofstuk nie beskou moet word as 'n ydele dreigement nie. Die Here verbreek inderdaad en finaal die verbond met die volk in Hos. 1:9.[66] Hierdie gedagte dat die volk die verbond kan verbreek en dan buite die verbond val, kom ook by die ander profete voor. Paulus huldig ook hierdie gedagte in Romeine 11.[67] Hier gaan dit oor Israel wat die heidene

---

66 Volgens König (1983:40) is die begrippe verbond en koninkryk baie na aan mekaar geleë: "Die verbond is die liefdesharmonie tussen God en die mense, en die koninkryk is die heerskappy van God oor sy hele skepping. In die verbond vervul God sy grootste belofte: 'Ek sal vir jou 'n God wees en jy sal vir My 'n volk wees'. In die koninkryk maak God sy mag en sy reg bekend:alles wat daar is, kom uit sy hand voort. Daarom het Hy inderdaad die reg om oor alles te heers en 'alles in almal te wees' (1 Kor. 15:28).

"Ons noem eerste die verbond omdat dit 'n sentrale woord in die Ou Testament is. Die koninkryk word tweede genoem omdat dit 'n sentrale woord in die Nuwe Testament is. En tog kom die verbond ook dikwels in die Nuwe Testament en die koninkryk in die Ou Testament voor. Trouens, verbond en koninkryk is begrippe wat baie nou aan mekaar verbonde is. 'n Mens sou hierdie begrippe kruis en munt (kop en stert) van dieselfde saak kon noem".

67 Vgl. Barth (1972:413).

moes lok sodat hulle hul na God sou wend. As gevolg van hulle volhardende ongeloof (vers 20) word Israel egter uitgekap en die heidene as gevolg van hul geloof in die boom ingeënt. Gevolglik word die teendeel waar: die heidene moet Israel nou jaloers maak op hul eie Messias (vers 12). Die feit dat daar 'n ommeswaai plaasgevind het, is nie as gevolg van een of ander swakheid in die verbond nie, maar as gevolg van die ongeloof van die Jode. Paulus sluit hierdie gedeelte af met 'n indirekte, dog dringende oproep tot gehoorsaamheid aan die ongehoorsame Jode. Indien hulle gehoorsaam word, sal God Hom oor hulle ontferm (vers 30 - 32). Maar as hulle in hulle ongeloof volhard,sal hulle verlore gaan - hulle wat die verbondsvolk was.

Hierdie verantwoordelikheid van die mens om gered te word, kom ook in 2 Kor. 5: 11 - 6:1 voor.[68] Hier maak hy heelwat gebruik van die term καταλλὰγης[69]. Die monopleuriese oorsprong van die heil in Christus word beklemtoon daarin dat God die mens, deur Christus, met Hom versoen het (vers 16 - 19, 21). Tog kom die dringende oproep van die boodskap van die versoening na vore in die pleitrede van Paulus: "Ons smeek julle namens Christus: aanvaar die versoening met God wat Hy bewerk het!" (vers 20). Die oorspronklike sou 'n mens eerder letterlik kon vertaal: "versoen julle met God!". Hierdie smeking word herhaal in hoofstuk 6:1: "As medewerkers van God doen ons 'n beroep op julle om te sorg dat julle die genade van God nie tevergeefs ontvang het nie."[70] Waar die versoening in die indikatief die monopleuriese oorsprong sou aandui, wys die imperatief op die dupleuriese werking.

Dit gaan dus om God se inisiatief en die mens se verantwoordelikheid. Alhoewel God die verbond uit genade van sy kant af gee, en die verbond inhoudelik baie meer aan die mens bied as wat hy ooit kan teruggee, is die voortgang van die verbond daarin geleë dat die mens positief reageer. God is getrou, daarom is sy kant van die verbond volmaak, maar dit gee nog nie die mens die reg om *onwillig* te wees om die verbond na te kom nie. Waar hy in menslike swakheid faal aanvaar die Here ook sy poging in liefde. Maar die onvermoë van die mens is nie 'n verskoning om onwillig te wees om sy verbondsverpligting na te kom nie. Al voorsien die Here ook vir die onvermoë van die mens, voorsien hy egter nie vir die onverskilligheid van die mens nie.

> A third and final characteristic of the covenant of grace goes paired with the second, namely, that it realizes itself in a way which fully honors man's rational and moral nature. It is based on the council of God, yes, but nothing may be subtracted from that fact. Behind the covenant of grace lies the sovereign and omnipotent will of God, which is penetrated by Divine energy, and which therefore guarantees the triumph of the Kingdom of God over the whole power of sin. But that will is not a necessity, a destiny, which imposes itself on man from without, but is, rather, the will of the Creator of heaven and earth.

---

68 Vgl. Pop (1976:189).

69 “Versoening”

70 Vgl. Pop (1976:187).

> Further, that will is the will of a merciful and kind Father, who never forces things with brute violence.
>
> (Bavinck 1956:278)

Ons kan dus soos volg saamvat: *Alhoewel dit 'n genadeverbond is, en die Here die verbond inisieer, kan die Here die verbond beëindig as die mens nie sy verantwoordelikheid nakom nie.*

Ons moet egter daarop let dat die genade-aspek van die verbond nie verwaarloos moet word nie. Ons moet steeds besef dat ons met 'n genadeverbond te doen het. Die genade lê egter nie daarin dat God die verantwoordelikheid van die mens uitskakel nie. Dit lê eerder daarin dat God uit sy heerlike magsposisie na die mens kom en hom kindskap aanbied. Uit genade soek en vind God die verlore en afgedwaalde skape. Aan die ander kant mag die mens hom nooit aanmatig en dink God is hom iets verskuldig nie. God se hele bemoeienis met die mens is die uitwerking van die liefde van die Here.

> One segment of evangelism has begun to propound the doctrine that conversion to Christ involves 'no spiritual commitment whatsoever'. Those who hold this view of the gospel teach that Scripture promises salvation to anyone who simply believes the facts about Christ and claims eternal life. There need be no turning from sin, no resulting change in lifestyle, no commitment - not even a willingness to yield to Christ's lordship. Those things, they say, amount to human works, which corrupt grace and have nothing to do with faith.
>
> (Mc. Arthur 1988:22)

Is die genade-aspek van die genadeverbond daarin geleë dat God geen eis stel en niks van die mens verwag om gered te word nie? Die feit dat dit 'n genadeverbond is, gee tog nie die mens die reg om op te tree soos hy goed dink nie. Genade negeer nie die mens se verantwoordelikheid nie. Die verbond het ook 'n oproep wat tot die mens gerig is:

> ...moet ons goed onthou dat die verhouding tussen die Here en sy volk 'n verbondsverhouding is. Dit is 'n heerlike waarheid, want dit beteken dat die Here sy volk liefhet en wonderlike beloftes aan hulle maak. Maar terselfde tyd is dit ook 'n ernstige waarheid, want dit beteken dat die Here die reg het om eise aan sy volk te stel. Die verbond is nie net 'n liefdesverhouding nie, maar ook 'n regsverhouding...Die Here se aanklag spruit daaruit dat dit lyk asof sy volk moeg geword het vir hulle (verbonds-) verhouding met Hom.
>
> (Strauss 1983:36)

Aangaande die doop sê hy:

> Die doopformulier sê 'elke verbond het twee kante'. Daarmee word bedoel dat die Here in sy verbond met ons nie net *beloftes* maak nie, maar ook aan ons *eise* stel. Wie die verbond in die beloftes alleen wil laat opgaan, verwater die kragtige betekenis daarvan. Dwarsdeur die geskiedenis handhaaf God die verantwoordelikheid wat die mens moet nakom.
>
> (Strauss 1983:33)

Waarin vind ons dan nou die genade? Juis in die feit dat God vanuit 'n hemelse magsposisie moeite maak met die verlore en verdorwe sondaar. Ook dat Hy die verbond inisieer. Ons vind dit ook in die feit dat Hy die mens se sondes vergewe en hom telkens weer die geleentheid gee om die verbond na te kom.

Ons kan in ons verbondsbeskouing met redelike sekerheid aanvaar dat die verbond twee kante het en dat die mens wat nie sy kant verantwoord nie, uiteindelik buite die verbond val. "Dit gaan om twee S(s)ubjekte waarvan die een die inisiatief neem en die ander hierop in vryheid beslis" (Heyns 1978:202).

Hierdie kort aanhaling is myns insiens baie belangrik, aangesien die hele saak van vryheid van keuse veronderstel word. Die mens word in die kinderdoop sonder sy medewete in die verbond ingesluit. Wanneer hy sy verstand kry, vind hy dat God klaar die inisiatief in sy lewe geneem het om hom te laat deel in die weldade van Christus. God gryp inderdaad op 'n dinamiese wyse in die lewe van 'n bondeling in. Tog word die verbondsbeloftes nie enduit sonder meer gerealiseer in die lewe van hierdie mens nie. Nee, hy moet in vryheid antwoord op die roepstem van God. Antwoord hy nie, loop hy die gevaar om uit die verbond uitgesluit te word. Die verbond is dus inderdaad monopleuries van oorsprong. God het uit vrye genade die verbond ingestel, Hy hou uit genade die verbond in stand, Hy vervul al die beloftes van die verbond. Tog is die verbond in sy werking en aard dupleuries. In hierdie dupleuriese karakter van die verbond moet 'n mens daarteen waak om die werking van God en mens gelyk te stel, of om die werk van die mens as aanvulling by die werk van God te sien. Die "werk" van die mens is net om te glo, om te neem, om te aanvaar. Hy moet slegs die weldade wat God bewerk het, toeëien. God gee immers die vermoë om op sy eis tot nakoming van die verbond te kan antwoord. Hy vra nie van die mens iets wat die mens nie kan gee nie.

"Die Reformasie sê saam met Augustinus dat God moet gee wat Hy vra, en dat Hy dan van die mens kan vra wat Hy wil" (Jonker 1988 :89).

Dit sou inderdaad onredelik van die Here wees om van die mens iets te eis wat hy nie in staat is om te gee nie. Daarom gee God dit wat Hy vra.[71]

71 Barrett (1987:127) meen hierdie uitspraak van Augustinus vorm die basis van die genade by die verstaan van die Romeinebrief.

2.3.3.4 Die Ou Verbond en die Nuwe Verbond

In die voorafgaande paragrawe het ons gelet op die oorsprong en die werking van die verbond. Nou kom ons voor die vraag van die nuwe verbond te staan. Al die voorafgaande insigte oor die verbond kon grotendeels uit die Ou Testament ontwikkel gewees het. Die uitsonderings is gedagtes rondom kindskap, ewige lewe, ens.

In hierdie paragraaf wil ons bepaal of die dupleuriese karakter en die gepaardgaande appèl tot die mens ook van die nuwe verbond waar is. Is hierdie elemente van die verbond nie net van toepassing op die ou verbond nie? Ons wil graag die teendeel bewys: as die ou verbond 'n duidelike appèl tot die mens rig, word dit nie in die lewe en sterwe van Christus opgehef nie, maar bevestig. Daarom is dit nodig dat ons na die volgende aspekte van die verbond gaan kyk: 1) die voorkoms van die verbond in die Ou Testament, 2) die voorkoms van die verbond in die Nuwe Testament, 3) die verhouding Ou Testament-nuwe verbond; Nuwe Testament-ou verbond, 4) indien die nuwe verbond ook elemente van die ou verbond bevat, sluit dit ook 'n appèl in?

In die eerste plek vind ons dat die verbond in die Ou Testament 'n ingrypende rol speel. Die Here sluit nie net verbonde met Adam, Noag, Abraham, Moses en Dawid nie, maar dit is die manier waarop God met die mens te werk gaan. Ons vind ook dat die term "verbond" ten minste 290 keer in die Ou Testament voorkom.

Dit blyk dat een verbond in die Ou Testament sentraal staan, naamlik die Abrahamverbond.[72] Hierdie verbond is belangrik omdat:

1) Dit die verbond met die vader van al die gelowiges is (Rom. 4:12)[73], 2) dit 'n blywende verbond is (Gen. 17:7), 3) daar voortdurend deur die profete daarna verwys word, 4) die verbondsformule vir die eerste keer in hierdie verbond voorkom, en dit voortdurend in hierdie verband aangehaal word, en 5) dit is die verbond waarna verwys word in Heb. 8:10, waar die nuwe verbond ter sprake kom.

Indien ons dus sou aanvaar dat die Abrahamverbond die sentrale verbond van die Ou Testament is, is dit voor die hand liggend dat ons, wat hierdie studie betref, op die volgende aspekte van die Abrahamverbond sal ag slaan:
-Die verbond is monopleuries na sy oorsprong. God het immers vir Abraham geroep en die verbond met hom aangegaan sonder inisiële teenprestasie deur Abraham.
-Die verbond is dupleuries[74] na sy werking. Hy eis van Abraham dat hy en sy nageslag die verbond sal nakom (Gen. 17:9), en waarsku selfs teen verbondsverbreking (Gen. 17:14).
-Die verbond eis dat die bondeling 'n teken van die verbond moet ontvang, in hierdie

---

72 (Vgl. König 1986:60-95).

73 Vgl. Barth (1972:410).

74 Vgl. Barth (1972:411).

geval die besnydenis.
-Indien die bondeling die verbondseise nie nakom nie, word hy uit die verbond uitgesny (Gen. 17:14).

Tweedens wil ons bepaal of die verbond in die Nuwe Testament voorkom. Speel die verbond ook hier 'n belangrike rol? As ons aanvaar dat die Abrahamverbond 'n duidelike appelerende dimense bevat het, kan ons dit ook van die nuwe verbond sê? Kan ons dus ook uiteindelik aan die hand van die verbond in die Nuwe Testament bepaal of die mens 'n verantwoordelikheid in die verbond het?

Anders as in die Ou Testament, kom die woord of begrip "verbond" slegs drie en dertig keer in die Nuwe Testament voor. Hiervan kom dit sewentien keer in die Hebreërbrief voor. Van hierdie getal is vier direkte aanhalings uit die Ou Testament (Jeremia).

Ons sien dus dat die Nuwe Testament, alhoewel dit uiteraard 'n baie korter inhoud het, die begrip "verbond" baie minder kere gebruik. Juis daarom is daar heelwat teoloë wat die verbondsgedagte nie so hoog aanslaan as bv. die koninkryksgedagte nie (vgl. onder andere J.A. Heyns 1976:93, König 1988:129).[75] Tog is die verbond net so belangrik vir die Nuwe Testament as vir die Ou Testament. Die eerste loflied in die Nuwe Testament, nl. die loflied van Maria maak melding van die vervulling van die beloftes van die Abrahamverbond. Sy sing:

> ἄτελαβετο Ἰσραηλ παιδος αυτοὺ,
> μνησθησαι ἐλεουσ,
> καθὼς ἐλαλησεν πρὸς τοὺς πατέρας ἡμων,
> τῷ Ἀβραὰμ καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ εις τὸν αιωνα.[76]

(Luk. 1:54,55)

Hierin vind ons melding van die beloftes van ontferming aan Israel en Abraham en sy nageslag. In Jesus word hierdie beloftes vervul. Net so besing Sagaria die vervulling van die Dawidverbond (Luk. 1:69) en die verwerkliking van die verlossing wat in die Abrahamverbond belowe is (Luk. 1:72, 73). In Matteus vind ons talle verwysings na die "Seun van Dawid", wat dui op die vervulling van die Dawidverbond in die Persoon van Christus.

---

75 König sluit in ‘n groot mate aan by die Duitse verbondsteologie. ‘n Mens sien veral die invloed van H. Berkhof in sy denke.

76 Sy dienaar Israel het Hy
te hulp gekom
deur te dink aan sy beloftes
van ontferming
soos Hy dit toegesê het
aan ons voorvaders,
aan Abraham en sy nageslag
tot in ewigheid .

Paulus is dikwels met die verbond besig. Veral in Rom. 2 tot 11, 2 Kor. 3, 2 Kor. 6:14-7:1 en Gal. 3,4 vind ons duidelike verwysing na die verbond.[77]

In die Hebreërbrief kry ons nie minder as sewentien direkte verwysings na die verbond nie.

In die algemene epistels vind ons veral die verwysing na die verbond in Jak. 2:14-26.

Op. 21:3 gebruik die verbondsformule om die verhouding tussen God en die volke op die nuwe aarde te beskryf.

Dit is dus duidelik dat die verbond inherent deel van die Nuwe Testament is. Ons moet nou tweedens bepaal of daar 'n ooreenkoms tussen die Abrahamverbond en die nuwe verbond is. Indien dit wel so is, openbaar die nuwe verbond ook, net soos die Abrahamverbond, 'n monopleuriese sowel as dupleuriese karakter? Vrywaar die nuwe verbond nie die mens van enige verantwoordelikheid nie? Dit lyk vir my asof die derde vraag, nl. die verhouding tussen Abrahamverbond en nuwe verbond, hiermee verband hou. Indien daar 'n verband tussen Abrahamverbond en nuwe verbond is, sal die beloftes sowel as die eise geld.

By Paulus vind ons die volgende:

-Rom. 4: Alhoewel hy nie die woord διάθηκε[78] hier noem nie, is Paulus indringend besig om die verbond hier uiteen te sit.[79] Hy verwys in vers 3 na Abraham se geloof in God (Gen. 15:6). Emerton wys daarop dat Paulus met 'n sekere doel voor oë na Dawid verwys in v.6, nl. om ook die Dawidverbond ter sprake te bring (1975 :246). Paulus verwys in v.9-12 na die besnydenis as teken van die verbond. In die volgende perikoop verwys hy na die ἐπαγγέλια.[80] Hierdie belofte is duidelik die landsbelofte en die nageslagsbelofte (Rom. 4:13, Gen.17:1-9). Tog wys König daarop dat die term "belofte" in hierdie verband verwys na die verbond.

77 Vgl. König (1986:149).

78 “Verbond”.

79 Vgl. Barth (1972:133,134).

80 “Belofte”.

> In Rom 4:13-22 is 'die belofte' die sentrale begrip om die verbond van God met Abraham te verduidelik. Dit kom sewe keer in nege verse voor! Ons lees hier dat Abraham deur die geloof (en nie deur wetsonderhouding) die *belofte* van God ontvang het en dat hy en sy nageslag die wêreld as besitting sou ontvang (v. 13). Die belofte verwys dus na die verbond. 'Daarom het die belofte deur die geloof en dus uit genade, tot Abraham gekom sodat dit van krag bly vir sy hele nageslag' (v. 16). Let op hoedat belofte nogeens na die verbond met Abraham verwys wat hiervolgens 'n *genade*verbond is. Let verder daarop dat dit juis elemente van die sg. 'n nasionale of natuurlike verbond' met Abraham insluit (dat hy die wêreld sou erf, v. 13, dat hy 'n vader van baie nasies sal wees, v. 17, dat sy nageslag groot sal wees, v. 18) sodat dit onmoontlik word om tussen 'n genadeverbond en 'n nasionale verbond met Abraham te onderskei. 'Die belofte' verwys in 'n omvattende sin na die verbond met Abraham.
>
> (König 1986:91)

Geloof is die wyse waarop die beloftes en die verbond ontvang en vervul word.

Δια τουτου ἐκ πιστὲως, ἵνα κατὰ χαριν, ἐις τὸ εἶναι βεβαιαν τὴν ἐπαγγελία.[81]

Geloof in plaas van wetsonderhouding is die manier waarop die verbond vir die bondeling verwerklik word. Dit is wel waar dat geloof ook 'n gawe van God is, maar tog word die geloof hier as 'n menslike handeling beskou. "God has made his plan of salvation to depend, on man's side, not on fulfillment of the law, but solely on faith" (Emerton 1975:242).

In verse 23-25 verwys Paulus nou na Jesus met dieselfde voorwaarde, nl. die geloof.

Οὐκ ἔγράφῃ δὲ δι΄ αὐτὸν μόνον ὅτι *ἐλογίσθη αὐτῷ,* ἀλλὰ καὶ δ΄ι ἡμας, οἶς μέλλει λογὶζεσθαι, τοῖς πιστεύουσιν ἔπὶ τὸν ἔγείραντα Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἔκ νεκρῶν, ὅς παρεδόθη διὰ τὰ παραπτώματα ἡμῶν καὶ ἤγέρθη διὰ τὴν δικαίωσιν ἡμων.[82]

Uit hierdie gedeelte kan ons dus onder andere die volgende aflei:
-Paulus noem Abraham die vader van die gelowiges.
-Abraham het nie net die beloftes van God geglo nie, maar hy het in God geglo.
-Hierdie geloof in God was die wyse waarop die verbond vir die mens tot vervulling

81 "Daarom het die belofte deur die geloof, en dus uit genade, tot Abraham gekom sodat dit van krag sou bly vir sy hele nageslag" (Rom. 4:16).

82 “Dat hy vrygespreek is omdat hy geglo het, is nie net ter wille van hom opgeteken nie, maar ook ter wille van ons wat vrygespreek sal word, ons wat in God glo wat vir Jesus, ons Here, uit die dood opgewek het. Hy is vanweë ons oortredings oorgelewer en Hy is opgewek sodat ons vrygespreek kan word”.

kom (al was dit 'n genadeverbond).
-Ons word in die verbond ook vrygespreek as ons glo, nie net in die belofte van verlossing nie, maar **in God.**

In Rom. 5:1 stel Paulus dit duidelik:

Διακαιωθηντες οὖν ἐκ πὶστεως εἰρὴνην ἔχομεν πρὸς τον θεὸν διὰ τοῦ κὺριου ἡμην Ἰ σοῦ Χριστοῦ.[83]

-Rom. 11. In hierdie hoofstuk kry ons te doen met een van die belangrikste uitsprake van Paulus t.o.v. die posisie van die ou verbondsvolk in die nuwe verbond. Lohfink (1991:59) meen myns insiens tereg dat dit een van die kerngedeeltes in die Nuwe Testament is om die verhouding van die ou verbond en die nuwe verbond te verstaan. Israel is volgens hom mettertyd uit die verbond uitgesluit omdat hulle nie in God geglo het nie. Tog is hier in werklikheid nie sprake van twee verbonde nie, maar slegs die blywende verbond met Abraham. Hy onderskei twee basiese verskille tussen die ou verbond en die nuwe verbond:

-In die ou verbond is dit in werklikheid slegs 'n verbond tussen die Here en Israel. In die nuwe verbond is die twee partye die christene en die Here.

-Die ou verbond is afgesluit, maar die nuwe verbond is blywend. Christus het met sy sterwe die ou verbond afgesluit en 'n genadiger genadeverbond opgerig.

Hy noem egter dat die ooreenkomste net so belangrik is, nl. dat die ou verbond sowel as die nuwe verbond die mens tot geloof oproep, anders verval alle aansprake wat die bondeling op verlossing het (1991:58-74). Lohfink (1991:75) onderskei nie hier tussen die Abrahamverbond en die ou verbond (Sinaïverbond) nie. Hy meen dat die Abrahamverbond, in sy vervulling en voortgang as nuwe verbond, slegs meer genadig is en dat wetsonderhouding onnodig geword het vir verbondsvervulling.

Alhoewel ek in 'n groot mate met Lohfink saamstem, verskil ek egter in sy onderskeiding tussen die ou en nuwe verbond. Hy meen die Abrahamverbond en die Sinaïverbond in wese dieselfde is. Hierdie verbond word vernuwe in Christus, en is die nuwe verbond. Ek meen dat die Abrahamverbond en die ou verbond (Sinaïverbond) nie dieselfde is nie.[84] Die Sinaïverbond word deur God nietig verklaar,

---

83 "God het ons dan nou vrygespreek omdat ons glo. Daarom is daar nou vrede tussen ons en God deur Jesus Christus" (Rom. 5:1).

84 Pogieter (1983) meen daar is 'n onderskeid tussen die genadeverbond en die Sinaïverbond: "Daar moet skerp onderskei word tussen die genaderverbond en die Sinaïverbond. Die onderskeid is hierin geleë dat die betrokke mense in laasgenoemde geval al die eise en die voorwaardes wat daaraan verbonde was,*self* moes nakom om verlos te word. Me die sluiting van die genadeverbond het die evangelie reeds geseëvier en word niks minder belowe nie as dat Christus plaasbekledend die hete Wets sou volbring. As daar in die Hebreërbrief (hfst. 8 en 9) van die "ou verbond" gepraat word, dan slaan dit, soos blyk uit die verband, op die Sinaïtiese verbond met sy "verbondstent", "voorhangsel" en so meer – nié op die genadeverbond nie. In teenstelling met laasgenoemde was dit wetties en nasionaal-tydelik van aard" (:10,11).

maar die Abrahamverbond word vernuwe.

-Gal. 3. In hoofsaak kom dit wat Paulus hier sê, neer op dieselfde wat hy vir die Romeine sê. Hy wys daarop dat die Galasiërs hulle nie moet laat mislei deur te dink hulle kan die verlossing kry deur wetsonderhouding nie, maar deur geloof (Verse 1 tot 5).[85]

In vers 6 herhaal hy :

> Καθως Ἀβραὰμ ἐπιστευσεν τῷ θεῷ, καὶ ἐλογισθη αὐτῷ εἰς δικαιοσὺνην.[86]

In vers 7 en 8 sê hy:

> 7. γινὼσκετε ἀρα ὁτι οἱ ἐκ πιστεως, οὗτοι υἱοὶ εἰσιν Ἀβραὰμ.

> 8. πρόιδουσα δὲ ἡ γράψὴ ὁτι ἐκ πιστεως δικαιοῖ τά ἐθνη ὁ θεός, προευηγγελισατο τῷ Ἀβραὰμ ὁτι *ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἐθνη.*[87]

Dit is dus die wat glo wat saam met die gelowige Abraham geseën word.

En in vers 14:

> ἱνα εἰς τὰ ἐθνη ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβταάμ γένηται ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἱνα ἐπαγγελια τοῦ πνεύματικος λάβωμεν διὰ τῆς πίστεως.[88]

In die volgende perikoop noem Paulus die verbond by name (Gal. 3:17). Hy maak 'n onderskeid tussen die verbond en die wet:

> 17. τοὕτου δὲ λέγω· διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπο τοῦ θεοῦ ὁ μετὰ τετρακόσια και τριάκοντα ἐτη γεγονὼς νόμος οὐκ ἀκυποῖ εις τό καταπγῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν.[89]

---

85 Vgl. Dunn (1993:28).

86 "Hy het in God geglo, en daarom het God hom vrygespreek".

87 “Julle sien dus dat die wat glo, kinders van Abraham is. Die Skrif het vooruit geweet dat God ook mense wat nie Jode is nie, sou vryspreek as hulle glo. Daarom het die Skrif al voorheen die goeie nuus vir Abraham gebring: 'In jou sal al die nasies geseën word”.

88 "Daardeur kan ook hulle wat nie Jode is nie, deur Christus Jesus deel kry aan die seën wat God aan Abraham toegesê het. So het ons dan deur die geloof die Gees ontvang wat God beloof het."

89 “Hiermee wil ek dit sê: God het 'n verbond met Abraham gesluit en dit toe al geldig gemaak. Die wet, wat eers vier honderd en dertig jaar later gekom het, kan nie hierdie verbond ongeldig maak sodat God se belofte aan Abraham nie meer sou geld nie”.

Maar nog meer as dit, koppel hy die verbond se vervulling aan Christus, die Nakomeling van Abraham (3:16).[90]

In hierdie gedeelte is die verbond dus nie afhanklik van die nakoming van die wet nie. Tog word die mens opgeroep tot geloof as antwoord op die verbondseis. Al is God getrou, is die verbond ongeldig sonder geloof. Die vryspraak word slegs aan die gelowiges gegee (3:7).

Wright meen (anders as Lohfink) dat hierdie gedeelte in Gal. 3 die kerngedeelte is om te bewys dat die ou verbond nie verval nie, maar tot sy reg kom in die sterwe van Christus, en dat die nuwe verbond 'n voortsetting van die Abrahamverbond is:

> The thought which drives Paul into this paragraph, then, has to do with the question of what happens to the promises to Abraham...The thought is as follows: God promised Abraham a worldwide family, characterized by faith. The promises were entrusted to Israel, the people whose life was lived *upo nomon*...How could the promises, the blessings promised to Abraham, now reach their intended destination? The Torah looks as though it might render the promise to Abraham, and to his worldwide family, null and void. Paul is here concerned to show that this conclusion does not in fact follow.
>
> (Wright 1991:142,143)

König (1986:85,86) meen dat sowel Romeine 4 as Galasiërs 3 daarop wys dat die gelowiges van die nuwe verbond kinders van Abraham is, en daarom is hulle *"saam met Abraham geseën"* .

-2 Kor. 3:6 en verder König (1986:92) meen dat hierdie gedeelte een van die belangrikste tekste in die Nuwe Testament is met betrekking tot die verskil tussen die ou en die nuwe verbond. Sowel Lohfink (1991) as Wright (1991) gebruik hierdie gedeelte om die verhouding van die twee verbonde aan te wys. Veral Lohfink stel dit duidelik:

> The idea 'old covenant' does not occur at all in the Hebrew Bible. It occurs once only in the New Testament in 2 Cor 3:14 (sic). No opposition between the two 'covenants' is set up there, nor is there an end to the 'old' when the 'new' comes. The thought pattern is that of unveiling and excelling. In a certain sense there is but a single covenant.
>
> (Lohfink 1991:35)

Alhoewel ek met die strekking van die argument saamstem, is dit tog waar, dat alhoewel die *woord* "Ou Testament" of "ou verbond" nie elders voorkom in die Nuwe

90 Vgl. Dunn (1993:31).

Testament nie, is die *idee* tog sekerlik duidelik in Hebr. 8:9 en 13[91].

Volgens Wright (1991:184) is die grootste waarde van hierdie gedeelte geleë in die feit dat die mense van die nuwe verbond se harte "onverhard" is, in teenstelling met die mense van die ou verbond. Tog deel hulle, as gevolg van hul geloof, ook in die beloftes van die ou verbond. Die oproep tot geloof is kardinaal in beide verbonde.

1Kor. 6:14-7:1 Die opskrif is: "Vermaning teen heidense invloed". Hier is die bekende teenstelling van die belange van die Christen en die heiden, van Christus en Belial, van God en die afgode.[92] Maar hier vind ons ook 'n direkte verwysing na die verbond:

καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μου λαός.[93,]

Hierdie belofte is nie ongeldig nie:

τοῦτου δὲ λὲγω· διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ μετὰ τετρακόσια καί τριάκοντα ἔτη γεγονὼς νόμος οὐκ ἀκυροῖ εἰς τὸ καταπγῆσαι την ἐπαγγελίαν 18. ἐι γαρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας· τῶ δε᾽ Αβρααμ δι ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός.[94]

Dan volg 'n baie belangrike διὸ:[95]

διὸ ἐξέλθατε ἐκ μέσου αὐτῶν και ἀφορίσθατε, λέγει κύριος, και ἀκαθάρτου μὴ ἅπτεσθε·[96]

Pop (1976:217) meen dat die uitdrukking: "gaan weg" dieselfde inhoudelike betekenis het as die woord vir bekering in Grieks, nl. ἐπιστρεφῶ. Dan sê hy die Here stel hier die voorwaarde vir die insluiting in die verbondsbeloftes, nl. die bekering. Daarna word die verbondsformule meer persoonlik gestel:

καὶ *ἔσομαι* ὑμῖν *εἰς πατέρα* *καὶ* ὑμεῖς ἔσεσθέ *μοι εις υἱοὺς* καὶ θυγαρέρας

---

91 Vgl. Dunn (1993:31).

92 Vgl. Pop (1976:111).

93 "...en Ek sal hulle God wees en hulle sal my volk wees".

94 “Hiermee wil ek dit sê: God het 'n verbond met Abraham gesluit en dit toe al geldig gemaak. Die wet, wat eers vier honderd en dertig jaar later gekom het, kan nie hierdie verbond ongeldig maak sodat God se belofte aan Abraham nie meer sou geld nie”.

95 "daarom"

96 "Daarom, gaan van hulle af weg en sonder julle af," sê die Here, "en moenie wat onrein is, aanraak nie".

λέγει κύριος παντοκράτωρ.[97]

2.3.3.5 Samevatting van die verbond by Paulus

Ons sien dus dat die verbond by Paulus 'n belangrike saak is. Dit is nie 'n totaal nuwe verbond nie, maar 'n voortsetting van die Abrahamverbond. Indien ons ons op die belofte van redding uit die Abrahamverbond beroep, moet ons egter ook die eise in ag neem. Ons het nog steeds te doen met 'n genadeverbond. Uit genade kom God steeds na die mens toe en sê:

καὶ ἔσομαι αὐτῶν θεὸς

En Hy vereis nog steeds:

καὶ αὐτοὶ ἔσονταί μου λαός.[98]

Paulus roep die mense op tot geloof in Christus in ten minste twee bogenoemde gevalle (Gal. 3:9, 2 Kor 6:17). Soos reeds vermeld, is geloof 'n gawe van God, en tog is dit ook die verantwoordelikheid van die mens. God gee geloof, maar vra dit ook. Ons wil nie hier 'n saak maak oor die verskil of ooreenkoms tussen geloof en bekering nie. Ons wil ook nie hier probeer aandui dat geloof bekering impliseer nie. Al wat ons wil beklemtoon is dat die verbond in die Pauliniese geskrifte 'n appèl tot die mens rig, net soos wat die geval in die Ou Testament is. Noodwendig moet ons dus aanvaar dat die nuwe verbond, wat Paulus betref, net soos die Abrahamverbond, 'n dupleuriese werking het. Abraham moes glo, en ook die nuwe bondelinge, om die weldade van die verbond toe te eien. Dit is ook treffend dat Paulus (volgens Wright en Lohfink) in hierdie gedeeltes nie slegs die appelerende dimensie van die verbond stel nie, maar ook die feit dat die Abrahamverbond en die nuwe verbond wesenlik dieselfde is.Die Hebreërbrief is, soos reeds vermeld, een van die boeke waarin die verbond sterk funksioneer.[99]

Die brief aan die Hebreërs is die boek in die Nuwe Testament waarin

---

97 "Dan sal Ek julle aanneem en Ek sal vir julle 'n Vader wees, en julle sal vir My seuns en dogters wees, sê die Here, die Almagtige".

98 "Ek sal vir jou 'n God wees",
en Hy vereis nog steeds :
"En jy sal My volk wees."

99 Human (1988:63) stel dit sò: Die nuwe verbond in die Hebreërbrief word in ‘n besondere mate aan Christus verbind: “Assosiatief is ‘n eskatologiese perspektief ook duidelik te identifiseer. In die verbondsverhouding is die weg nie meer die een van die aardse priesters nie, maar Jesus is Priester vir ewig. In die priesterskap van Jesus is dit duidelik dat daar ook ‘n middelaarsfunksie aan te merk is. Die nuwe verbod word ten diepste met Christus en die kultus verbind en daarom kan ons sê dat die Christologie (sic) en die kultus ten grondslag van die verbond lê… Ten laaste moet ons ook die waarborg van die nuwe verbond vermeld. Ons wys daarop dat Christus assosiatief die borg van die beter verbond is. Die waarborg van die nuwe verbond is geleë in die Christologie “.

> die begrip 'verbond' die meeste voorkom. Hierdie brief waarsku die vroeë Christene om nie weer in die Joodse godsdiens terug te val nie, maar die wese van hulle christenskap te bewaar.
>
> (Strauss 1983:26)

Ons wil ook, net soos in die geval van die briewe van Paulus, en die Evangelies, aantoon dat die verbond 'n appèl tot die mens rig om sy verantwoordelikheid ten opsigte daarvan na te kom. Sonder die nakoming hiervan is die verbond nie geldig nie.

> Die verbond plaas in die eerste plek 'n godsdienstige appèl op die gelowige om te volhard in die geloof in God (3:12) en ook om te volhard in die navolging van Jesus (12:1 ; 3:1). Hierdie appèl blyk duidelik in 10:29 waar die gelowiges daarop gewys word dat: 'die bloed van die verbond waardeur hulle geheilig is, geminag kan word'! God se oordeel op hierdie daad volg in 10:31: 'Die Here sal oor sy volk oordeel. 'Dit is verskriklik om in die hande van die lewende God te val'.
>
> Dieselfde appèl kom ook voor in 6:4-6: 'wanneer mense eenmaal deur God verlig is en dan nogtans afvallig geword het, is dit onmoontlik om hulle weer tot bekering te bring'.Uit hierdie tekste spreek dit duidelik dat die nuwe verbond nie *ex opere operato* vir die gelowige geld nie, maar dat hy die saligheid selfs kan verbeur indien hy nie erns maak met die godsdienstige appèl van die verbond nie.
>
> (De Vos 1991:5)

Wat is die verhouding tussen die ou en nuwe verbond? Kan ons met reg sê dat die Hebreërskrywer, net soos Paulus, nie 'n volkome nuwe verbond onderskryf nie, maar 'n vervulling van die Abrahamverbond?[100]

"Dit is nie korrek dat die ou verbond sondermeer die Ou Testament is nie. Die ou verbond is slegs die Sinaïverbond en nie die Abrahamverbond nie" (Strauss 1983:92).

König meen ook dat die Hebreërbrief baie belangrik vir die verstaan van die verhouding tussen ou en nuwe verbond is.

> Die Hebreërskrywer het egter 'n verdere siening (as Paulus - P.A.V.)

---

100 Volgens Strauss (1983:23) is die indeling van die Bybel voor die hand liggend: "Die Bybel is in twee groot afdelings verdeel: die Ou Testament en die Nuwe Testament. Wat diè benamings beteken, word duidelik as 'n mens in gedagte hou dat die Griekse woord vir 'verbond' ook met 'testament' vertaal kan word. Die 'Ou Testament' is dus in werklikheid die 39 boeke van die 'ou verbond', omdat dit hoofsaaklik handel oor die Here se ou verbond met Israel. Daarteenoor is die 'Nuwe Testament' die 27 boeke van die 'nuwe verbond' wat nie dat die 'nuwe verbond' iets heeltemal anders as die ou genadeverbond is nie. Ons het hier te doen met die twee bedelings van God se een genadeverbond".

> van die saak. Die ou verbond en die nuwe verbond is 'n sentrale tema in Hebreërs. Die brief word heel waarskynlik geskryf aan die Jode wat tot geloof in Jesus Christus gekom het en nou neig om Christus weer prys te gee ter wille van die Joodse kultus (d.i. hul offergebruike ens.)...Die Hebreërskrywer sien dus in die lig van Christus se volmaakte offer 'n wesenlike gebrek in die ou verbond en daarom moes dit afgeskaf word en kan die Joodse gelowiges onmoontlik weer terugkeer na die Joodse offerdiens. Christus is oneindig meer. Sy offer is genoeg. Hy is die Middelaar van 'n beter verbond - die nuwe verbond.
>
> König (1986:94,95)

-Heb. 8:6-13. Hierdie gedeelte handel oor Christus as die Hoëpriester van die διαθήκης μεσίτης.[101.102] Hierdie gedeelte is baie belangrik. Daar word nêrens in die Nuwe Testament so duidelik onderskeid gemaak tussen die ou- en nuwe verbonde nie. By implikasie word hier ook na die Abrahamverbond verwys, na aanleiding van die Abrahamitiese verbondsformule in vers 10. In verse 1 tot 6 vind ons die agtergrond, wat inligting bevat oor die ou priesterdiens. Vers 7 stel dit duidelik dat die ou verbond gebreke gehad het. Daarom is die nuwe verbond nodig, 'n verbond met 'n beter grondslag, en uitnemender beloftes (vers 6). Die gebrek het grotendeels by die mens geleë, omdat hy nie die verbond nagekom het nie (vers 9), maar ook by die verbond self (10:4, 11). Daarom het Christus gekom en die wet vervul, asof die mens dit self gedoen het. Nou volg 'n direkte aanhaling uit Jer. 31:31. In hierdie aanhaling gaan dit oor die belofte van die nuwe verbond, en die afskaffing van die ou verbond. Tog vind ons weereens dat hierdie "nuwe verbond" die verbondsformule van die Abrahamverbond het:

---

101 “Nuwe verbond”

102 König (1986:87) koppel die siening van die twee verbonde aan die geldigheid van die doop: “Wat word verstaan onder hierdie twee verbonde met Abraham, een wat nog altyd van krag is en die ander een wat afgeskaf is? Uiteraard is daar heelwat verskille oor presies wat hierdie twee verbonde of die twee verskillende aspekte van die verbond is. Gewoonlik word die blywende verbond ongeveer so omskryf soos die Abrahamsverbond vroeër in hierdie paragraaf. Dit word dan op Gen 12 en 15 gebaseer. Daarteenoor word dan van die verbond van die besnydenis (en soms ook nog van die verbond van die wet) gepraat. Die verbond van die besnydenis is dan 'n tydelike, uiterlike, nasionale verbond teenoor die ewige, geestelike genadeverbond en word veral in Gen 17 gevind. Dit gaan in hierdie besnydenisverbond bloot om die letterlike nageslag van Abraham met as laaste doel die geboorte van die Messias. Sodra die Messias gekom het, verval hierdie verbond dan en net die genadeverbond met Abraham gaan voort. Daarteenoor gaan dit in die genadeverbond om die redding van almal wat glo en omdat klein kindertjies nie kan glo nie, het hulle nie deel aan die Abrahamsverbond nie en moet hulle eers opgroei en persoonlik tot geloof kom voordat hulle in die verbond opgeneem kan word. Deur die sg. besnydenisverbond as tydelik en natuurlik te beskou, word die kinderbesnydenis van die genadeverbond losgemaak en die hele gedagte dat kinders in die verbond opgeneem is, word beperk tot 'n bloot natuurlike volksverbond met Israel “.

ὅτι αὕτη ἡ διαθήκη, ἣν διαθήσομαι τῷ οἴκῳ Ισραὴλ,
μετὰ τας ἡμερας ἐκείνας,, λέγει κύριος·
διδοὺς νόμους μου εἰς τὴν διάνοιαν αὐτῶν
καὶ ἔπι καρδίας αὐτῶν ἐπιγράψω αὐτούς
καὶ ἔσομαι αὐτοῖς εἰς θεόν,
καὶ αὐτοί ἔσονταί μοι εις λαόν.[103]

Wanneer die skrywer van die Hebreërbrief uit Jeremia aanhaal, haal hy die belangrike woorde van Jer. 31:32 woordeliks aan:

ἥτισ παραβολὴ εἵσ τὸν καιρὸν τὸν ἔνεστηκότα καθ΄ ἣν δῶπά τε καί θυσίαι
προσφέρονται μὴ δυνάμεναι κατὰ συνείδησιν τελειῶσαι τὸν λατρεύοντα.[104]

Die verbond waarvan hier gepraat word, is tog duidelik diè een wat gekoppel word aan die uittog. Dit wil sê, die Sinaïverbond. Die Abrahamverbond verval dus nie, maar die Sinaïverbond wel. Die nuwe verbond is dus die Abrahamverbond wat voortgaan.

> Die ou verbond is nie die Ou Testament as geheel nie. Die ou verbond word uitdruklik met die Sinaïverbond gelykgestel. En tog kan 'n mens ook nie sondermeer sê dat die Sinaïverbond afgeskaf is nie. 'n Mens sal ook hier moet onderskei: die wet-as-heilsweg is afgeskaf (omdat die Sinaïwetgewing nooit as heilsweg bedoel is nie), maar die wet-as-lewensreël-vir-die gelowiges het van krag gebly.
>
> (König 1986:95)

Ook buite die Pauliniese teologie vind ons nou dat die Abrahamverbond geld. Dit is 'n koppeling tussen die Ou en die Nuwe Testament. Daarmee geld die beloftes, maar ook die eise van die verbond.[105]

Uit die Ou Testament en Nuwe Testament is dit dus duidelik dat die verbond soos aan Abraham gegee, sy beloftes en eise stel. Die beloftes word in geheel vervat in die sinsnede: "Ek sal vir jou 'n God wees" en al die eise word vervat in: "julle sal vir My 'n volk wees".

Kan 'n mens dan met reg van 'n "nuwe verbond" praat? Hierop is die antwoord "ja" en "nee".

---

103 “Dit is nou die verbond wat Ek met Israel in daardie dae sal sluit, sê die Here: Ek sal hulle my wette in die verstand gee, op hulle harte sal Ek dit skrywe; Ek sal hulle God wees en hulle sal my volk wees”.

104 “Die verbond sal nie wees soos diè wat Ek met hulle voorvaders gemaak het op die dag toe Ek hulle aan die hand gevat het om hulle uit Egipte te lei nie, want hulle het nie my verbond gehou nie, en Ek het hulle verwerp, sê die Here (Heb. 8:9)”.

105 Vgl. Conzelmann (1976:208).

> Die nuwe verbond is die verbond waarvan Christus die Middelaar is. Dit is die groot boodskap van Hebreërs. Volgens Paulus lyf Christus ons deur die geloof en die doop in die Abrahamverbond in. Die Abrahamverbond is die verbond waarin Abraham en almal na hom ingelyf is as hulle in die Here glo. Daarom is die nuwe verbond die Abrahamverbond. Waarom is dit dan 'n nuwe verbond genoem? Waarskynlik omdat die Sinaïverbond tydens en na Jeremia se tyd die situasie so oorheers het dat die Abrahamverbond (geloof in die Here) so op die agtergrond geraak het dat dit opnuut na vore gebring moes word as die wyse waarop God met mense omgaan uit genade, deur geloof.
>
> (König 1986:96)

Ons sien dus dat die nuwe verbond nie 'n totaal nuwe verbond is nie, maar die Abrahamverbond, vervul en vernuwe deur Christus. Indien die Abrahamverbond in die Ou Testament 'n appèl tot die mens gerig het, hoekom sou dit verval in die Nuwe Testament? Dit kan uiteraard nie die geval wees nie. Dan het ons met twee afsonderlike verbonde te doen wat geensins met mekaar verband hou nie.

2.3.3.6 Die Middelaar van die verbond

In hierdie paragraaf wil ons aandui dat Jesus as Middelaar nie die mens se verantwoordelikheid vervang in die verbond nie, alhoewel Hy die verbond vervul en vernuwe. In die nuwe verbond is Hy nie slegs die Middelaar nie, maar Hy *is* die verbond. Tog roep Hy ook die mens op om die verbondseise na te kom.[106]

Omdat die ou (Sinaï) verbond misluk het, het die Here die nuwe verbond ingestel. Alhoewel die mens nie die verbondseise nagekom het nie, gee God nie op met die mens nie. Hy wil steeds die beloftes aan Abraham en Dawid vervul. Voordat die nuwe verbond tot verwesenliking kon kom, moes die ou verbond eers afgesluit word. En ook om die mens van die ou verbond en die wet wat die inhoud daarvan bepaal het los te maak, moes Jesus eers die ou verbond vervul. Hy staan tussen God as Regter en die mens as aangeklaagde om die verbond namens hom te vervul.

> Daarom het Hy dan ook - voortspruitende uit sy eiendom - allereers na sy eiendom gekom maar sy eiendom het hom nie aangeneem nie (Joh. 1:11; vgl. Hand. 2:28; Matt. 10:6; Hand. 13:26). Tog gaan God voort met sy verbond en Jesus verkondig nie alleen die seëninge van

106 Jonker (1989:86) meen die gedagte is reeds bekend. Die aanname dat die ou verbond die Sinaïverbond is en die nuwe verbond die Abrahamsverbond, is nie 'n nuwe gedagte nie. Ons vind dit reeds in die vroeë ontwikkeling van die gereformeerde verbondsiening: “Die nuwe verbond is die verbond wat in die plek van die Sinaïtiese fase van die verbond gekom het. Dit gryp direk terug op die verbond met Abraham en is, na die tussenfase van die ou verbond, die vervulling van die belofte aan hom".

> die verbond nie, Hy verwerf dit ook deur sy gehoorsaamheid tot die dood. Salig word gespreek nie die vleeslike kinders van Israel nie, maar die armes van gees, die treurendes, die sagmoediges, die hongeriges (Matt.5) - wat die vleeslike kinders van Israel natuurlik nie uitsluit nie, maar die beslissende faktor en die sleutel vir die koninkryk is dit nie.
>
> (Heyns 1978:214)

Die Middelaarswerk van Jesus is om daardie deel van die verbond na te kom wat die mens in sy sondigheid nie in staat was om te hou nie. As daar in die ou verbond 'n streep getrek kon word tussen die verantwoordelikheid van God in die verbond en die verantwoordelikheid van die mens, tree die Here in die nuwe verbond oor die streep om dit vir die mens makliker te maak.

> Dit is die eis waaronder God - as ons God - ons stel: 'en julle sal vir My 'n volk wees.' Dit is die eis waaraan ons egter *nie* voldoen het nie, en waaraan Jesus Christus as diè mens (1 Tim.2:5) kan voldoen. Hy is diè mens wat van die begin af volkome gehoorsaam is aan God. Hy laat hom doop om *alle* geregtigheid te vervul (Matt.3:15). Hy weet dat die mens nie van brood alleen kan lewe nie, maar van elke woord wat deur die mond van die Vader uitgaan (Matt. 4:4). Daarom is dit sy voedsel om die wil van sy Vader te doen en sy werk te volbring (Joh. 4:34). Ja, die Vader is met Hom en het Hom nie alleen gelaat nie omdat Hy *altyd* die wil van sy Vader doen (Joh. 8:29). En daarom kan Hy - maar ook in die ganse wêreldgeskiedenis nèt Hy! - sê: 'Dit is volbring' (Joh. 19:30).
>
> (König 1980:75,76)

Hiermee is die Middelaarswerk van Christus egter nie afgesluit nie. Hy is ook die Middelaar van 'n beter verbond (vgl. Hebr. 8:6, 9:15, 12 :24). In hierdie verbond staan Jesus nie net sentraal nie, Hy gee die verbond 'n ander gestalte. Die verbond is nou nie meer net die insluiting van die gelowige in die verbondsvolk nie, maar ook insluiting in die kerk as liggaam van Christus.

In die verbond vervul Jesus ook beide God en mens se kant van die verbond:

> O. Weber verklaar: Jesus Christus is die mens in Wie God se verbond sy werklike bondgenoot vind, en Hy is tegelyk die Een in Wie hierdie verbond self vervul word... Dat Jesus Christus die inhoud van die verbond is, beteken egter nie dat Hy God of mens vervang nie, maar dat Hy werklik God en mens *is*. D.w.s. die feit dat Hy die verbond vervul, beteken nie dat Hy die mens oorbodig maak nie, maar juis dat Hy die doel wat God met die mens het, *vir, in en met* die mens bereik.
>
> (König 1980:76,77)

Ons sien dus dat Jesus beide die mens en God se kant van die verbond vervul. Tog, ten spyte hiervan, negeer die verlossingswerk van Christus nie die mens se verantwoordelikheid nie. Juis hier lê een van die groot klemtekens van die verbond. Die mens is deel van die verbond. Hy staan nie neutraal en aanskou net die verbondsvervulling in Christus nie: hy is in die verbond.

Die eise van die verbond is nie nèt dankbaarheid nie. Die verbond stel ook die eis tot gehoorsaamheid, geloof en bekering, waarsonder die verbond nie tot verwerkliking (vir die mens) kan kom nie. Wanneer Jesus self die verlossing aankondig, roep Hy ook die mens op tot bekering (Mat. 4:17, Mark 1 :15). Heyns stel dit sò sterk dat dit amper grens aan Arminianisme:

> Die gehoorsame mens is medewerker van God omdat hy bondgenoot van God is. Dit beteken dat die mens met God saamwerk in die uitvoering van Sy plan. God het die verhouding tussen Hom en die mens in die intieme vorm van die verbond geplaas wat vir die mens bepaalde verpligtinge, maar ook sekere voorregte inhou: op die weg van die gehoorsaamheid ontvang hy die beloofde heil. Die verbond maak die mens nie passief nie, maar juis aktief, want in die daad van sy gehoorsaamheid realiseer hy die moontlikhede van die woord van God vir 'n bepaalde tyd en maak hy in hierdie wêreld plek vir wat nog nie plek en ruimte het nie - vir wat daar nog nie is nie, maar wat daar moet wees. En *in* die gerealiseerde moontlikhede hoor ons die oorspronklike woord saam klink. Met ander woorde, hy laat ons Gods woord ook hoor en sien. In hom en deur hom word Gods spreke op indirekte wyse in die wêreld voortgesit.
>
> (Heyns 1972:99)

2.3.3.7 Die belofte en die appèl van die verbond

Hiermee word bedoel dat die Here deur die verbond sekere beloftes aan die mens gee. Tog moet ons ook vasstel of die verbond net beloftes inhou, en of die verbond nie tot niet verklaar word vir diè wat nie antwoord op die appèl van die verbond nie.

Die menigte beloftes in die Ou Testament word in wese saamgevat in die woorde: "Ek sal vir jou 'n God wees". In die nuwe verbond kry hierdie woorde egter ook 'n nuwe betekenis. Jeremias wys daarop dat ons tevergeefs in die Ou Testament na die aanspreekvorm van God as "Vader" gaan soek. Dit sou in daardie tyd as lasterlik opgeneem word. Tog noem Jesus die Here deurgaans "Vader". In al die Evangelies kom hierdie aanspreekvorm voor. Dit is uniek aan die Nuwe Testament (Jeremias 1971 :61-69). Daarom kry dit in hierdie verband nuwe betekenis as die apostel Johannes uitroep:

Ἴδετε ποταπήν αγάπήν δέδωκεν ὕμῖν ὅ πατέρ,

ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν.[107]

Hierdie kindskap, waarvan Paulus ook in II Kor. 7 praat, gee 'n heeltemal nuwe perspektief op die beloftes van die verbond. Hierin word vervat dat die Here ons nie net as kinders aansien nie, Hy gee ook aan die gelowige al die voorregte wat 'n kind van 'n vader sou geniet. Dit sluit onder andere in dat die Here sy kind die ewige lewe gee en dat hy in ewigheid nie velore sal gaan nie (Joh. 10:28), dat Hy sy gebede verhoor as hy glo (Mat 21:22), dat Hy altyd met hom sal wees deur die Heilige Gees (Joh 16 :7), dat Hy vir hom vrede as erfenis gee (Joh. 14 :29), en nog vele meer.

Hierdie beloftes word deur God in sy Woord gewaarborg, ook deur die Heilige Gees, in die doop, en die herinnering deur die Nagmaal. Daarom kan hierdie beloftes van God geglo word: dit is gevestig op God self.[108] Die dupleuriese karakter van die verbond bepaal egter dat God nie net belowe om sy kant van die verbond te hou nie, maar dat die verbond ook 'n appelerende funksie het.

> Die Bybel waarsku teen die vleeslike werklikheid van veragting van Gods genade wat, gegewe die verbondsbeloftes, tog eintlik 'n onmoontlikheid moes gewees het. Seker, ons weet dat dit alles nie buite Gods raad omgaan nie. Die soewereine genade van God hef nie die mens se verantwoordelikheid op of skakel die erns van sy geloofskeuse uit nie, maar omvat dit. God roep deur sy belofte 'n keuse by die mens op wat op geen manier sy sedelike karakter ophef nie, maar wat tog op 'n volmaakte wyse gesinkroniseer is met en geïntegreer is in Gods raad.
>
> (Jonker 1988 :185)

Ons het daarop gelet dat die verbond nie net die werk van God is nie, maar dat die mens ook van sy kant af moet antwoord op God se verbondswerk. Om die verbond in sy volle implikasie te aanvaar moes die mens in sy aandeel aan die verbond die volgende doen.

- Godsdiens:
Hierdie begrip hou presies in wat die woord impliseer, nl. diens aan God. God gee nie aan Abraham die volle detail van hoe Hy van hom verwag om te lewe in sy verbondsverhouding met die Here nie. Abraham het so na aan die Here gelewe dat

107 "Kyk watter groot liefde die Vader aan ons bewys het: Hy noem ons kinders van God, en ons is dit ook" (I Joh. 3:1).

108 'n Mens moet hierdie seëning in die verbond nie verwar met die sg. "voorspoedteologie" (prosperity teaching) nie. In hierdie teologie gaan dit daaroor dat die Here 'n mens seën met rykdom na mate van jou geloof. Indien jy die Here nie vertrou nie, of as jou geloof min is of wankel, straf Hy jou met mislukkings en finansiële teenspoed. Om jouself hiervan te vrywaar moet jy jou bydrae vir die kerk verhoog en sorg dat jy op 'n hoë geestelike vlak lewe. Die verbond waarborg 'n mens nie hierdie voorspoed nie.

hy selfs 'n vriend van God genoem is (Jes.41:8). Die optrede van die volk het egter getoon dat hulle nie meer weet hoe om God reg te dien nie. Veral gedurende die woestyntog is dit helder. Dit het moontlik gebeur dat die volk sekere van die heidense invloede van die Egiptenaars oorgeneem het en daarom was die kennis van die wil van God in hul lewe verduister. Hoe dit ookal sy, die Here spel die vorm wat hul godsdiens moet aanneem baie duidelik uit by Sinai. Nie net die dekaloog nie, maar die vele ander wette oor die God-mens verhouding en mens-mens verhouding kry duidelik hier gestalte.Hierdie diens aan God het die Jode losgemaak van die res van die mensdom. Hulle moes hierin wys dat hulle die ware God ken en nie sommer net nog 'n God nie.

In die Sinaïtradisie kry ons dus die duidelikste uitspelling van die riglyne waarvolgens sy verbondskinders moet lewe. In die bestudering van die Rabbynse geskrifte aangaande die wette en die verordeninge, maar ook in die profetiese geskiedenis (vgl. die waarskuwings en dreigemente in Hosea, Esegiël en Jeremia), vind ons egter dat die Jode die wet verabsoluteer het. Sò roep Hosea bv. die volk op om die Here eerder te gehoorsaam en lief te hê, in plaas van om offers te bring (Hos. 6:6). Juis daarom het ook hierdie (die Sinaï-) verbond nie die volle heilsame uitwerking op die volk en ook die res van die mensdom gehad nie. Wetsonderhouding het 'n menslike prestasie geword om by God uit te kom.

> Spoedig tree egter 'n gruwelike misverstand by die Jode in, ten opsigte van die wet. Al meer en meer is die wet van God losgemaak en as geïsoleerde grootheid met 'n selfstandige funksie tussen God en mens ingeskuiwe. Die wet is foutiewelik verstaan as **voorwaarde** vir die ontvangs van die verbondsweldade; van die wet en met name 'n wetsgehoorsame lewe was opname in die verbond en mitsdien ook die verkiesing self afhanklik. Kortom: die wet het 'n nuwe heilsweg geword. Maar daarmee is ook die verhouding tussen God en mens fundamenteel verander. Nie meer Gods soewereine verkiesende liefde nie, maar die prestasie van die menslike gehoorsaamheid het die basis geword van die verhouding tussen God en mens. In die verbondoprigting neem God welliswaar die inisiatief, maar die motivering daarvoor is nie in Homself, in sy eie vrye Goddelike welbehae geleë nie, dog in 'n buite-Goddelike faktor, nl die kwaliteit van die mens se vermeende gehoorsaamheid. Langs die weg van die "werke van die wet" (Rom. 3:20, 9:32) wou die Jood sy eie geregtigheid voor God verdien. Daarmee gee Israel uitdrukking aan die tipiese struktuur van Godsdiens: om 'n weg te vind van 'n mens na God. Dit is immers 'n mens wat meen dat hy na God wou opklim.
>
> (Heyns s.j.:5)

Ons durf nie die fout maak om te dink dat die Jode, en later veral die Fariseërs, God nie gedien het nie, of aan Hom geglo het nie. Hulle dwaling het daarin bestaan dat hulle hul redding wou gaan soek in die wetsonderhouding en nie by die God van die wette nie. Hier vind ons dus 'n goeie voorbeeld van die menslike prestasie en die eie

roem (Rom.2:17-24).

Ten spyte hiervan mag ons nooit die belangrikheid van die wet onderskat nie. Dit het die spilpunt van die Israelitiese diens-aan-God geword. Jesus self sê:

> Μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας· οὐκ ἦλθον καταλῦσαι ἀλλὰ πληρῶσαι. ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν· ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται.[109]

Diens aan God was egter veel meer as wat die Jode daarvan gemaak het. Die wetsonderhouding moes 'n uiterlike teken wees van dit wat in die harte van die mens moes gebeur. Die mens moet

> ὅ δὲ ἔφη αὐτῷ ἀγαπήσεις κύριον τον θεόν σου ἐν ὅλῃ τῃ καρδία σου καὶ ἐν ὅλῃ τῃ ψυχῃ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῃ διανοία σου·en ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. (Matt. 22:37).[110]

Die feit dat die Sinaïverbond misluk het, was nie as gevolg daarvan dat daar iets met die verbond geskort het nie, maar omdat die mense die wet geneem het en iets daarvan gemaak het wat dit nie was nie. Die wet was nie deur God bedoel as 'n middel tot heil nie, maar 'n middel om dankbaarheid te bewys omdat God hulle red.

Die wette van God is noukeurig onderhou en selfs uitgebrei en beskerm, maar die God van die wette is vergeet.

Hierdie wetsonderhouding van die Jode moes egter deel van hul *verbonds*verpligting gewees het. In die uitvoering hiervan het hulle egter misluk. Die wet het teenoor die verbond te staan gekom en die verbond het skade gely. Hulle Godsdiens het eerder 'n wetsdiens geword en later 'n selfdiens.

Op die ou end is die verbond dus nie nagekom nie. Uiterlike wetsonderhouding was nie wat God van die volk verwag het nie. Hy wou gehad het dat hulle Hom van *harte* sou dien, dat hulle Hom sou liefhê, aanbid en eer. Omdat hulle met hierdie uiterlike wetsonderhouding slegs 'n skyn van godsdiens gehad het, kom hulle nie die eise van die verbond na nie. Daarom roep die profete gedurig die volk op tot bekering. Wanneer hulle nie ag hierop slaan nie, word hulle uiteindelik uit die verbond uitgesny (Rom. 11).[111]

---

109 “Moenie dink dat Ek gekom het om die wet of die profete ongeldig te maak nie. Ek het nie gekom om hulle ongeldig te maak nie, maar om hulle hulle volle betekenis te laat kry. Dit verseker Ek julle: Die hemel en die aarde sal eerder vergaan as dat een letter of letterstrepie van die wet sal wegval voordat alles voleindig is” (Matt.5:17,18).

110 “Vir die Here jou God liefhê met jou hele hart en jou hele verstand en jou hele krag” en “jou naaste soos jouself”.

111 Vgl. Barth (1972:404).

-Israel: Die lig van die wêreld.
Israel moes deur sy voorbeeld van diens aan die enigste ware God en sy intieme belewenis van God se voorsienig aan die wêreld toon dat redding van God af kom (Sag. 8:23). Die wêreld sou dan 'n begeerte hê om ook hierdie God te ken.

> Hy het gesê: Dit is nie genoeg dat jy my dienaar is om die stamme van Jakob te herstel en om die Israeliete wat gered is, terug te bring nie; Ek maak jou 'n lig vir die nasies sodat die redding wat Ek bewerk, die uithoeke van die aarde sal bereik.
>
> (Jes. 49:6)

Tog faal Israel jammerlik in hierdie opdrag. Hy dien eerder die afgode. Daarom is die appèl wat tot Israel in die verbond gerig is, nie nagekom nie. In die nuwe verbond is dit nou nie meer die Israeliete van ouds wat die lig moet wees nie, maar die hele Christendom.

Die nuwe verbond rig weereens hierdie appèl tot die mens. Die mens moet, omdat hy in die verbond is, in die Here glo. Hierdie geloof, waardeur ons met Christus verenig word, bring dankbaarheid voort. Daarom onderhou die bondeling die wet van die Here - nie om in die verbond ingesluit te word, of gered te word nie, maar om dankie te sê.

Deel van die dankbaarheid is ook om ander van die Here te vertel. So dink ons byvoorbeeld aan die sendingopdrag van Mat. 28:19. In hierdie opdrag om die evangelie te gaan verkondig vind die appèl nie net na binne plaas nie maar ook na buite:

> Die appèl van die verbond word dus na *binne* gerig: nie almal wat in die verbond is, is gelowiges of lewe as gelowiges nie. Maar die appèl word ook *na buite* gerig: van hulle wat tans buite is, is bestem vir die verbond. 'n Verbond sonder 'n appelerende verbondsprediking, is gevolglik nie die Bybelse verbond nie.
>
> (Heyns 1978:220)

Berkhof verstaan onder die appèl van die verbond die persoonlike toe-eiening van die beloftes van God:

> Maar de ervaringen op de verbondsweg opgedaan worden in de persoonlijke geloofsdeelname toegeëigend: confrontatie met de roeping van God, weigering om te gehoorzamen, toorn en vergeving, sterven en opstaan. In geloof, berouw en bereidheid tot nieuwe gehoorzaamheid vindt deze toeëigening plaats. Wat zij voor de mens betekent, kan met allerlei namen worden aangeduid: bekering, verlichting, wedergeboorte, vernieuwing. Het gaat om de consequentie van het verbondsgebeuren voor de mens als persoon.

> En deze consequentie is tegelijk het doel van dit gebeuren: de mens als kind en partner van God.
>
> (Berkhof 1985:418)

2.3.3.8 Die oordeel van die verbond

Hier wil ek aantoon dat die verbond nie net 'n belofte en troos bevat nie, maar dat die blote feit van die geweldige oordeel van die verbond juis die verantwoordelikheid van die mens beklemtoon.[112]

Indien daar versuim van enige party is om die verbond na te kom, kan die verbond opgehef word:

> The idea of a covenant relationship based on a single free act of divine grace, and bound up with certain conditions, already implies the *possibility of annulment*; and this possibility is something of which men become more and more conscious as greater and greater emphasis is placed on the covenant demands.
>
> (Eichrodt 1961:457)[113]

Met verbondsverbreking rus daar 'n vloek op die skuldige party:

> Just as it is impossible in the case of a covenant between human beings to dismiss the thought of *'ala*, the covenant curse on the breaker of the contract, so in the case of the *berit* at Sinai such a curse is found both as a menacing coda to the collection of laws, and in the cultic proclamation of God's covenant stipulations.
>
> (Eichrodt 1961:457)

In die Nuwe Testament het hierdie veroordeling van die Jode tot uiting gekom. Paulus verduidelik die evangelie aan die Jode in Korinte. Wanneer die Jode egter nie glo nie, sê hy: "As julle verlore gaan is dit julle eie skuld. Ek aanvaar nie die

---

112 Cullman (1978:10) meen dat juis die woorde van Johannes die Doper die oordeel in die verbond bevat: “John the Baptist himself in the proclamation of his message explains the difference between his own and Christ’s Baptism in the following terms: I indeed will baptize you with water unto repentance:…he shall baptize you with the Holy Ghost, and with fire” Matt. 3. 11; Luke 3. 16). The fire probably alludes to the day of judgement The Baptism which Christ brings is thus not only preparatory and transitory, but final”.

113 Eichrodt (1961:468) meen dat daar in die verbondverbreking 'n oordeel kom wat ons universeel sowel as individueel kan interpreteer. Hierdie universele oordeel vind gestalte in die verwerping van Israel as verbondsvolk. Die enkeling (ingeslote in die verbondsvolk) wat die verbond nie nakom nie, word ook individueel aanspreeklik gehou vir die verbondsverbreking. Hierdie benadering strook met König se insig (1983:61).

verantwoordelikheid daarvoor nie" (Hand. 18:6b).[114] Hiermee plaas hy die onus vir die aanvaarding van die verlossing op die Jode, wat uiteraard nog in die verbond is. Omdat hulle die verbond verbreek, gaan hulle verlore.

Indien die verbondsappèl nie nagekom word nie moet die bondeling selfs sterwe:

> Duidelik het reeds in die verbond met Abraham die oordeelskarakter van die verbond na vore getree. Ongehoorsaamheid aan Gods woord en met name aan sy opdrag tot besnydenis, is as verbondsbreuk beskou, en diè siel moet uit sy volksgenote uitgeroei word (Gen. 17:14). Wie die verbondseise nie nakom nie, mag dus nie lewe nie, maar moet sterwe. Trouens, wie nie, as gevolg van die verbondsbreuk, aan die belofte van God, deel het nie, kan nie lewe nie, want geen mens en geen volk kan sonder God, die Bron van alles, lewe nie.
>
> (Heyns 1978:219)

Die volk Israel het hulle op die verbond beroep as kinders van Abraham (Joh. 8:39). Tog noem Jesus hulle kinders van die duiwel (:44) en met die kwalifikasie:

ὑμεις ἐκ του πατρὸς τοῦ διαβόλοῦ ἐστὲ καὶ τὰς ἐπιθυμίας τοῦ ταρὸς ὑμῶν θέλετε ποιεῖν. ἐκεινος ἀνθρωποκτόνοσην ἦν ἀπ΄ ἀρχης καί ἐν τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἐστηκεν˝ὅτι οὐκ ἐστίν ἀλήθείᾳ ἐν αυτω. ὅταν λαλῇ τὸ ψεῦδος, ἐκ τῶν ἰδίων λαλεῖ, ὅτι ψεύστης ἐστιν καὶ˝ο πατὴρ οὐτοῦ.[115]

Vosloo meen hierdie gryp terug na die oordeel van die verbond.[116]

Hierdie oordeel word deur die profete deurgaans aangekondig oor die verbondsontrouheid van Israel. Hieroor word hulle in ballingskap weggestuur vir sewentig jaar:

> Daar sal 'n oorblyfsel terugkom na die Almagtige toe, die oorblyfsel van Jakob. Al sou jou mense, Israel, so baie wees soos die sand van die see, net 'n oorblyfsel sal na die land toe terugkom. Maar die verdelging staan vas, die verdelging kom aan soos 'n vloed: Die Here ons God, die Almagtige, het vas besluit om die hele land te verdelg
>
> (Jes.10:21-23)

114 Vgl. Barrett (2002:279).

115 "Julle is kinders van die duiwel; hy is julle vader, en julle wil doen wat julle vader wil hê julle moet doen... Wie 'n kind van God is, luister na die woorde van God. Juis daarom luister julle nie, omdat julle nie kinders van God is nie. "

116 Ek het in 'n persoonlike gesprek met W.S. Vosloo hierdie saak uitgeklaar.

Hierdie verbondsverontagsaming is nie net uiterlik nie. Die Israeliete het ook innerlik die verbond verontagsaam.

> Maar nie net openlike afval van en verset teen God is veroordeel nie, ook vormgodsdiens en skynheiligheid, met alleen 'n uitwendige gehoorsaamheid aan die letter van die wet, sonder die toewyding van die hart, is as verbreking van die verbond veroordeel (Vgl. Jer. 7:21 e.v. ; Jes. 1:11 e.v.)
>
> (Heyns 1978:219)

> Israël leerde God kennen als de genadige stichter en trouwe partner van het verbond. Maar we hebben gezien hoe dit verbond vastliep in eindeloze conflictsituasies tussen God en zijn ontrouwe volk. Daarin kon de liefde van God zich alleen uiten door zijn schijnbare tegendeel. De mens in zijn zonde dwingt God om als zijn tegen-stander op te treden. God veroordeelt de mens.
>
> (Berkhof 1985:420)

Die verbond is dus nie net 'n eensydige toesegging van beloftes van God se kant nie, dit is ook 'n oordeel vir hulle wat die verbondseise nie nakom nie. Vir hulle is die verbond nie meer 'n troos nie: dit word 'n vervloeking.

2.3.3.8 Die troos van die verbond

'n Mens sou maklik die fout kon maak om verbond en saligheid aan mekaar gelyk te stel. Daarom is dit belangrik dat ons sal bepaal of die troos wat in die doop, en daarom in die verbond, opgesluit is, nie verkeerdelik eensydig geïnterpreteer word nie. D.w.s, is die troos van die verbond sodanig van aard dat dit onteenseglik aan alle dopelinge toegesê kan word, sonder dat hulle daarop hoef te reageer met dit wat die verbond van die mens vereis? Is die troos dus eensydig? "Dit is duidelik dat die troos van die verbond nie geleë is in die outomatiese en probleemlose vereenselwiging van verbond en saligheid nie" (Heyns 1978:220).

Dit kom veral by die doopsiening van sommige predikante voor, dat hulle aan die ouer by die doop die versekering gee dat hul kindjie in die verbond ingesluit is en dat hy dàárom (al antwoord hy nooit op die appèl van die doop nie) nooit verlore sal gaan nie. God sal sy verbond hou, en die beloftes sonder voorwaarde vervul, al verwaarloos die mens dit. In hierdie siening word die dupleuriese sy van die verbond verwaarloos, en die monopleuriese sy verabsoluteer.

Die troos van die verbond lê eerder op twee ander vlakke:

In die eerste plek gaan dit om die onveranderlike trou van die Here. Toe Adam oortree het, het God nie met die mensdom moed opgegee nie. Hy het inteendeel

voortgegaan om Hom uit liefde te bemoei met die hardkoppige en sondige mens. In hierdie onbegryplike liefde het God selfs sy Seun gestuur om die verbond nie net na te kom nie, maar in die plek van die mens te sterwe. Daarmee het Hy die verbond soveel kragtiger gemaak. Op hierdie ewige trou van God kan die bondeling ten volle vertrou. Hy hoef nie op sy eie werk staat te maak nie, sy sekerheid te berus op gevoelens of stemminge nie, omdat hy weet hy is geborge in die trou van die Here.

In die tweede plek het die verbondmens ook die troos van die ander bondelinge in die gemeenskap van die heiliges. Die christen hoef nie alleen in die wêreld te stry om sy geloof tot uiting te bring nie, want daar is in die verbond baie ander wat saam deel in die stryd, maar ook in die heerlike sekerheid van die redding in Christus. Daarom is die bondelinge ook tot troos en bemoediging vir mekaar. Maar in die gemeenskap van die heilige bondelinge is ook die tughandeling van uiterste belang. Die christene moet mekaar nie net aanspoor nie, maar mekaar ook in die Naam van die Here vermaan en bestraf, indien nodig.

2.3.3.9 Die teken van die verbond

In hierdie paragraaf gaan dit juis oor die doop as teken van die verbond. Die hele siening van die verbondsdoop is hierin gesetel.

Die teken van die verbond spreek van die dupleuriese karakter daarvan.

In die Ou Testament is die teken van die verbond die besnydenis. Deur die ontvang van hierdie teken is die seuntjie in die verbond met God, maar ook in die bondsvolk ingelyf.[117] In die Nuwe Testament word die teken van die Abrahamverbond die doop.

" Ons het hier te doen met 'n vierde betekenis van die doop: dit lyf 'n mens in die verbond in. Net soos die eerste drie betekenisse van die doop, het ons ook hier te doen met die verenigende of inlywende betekenis van die doop" (König 1987 :33).

Die teken van die verbond het 'n tweeledige betekenis.
-Aan die een kant is dit die besondere teken wat die Here aan die mens gee. Op sy beurt het hierdie eerste betekenis ook verdere newe-betekenisse:

1) Die dopeling is die eiendom van Christus.
2) Die dopeling word verenig met die historiese Christus.
3) Die dopeling word ingelyf in die liggaam van Christus - die kerk.
4) Die dopeling word ingelyf in die verbond.

(Vgl König 1986:18-33).

-Aan die ander kant het die doop ook 'n appèl: as die doop God se seël op die verbond

117 König (1982:32) meen dat een van die groot verskille tussen die Ou- en Nuwe Testament die begrip van die ewige lewe is: “In die begrip die ewige lewe het ons een van die opvallendste verskille tussen die Ou Testament en die Nuwe Testament. In die ganse Ou Testament kom die begrip net een keer voor, in Dan. 12:2. Ons weet die boek Daniel behoort tot die oorgangsliteratuur tussen die Ou en die Nuwe Testament waarin die heil in bonatuurlike beelde uitgedruk is”.

is, impliseer die doop ook dat die mens opgeroep word om te antwoord. Daarom word die ouers vermaan om hulle kinders hieroor te onderrig en te laat onderrig. Intussen gaan die woord van die prediking en die oproep tot geloof en bekering die hele wêreld in. Almal word tot die heil geroep, en elkeen wat die Naam van die Here aanroep, sal gered word. Vra ons na die verskil tussen die mense binne die verbondskring en diê daarbuite, dan moet ons sê dat dieselfde Woord en beloftes natuurlik tot albei groepe kom, maar dat in die geval van diegene binne die verbondskring die woord en beloftes bekragtig word met die sakrament van die doop waardeur aan hulle nog soveel duideliker, tasbaarder en persoonliker die heil van God toegesê word en die 'vir jou' soveel helderder uitgespel word. Hulle is werklik 'naby' in die sin waarin Ef. 2:17-19 en Rom. 9:4 of 11:21 daarvan praat. Oor hulle is Gods belofte opgerig dat Hy aan hulle sy Heilige Gees sal gee om in hulle die geloof te werk. Hulle word omring van alle kante deur die getuienis van Gods liefde en in baie gevalle gaan hulle harte deur die werking van die Gees reeds op vroeë leeftyd oop in geloof en wederliefde tot God. Hulle groei by wyse van spreke op in die huis van die Here soos klein Samuel. Maar daarom is die raaisel van ongeloof by hulle soveel groter en die oordeel daaroor ook soveel swaarder as in die geval van andere (Jonker 1991:3).

Alhoewel daarop gelet moet word dat verbondskinders nie dieselfde is as heidense kinders nie, maak dit nog nie die kind los van die oproep tot gehoorsaamheid wat in die doop opgesluit is nie.

> Tussen hierdie kinders en God het daar 'n sekere band, 'n binding gekom deur die doop. Die Naam van die drie-enige God is genoem en uitgespreek saam met die naam van hierdie kinders.
> Deur die doop is aan hierdie kinders die heil en die beloftes van God toegesê en verseker en selfs verseël. Ook is dit nie maar net leë beloftes nie, maar wat werksaam in hulle lewens ingryp.
> Hoewel geweldige dinge aan die kinders toegesê is en daar iets met hulle in die doop gebeur, kan nooit gekonkludeer word dat almal reeds wedergebore is nie. Ook die leer van die veronderstelde wedergeboorte, waarin die weergeboorte van die bondeling veronderstel word totdat die teendeel blyk, kan nie aanvaar word nie. Die doop bewerk nie outomaties die wedergeboorte nie, maar stel die dopeling in die sfeer van die wederbarende genade van God.
> Die doop is die magtige aanspreekpunt van die gedoopte om ag te gee op God se beloftes, op sy werk met die dopeling. Die verbondskinders kan aangespreek word op hulle doop, hulle kan opgeroep word om hulle doop te aanvaar en daaruit te lewe; op hulle doop kan by God gepleit word om hulle te bewaar en tot 'n lewende geloof te laat kom.
>
> Ten opsigte van verbondskinders is daar twee ewe groot dwalinge, wat afgewys moet word:
> Ten eerste die eensydigheid dat vergeet word wat God aan hierdie kinders gedoen het en dat Hy Homself reeds deur die doop met hulle verbind het. Dan word met hierdie kinders gewerk asof hulle heidene

> is. Dit is 'n vreeslike kwaad en miskenning.
>
> Ten tweede is daar die ander eensydigheid en dwaling om alle verbondskinders as wedergeborenes te beskou en dat nagelaat word om hulle op te roep tot geloof en bekering juis op grond van die verbond.
>
> (Barnard 1989:7,8)

Ook Berkhof (1985:417,418) sien die appèl van die doop in hierdie verband: "Terwijl bekering hier vooral aan het begin staat, wordt ze in MS 5, 2, III, 2 heel binnenkerkelijk als continu antwoord op de doopgenade, als 'Wieder-Zukehr' behandeld".[118]

2.4 Die doop as handeling van gehoorsaamheid

Hierdie gedeelte handel oor die doop as handeling wat volg op die mens se bekering. Dit word ook genoem die grootdoop, bekeringsdoop.

2.4.1 Die eenvoud van die bekeringsdoopstandpunt

Die uitgangspunt van die meeste eksponente van die bekeringsdoop berus op twee sake:

a. Dit is ‘n handeling wat volg op bekering, en is daarom aan ‘n chronologiese volgorde onderworpe.
b. Slegs volwassenes kan ‘n besluit neem om hulle te bekeer. Daarom volg dit logies dat slegs volwassenes gedoop kan word.

James meen dat daar ‘n patroon in die doopgebeure in die Nuwe Testament is, wat vas verloop:

---

118 König (1986:10) wys daarop dat die vroeë kerk ‘n “hoë” betekenis van die doop gehuldig het. “Dit sal baie gou duidelik word dat die vroeë christene ‘n geweldige hoë waardering van die doop gehad het, vèèl hoër as die meeste Protestantse kerke. In die Nuwe Testament is die doop veel meer as ‘n teken of ‘n simbool. Die uitsprake van die doop het trouens nie soseer ‘n *verwysende* karakter nie, as ‘n *gebeurtenis*karakter: “Daar staan byvoorbeeld nie dat die doop ‘n teken is van ons vereiniging met Christus of ‘n *simbool* van die afwassing van sonde nie. Daar staan ook nie dat die doop *heenwys* na ons insluiting in die gemeente of ons inlywing in die verbond nie. Wat daar wel oor en oor staan, is dat ons deur die doop met Christus verenig is, deur die doop saam met Christus gekruisig en opgewek is, deur die doop in die liggaam van Christus ingelyf is en dat die doop ons sondes afwas…

“Die meeste Protestantse kerke het teruggedeins vir hierdie “hoë” uitsprake. Hulle is in hul huiwering gesterk deur veral die Katolieke en die Anglikaanse tradisies wat tereg hierdie hoë doopbetekenis aanvaar het, maar die indruk geskep het dat dat die doop op sigself hierdie betekenis het, so asof die doop ‘n geïsoleerde daad is wat los is van die geloof en die heilswerk van Christus wat die heil meedeel. “Die doop red vanself” (*ex opere operato*) is dan ook ‘n bekende uitspraak waarteen die Protestante in die verlede beswaar gemaak het – en tereg ook!” .

> John preached repentance and baptised those who confessed their sins and sought God's forgiveness. In fact, John rejected the Pharisees and the Saducees who came to him to be baptised (vv.7-8) because he did not believe their repentance was genuine – evidenced by their lack of fruit. These religious leaders had the right family background – 'We have Abraham for our father' (v. 10) – but John was unimpressed. Baptism was not based on who your parents were, but on personal repentance from sin.
>
> (James 2001:2)

Hierdie patroon kom ook tot uiting, nie net by Johannes die Doper nie, maar ook Matteus 28 en Handelinge 2: "It is so simple; John the Baptist called for repentance and baptism. Jesus says: 'Make disciples and baptize them', in that order. The same hold true for Acts chapter 2: 'Repent and be baptized'. It is that simple" (James 2001:2).

2.4.2 Karl Barth

Karl Barth is sekerlik een van die mees welombekende gereformeerde teoloë van die twintigste eeu. Hy word in belangrikheid soms in die geselskap van Martin Luther en Thomas van Aquino genoem, selfs vanuit die Rooms-Katolieke Kerk.

> Sedert 1940 het ook Karl Barth se bestryding van die kinderdoop tot nuwe en voortgesette kritiek aanleiding gegee. Die belangrikste besware van Karl Barth is die volgende: 1) Die kinderdoop kan nie eksegeties gefundeer word nie. 2) Die doop volg op die hoor en die aanvaarding van die evangelie. By die kind is daar geen erkenning van sonde, belydenis van geloof of 'n begeerte om tot die kerk van Christus toe te tree nie. 3) Die Ou-Testamentiese verbond met die besnydenis behoort tot 'n fase van natuurlike opvolging van geslagte wat in diens staan van die komende Messias. Met Sy koms het die situasie prinsipieel verander. Die natuurlike verwekking kan nie meer in berekening gebring word nie, want nou word mense deur wedergeboorte tot kinders van God. Die vraag waarom die kinderdoop dan tog aanvaar en toegepas word, beantwoord Barth met behulp van die ideaal van 'n volkskerk. Binne 'n gemeenskap waarin alles verchristelik is (*corpus Christianum*) wil ook die kerk steun op natuurlike gesins- en volksbande en meen daarom dat ook kinders die reg het op die doop.
>
> (Heyns 1978:344)

Barth (1961:57) het in wese 'n probleem met die verbondsdoop dat die verbond nie 'n fisiese oorerflikheid kan wees nie en daarom kan die geloofsgemeenskap ook nie die doop as 'n sodanige insluiting by die doop kan aanvaar nie. "The people or Church

of the covenant is not identical with the whole race". Die geloofsgemeenskap is altyd geestelik. Hy meen ook dat Bullinger hierdie selfde voorbehoude aangaande die verbond het. Hy meen daarom dat die kinderdoop nie 'n goeie basis het nie:

> The scheme was not altogether satisfactory as a basis for infant baptism, but in its actual content it stood for something which cannot be surrendered, the character of the covenant as the true light which lighteth every man (Jn.1:9) and for which, therefore, every man is claimed.
>
> (Barth 1961:57)

Barth (1961:58) het 'n probleem daarmee dat die verbond vir hom 'n mate van 'n alternatiewe uitverkiesing inhou en hy kan homslef nie daarmee vereenselwig nie.

2.4.3 P.F Möller

Volgens König (1986:259) is die mees vooraanstaande eksponent van die bekeringsdoop F.P. Möller. Daarom fokus ons primêr op sy siening van die doop.[119]

Möller behandel grootliks in die boek die gereformeerde siening van die doop, en sy weerlegging van die argumente t.o.v. die verbondsdoop, of wat hy feitlik deurgaans die "suigelingsdoop" noem. Dit kom voor asof hy die "gehoorsaamheidsdoop" veronderstel, maar nie die argumente daarvòòr duidelik stel nie. Tog kan die leser die gedagtegang uiteindelik volg.

Möller (1970:1) stel dit pertinent dat die doop 'n instelling en opdrag van Christus is. Möller verklaar dat die woord βαπτιζώ (*baptizo), onderdompel* beteken:[120]

> 'Doop' is die Afrikaanse vertaling van die Griekse woord *baptizo* wat letterlik beteken: indompel, insteek, of geheel-en-al insluit. So word die woord in die Griekse letterkunde gebruik en dit is die betekenis wat die Griekse woordeboeke gee.
>
> (Möller 1970:3)

Möller stel ook 'n radikale breuk tussen die besnydenis in die Ou Testament en die doop.

---

119 König (1986) spreek hom uit teen die negatiewe manier van Möller se dialog met ander: "Möller se boek het 'n baie sterk polemiese karakter – veel sterker as enige van die ander drie gespreksgenote. Hy laat hom dikwels in 'n bespreking in met teoloë en predikante wat nie net swak argumente vir die kinderdoop gebruik nie, mar nog swakker smaak openbaar in hulle algemene gesindheid en selfs in hulle krasse aantygings teen groepe wat die kinderdoop verwerp"(:259).

120 "Oor die verband tussen besprinkeling, bloed en siel reageer Möller ook skerp negatief, maar kom tog later tot ander gevolgtrekkings" (König 1986:160) .

> Die sakramente is nie net uiterlike handelinge of seëls nie, maar ook heilige handelinge. 'n Sakrament kan gesien word as 'n heilige drama, 'n gebeure waarin die gelowige meelewend deel het, en waarin ons glo dat God, deur sy Gees, Homself aan die gelowige openbaar.
>
> Hierin is dit anders, as byvoorbeeld die besnydenis, wat 'n uiterlike teken is, 'n sigbare aanduiding of merk van 'n verbondsbelofte. Dit is 'n teken of merk wat aan die liggaam van die manlike Hebreeuse suigeling aangebring word, sonder dat hy self bewus is wat met hom gebeur en wat die betekenis daarvan is. En dit maak ook nie saak as hy nie weet nie en nie verstaan nie; dit is soos 'n merkteken aan 'n lammetjie - iets wat die lammetjie self nie verstaan nie, maar wat betekenis het vir die waaraan hy behoort. So is die besnydenis 'n blywende merk en 'n voortdurende herinnering vir die seun (wanneer hy sy verstand gekry het en daaromtrent onderrig is) en almal wat daarby belang het, dat hy deel is van 'n volk wat onder 'n verbond van God staan.
>
> In hierdie sin is die sakramente egter geen tekens nie. Daar is in die verband met die nagmaal en die doop geen merk of blywende sigbare teken wat die mens met hom saamdra nie.
>
> (Möller 1970:14,15)

Die verbondsdoop is daarom vir hom nie 'n sakrament nie:

> Maar dan moet ons ook dadelik byvoeg dat 'n sakrament veel meer is as die afbeelding van iets, meer as 'n sogenaamde uiterlike teken wat ons kan sien. Dit is veral ook 'n heilige *handeling* 'n (sic) 'n heilige *gebeure* waardeur die gelowige sy vereenselwiging met Christus betuig en waardeur God Hom kennelik aan die gelowige openbaar. Dit is ie bloot 'n uiterlike teken wat vir ons gegee is om ons aan sekere heilsfeite te herinner nie, maar dit is ook 'n *middel* waardeur die gelowige bid, glo, dank, homself toewygehoorsaamheid aan God betoon, met God gemeenskap het, ens.
>
> (Möller 1970:4).

Möller (1970:15) sluit dan ook die kinders direk by die doop uit.

> As persone eers dissipels van Jesus Christus moet wees om gedoop te kan word, dan is klein kindertjies van die doop uitgesluit omdat hulle uiteraard nie tot geloof en bekering kan kom nie. Die klein kindertjies kan tog nie sò 'n besluit neem nie.
>
> (Möller 1970:15)

In sy hoofstuk oor die doop en verbond, meen Möller dat die verbond in sy wese slegs monopleuries is.

> Wanneer ons spesifiek by die verbond tussen God en die mense kom, dan is dit monopleuries van aard, omdat hier nie sprake kan wees van twee gelyke partye nie (God is oppermagtig en die mens daarenteen is nietig en doemwaardig) By so 'n verbond, maak God, aan die een kant, sekere beloftes aan die mens, en aan die ander kant, dra Hy aan die mens sekere insettinge en eise op.
>
> (Möller 1970:38)

Möller (1970:14) meen ook dat al die verbonde op Christus wys: "Die verbonde wat God met die mens aangegaan het, is almal met die oog op Jesus".

Hy meen dat die voorwaarde vir doop 'n belydenis is:

> In die Heilige Skrif vind ons die volgende oor die doop: jy gaan self om gedoop te word, en word nie buite jou wil en kennis daarheen gedra nie (Hand 8:36), daar word vooraf 'n geloofsbelydenis van die dopeling geëis (Hand 8:37), dit is die stap waardeur die mens vir God te kenne gee dat hy die raad van God vir hom eerbiedig Luk 7:30), 'n vereenselwiging met Christus in sy dood, begrafnis en opstanding (Rom. 6:4), 'n uitdrukking van geloof dat jy die evangelie wat aan jou verkondig is, aangeneem het (Hand. 2:41, 8:18), 'n bede tot God (1Pet. 3:21), die aanvaarding van die afwasssing van jou sondes (Hand 22: 16), ens.
>
> (Möller 1970:15)

Hierdie belydenis is 'n voorwaarde vir die doop en is altyd tot geloof in Christus gerig. "…Christus, die Verlosser van die wêreld, alhoewel dit nie altyd in soveel woorde gesê word nie" (Möller 1970:38).

Uiteraard kan klein kindertjies nie genoegsaam verantwoordelik wees vir 'n wilsbesluit nie, en daarom kan hulle nie tot bekering kom nie. Die doop, wat 'n uiterlike teken van die bekering is, kan daarom nie aan hulle gebring word nie. Hierdie eenvoudige verklaring van die doop kry ons by etlike eksponente van die bekeringsdoop. Daarom is die meeste van die boeke wat hieroor handel dikwels baie kort en bondig. So, byvoorbeeld, is die doop in 'n enkele bladsy vervat in die leerstellings van die

Apostoliese Geloofsending. James se Infant Baptism or believer's Baptism 'n skrale elf bladsye. Sartelle (1985:23) meen dat die rede daarvoor is dat die bekeringsdoopteologie op 'n oorvereenvoudiging van die Skrifgedeeltes berus.[121] Daarom is dit na hulle mening nie nodig om 'n diepere studie oor die doop te voer nie (Möller 1970:24).

2.5 Die doopsiening van die Rooms-Katolieke kerk

Die Rooms-Katolieke Kerk aanvaar sewe sakramente. Hierdie sakramente omvat die hele lewe van die Christen.

> **1210** Christ instituted the sacraments of the new law. There are seven:Baptism, Confirmation (or chrismation), the Eucharist, Penance, the Anointing of the sick, Holy orders and Matrimony. The sacraments touch all the stages and all the oimportant moments of Christian life: they give birth and increase, healing and mission to the christians's life of faith. There is thus a certain resemblance between the stages of natural life and the stages of spiritual life.
>
> (Rooms-Katolieke Kerk 1994:341)

Hierdie sakramente is onlosmaaklik deel van die Christen se totale lewe en vervat sy hele geestelike bestaan. Dit vorm 'n organiese geheel waar elke sakrament deel vorm van 'n bepaalde aspek van sy lewe. Elke sakrament het sy eie bepaalde plek. Die eucharisti (nagmaal) het egter sy eie, primêre plek.

> The sacraments form an organic whole in which each particular sacrament Ihas its own vital place. In this organic whole, the Eucharist occupies a unique place as the 'Sacrament of sacraments': 'all the other sacraments are ordered to it as to their end'.
>
> (Rooms-Katolieke Kerk 1994:341)

Drie van hierdie sewe sakramente, die doop, die konfirmasie en die nagmaal, lê die basis van die hele lewe van die gewone christen.

121 Sartelle (1985:23,24) meen ook dat die meeste groot-doopteoloë baie fundamentalisties met die Bybel omgaan. Hulle wil hulle dikwels nie inlaat by enige eksegetiese of dogmatiese prosesse nie. Hulle bly dikwels volstaan met 'n onverbiddelikke uitspraak: "The Bible says it, I believe it, that settles it", sonder om dieper in die betekenis te delf. Hierdie patroon herhaal hom in 'n groot mate ook in ander dogmatiese ondersoeke.

> 'The sharing in the divine nature given to men through the grace of Christ bears a certain likeness to the origin, development, and nourishment of natural life. The faithful are born anew by Baptism, strenghtened by the sacrament of Confirmation, and receive in the Eucharist the food of eternal life. By means of these sacraments of Christian initiation, they thus receive in increasing measure the treasure of the divine life and advance toward the perfection of charity'.
>
> (Rooms-Katolieke Kerk 1994:342)

Die wese van die doop is dat dit die mens die weergeboorte gee.

> **1213** Holy Baptism is the basis of the whole Christian life, and gateway to life in the Spirit (*vitae spiritualis ianua*) and the door which gives access to the other sacraments. Through baptism we are freed from sin and reborn as sons of God; we become members of Christ, are incorporated into the Church and made sharers in her mission: 'Baptism is the sacrament of regeneration through water in the world'.
>
> (Rooms-Katolieke Kerk 1994:342)

Die doop as die weergeboorte vind volgens hulle sy beslag in Johannes 3:5 en Titus 3:5.

> **"1215** This sacrament is also called '*the washing of regeneration and renewal by the Holy Spirit,'* for it signifies and actually brings about the birth of water and the Spirit without which no one 'can enter the kingdom of God' . *Titus 3:5; Jn 3:5"* (:342).[122]

Hierin lê, na my mening, die wese van die doop, maar ook die totale verlossingsleer van die Rooms-Katolieke Kerk. Die mens word as baba nie net in die verbond ingelyf, soos in die gereformeerde leer nie, maar word onherroepelik weergebore en ingelyf in die kerk, in die Heilige Gees en in Christus. Hy word dus sonder enige bewustelike aanvaarding van Christus as verlosser, buite homself, gered. In hierdie redding is daar dus geen oproep tot geloof of bekering nie. Die aflegging van belydenis van geloof is nie 'n vereiste in soverre dit oor die redding gaan nie, dis bloot 'n voltooiïng van die inisiasie. Die doop is genoegsaam en effektief vir die redding van die mens

122 Die verklaring van hierdie twee Skrifgedeeltes is uiteraard nie so eenvoudig as wat die aanhaling hier voorgee nie. Word daar werklik in Joh. 3: 5 en Tit. 3: 5 na die doop verwys? Groenewald (1977:187) meen dat die gedeelte in titus inderdaad daarna verwys "Met 'bad' of 'wassing' word hier na die doop verwys as die middel waardeur die redding hom voltrek. By die doop vind die oorgang plaas uit die ou lewe van sonde na die nuwe lewe van kindskap van God, omdat God by daaardie gebeurtenis op 'n besondere manier deur die Heilige Gees met die gelowige handel om hom 'n deel te gee aan die heil wat deur Christus gebring is". Oor Joh. 3:5 sê Hendriksen (1954:134): "The key to the interpretation of these words are found in 1:22, where *water* and *Spirit* are found side by side, in connection with baptism. The evident meaning, therefore, is this: being baptized with water is not enough". In Joh 1:22 is daar geen verwysing na die doop nie, maar wel in 1:*33*.

(Rooms-Katolieke Kerk 1994:364).

Die doop staan dus in die sentrum van die verlossing van die mens. Dit is nie 'n periferiese saak nie.

> **1257** The Lord himself affirms that Baptism is necessary for salvation. He also command his disciples to proclaim the Gospel to all nations and to baptize them. Baptism is necessary for salvation for those to whom the Gospel has been proclaimed and who have had the possibility of asking for this sacrament. The Church does not know of any means other than baptism that assures entry into eternal beatitude; this is why she takes care not to neglect the mission she has received from the Lord to see that all who can be baptized are "reborn of water and the Spirit." God *has bound salvation to the sacrament of Baptism, but he himself* (sic) *is not bound by his sacraments.*
>
> (Rooms-Katolieke Kerk 1994:352)

Uit die praktyk van die doophandeling word die intensiteit van die betekenis duidelik.

> **1238** The *baptismal water* is consecrated by a prayer of epiclesis (either at this moment or at the Easter Vigil). The Church asks God that through his Son the power of the Holy Spirit may be sent upon the water, so that those who will be baptized in it may be "born of water and the Spirit".
>
> (Rooms-Katolieke Kerk 1994:348)

Bekering word omvat in die sakrament van die boetedoening:

> It is called the *sacrament of conversion* because it makes sacramentally present Jesus' call to conversion, the first step in returning to the Father from whom one has strayed in sin.
> It is called the s*acrament of Penance,* since it consecrates the Christian sinner's personal alnd eccesial steps of conversion, penance, and satisfaction.
>
> (Rooms-Katolieke Kerk 1994:397)

Bekering is dus bloot 'n terugkeer tot die Vader en nie 'n vereiste tot aanvanklike verlossing nie. Waar daar wel sprake van bekering by die ongelowige (en dus ongedoopte) is, word hy bekeer deur hom te laat doop (Rooms-Katolieke Kerk 1994:398).[123]

123 Die ironie is dat hierdie selfde teorie by Dawid Serfontein realiseer. Vir hom is die doop die manier waarop 'n mens jou bekeer (sien vorige paragraaf). Die bekering is vir hom inderdaad nodig om gered te word. Alhoewel die volwassene hom laat doop, om tot bekering te kom, is dit uiteindelik die daad

Uiteindelik is bekering dus nie 'n daad wat uit die mens se hart kom om jou in Christus se verlossingswerk te laat deel nie, maar dit is 'n sakrament wat jou net na die binnewese van die kerk laat terugkeer (Rooms-Katolieke Kerk 1994:397).

So, met ander woorde, die mens word onherroepelik gered by sy doop en die ontvang reeds daar die weergeboorte.[124]

Die doop is geloof. "Baptism is the sacrament of faith" (Rooms-Katolieke Kerk 1994:351).[125]

Deur die doop word 'n mens se sonde vir eens en altyd vergeef. Dit is dus nie nodig om ooit weer te twyfel aan jou saligheid nie. Daar is dus nie 'n oproep om volharding in geloof nie.

> **1262** The different effects of baptism are signified by the perceptible elements of the sacramental rite. Immersion in water symbolizes not only death and purification, but also regeneration and renewal. Thus the two principal effects are purification from sins and new birth in Christ.
>
> **1263** By baptism *all sins* are forgiven, original sin, and personal sins, as well aas all punishment from sin. In those who have been reborn nothing remains that would impede their entry into the kingdom of God, neither Adam's sin, nor personal sin, nor the consequences of sin, the gravest of which is seperation from God.
>
> (Rooms-Katolieke Kerk 1994:353)

'n Verdere kenmerk van die doop is dat dit die dopeling onlosmaaklik deel van die kerk maak. Hierdie kerk is die verbondsvolk van die Nuwe Verbond.

---

waardeur jy gered word.

124 Hierdie siening het, myns insien, nie wesenlik verander in die gereformeerde leer nie. "Hy toon ons daarmee dat, soos water die vuilheid van die liggaaam afwas as dit oor ons uitgegiet word, en soos die water op die liggaam van die dopeling gesien word wanneer dit daarop gesprinkel word, so bewerkstellig die bloed van christus deur die Heilige Gees dieselfde inwendig in die siel: dit besprinkel die siel en reinig dit van sy sondes en laat ons wat kinders van die toorn is, as kinders van God weergebore word" (Nederlandse Geloofsbelydenis Artikel 34).

125 Die moderne neiging in die NG Kerk om die doop te herdenk by 'n "doopviering" is nie 'n nuwe gedagte, soos sommige meen nie. Dit is wesenlik deel van die Rooms-Katolieke doop."**1254** For all the baptized, children or adults, faith must grow *after* Baptism. For this reason the Church celebrates each year at the Easter Vigil the renewal of baptismal promises. Preparation fo Baptism leads only to the threshold od new life. Baptism is the source of that new life in Christ from which the entire Christian life springs forth " (Rooms-Katolieke Kerk 1994:351).

> **1267** Baptism makes us members of the Body of Christ: 'Therefore ...we are members one of another.' Baptism incorporates us *into the Church*. From the baptismal fonts is born the one People of God of the New Covenant, which transcends all natural or human limits of nations, cultures, races, and sexes: 'For by one Spirit we were all baptized into one body'.
>
> (Rooms-Katolieke Kerk 1994:354)

Die doop merk die dopeling met 'n onuitwisbare merkteken. Daarom mag mag die doop nie herhaal word nie.[126]

> **1272** Incorporated into Christ by baptism, the person baptized is configured to Christ. Baptism seals the Christian with the indelible mak (*character*) of his belonging to Christ. No sin can erase this mark, even if sin prevents Baptism from bearing fruits of salvation. Given once for all, Baptism cannot be repeated.[127]
>
> (Rooms-Katolieke Kerk 1994:356)

Dit blyk dus dat die sakramente vir die Rooms-Katolieke Kerk 'n holisme vorm wat die mens se totale lewe omvat, vanaf sy geboorte tot met sy sterwe. Hy word deur elke fase van sy lewe deur een of ander van die sewe sakramente voorgeskryf. Die doop is 'n sakrament waardeur die dopeling nie net in die verbond ingestel word nie, maar die dopeling word daardeur weergebore.[128] Geloof en bekering het as antwoord op die doop geen heilswaarde nie. Die mens se verantwoordelikheid word dus voortdurend vervang deur die een of ander sakrament of ritueel.[129]

---

126 Hierdie beginsel van 'n onverbreekbare en onvernietigbare verbond is in wese in die totale leer van die Rooms-Katolieke Kerk sigbaar. Die huwelik is daarom ook deel hiervan. Dit is 'n verbond wat in die hemel beseël is en is daarom ewig. Selfs egskeiding kan dit nie nietig verklaar nie. As twee persone eers in die sakrament van die huwelik verbind is, is hulle onlosmaaklik getroud. Dit blyk die rede te wees dat egskeiding vir die RKK ondenkbaar is. Selfs na 'n egskeiding is die man en vrou steeds in 'n huweliksverbond verenig en daarom is enige huwelik na 'n egskeiding 'n vorm van bi- of poligamie (Rooms-Katolieke Kerk 1994:450-451).

127 Die NGB se bewoording verskil van hierdie siening, maar die strekking daarvan is feitlik dieselfde.

"Ons glo daarom dat iemand wat tot die ewige lewe wil kom, slegs een maal gedoop moet word, sonder om dit ooit te herhaal, want ons kan tog nie twee maal gebore word nie" (Nederlandse Geloofsbelydenis Artikel 34).

128 Gardner (1965:8) stel dit baie saaklik " 'Wie ookal sou ontken dat die skuld van die oorspronklike sonde vergewe is deur die genade van onse Here Jesus Christus, geskenk deur die doop, of sou bevestig dat dit waarin die sonde waarlik en behoorlik bestaan, nie volkome ontwortel is, maar slegs afgesny is en nie toegereken word nie, laat hom vervloek wees' *Konsilie van Trente* Sess. 5, Can 5".

En verder: " 'Die doop verskaf die eerste heiligende genade waardeur die oorspronklike sonde kwytgeskeld word, en ook enige werkilke sonde as daar is'. Pous Pius X, *Compendium* p. 68" (Gardner 1965:8).

129 Heyns (1978:217) wys daarop dat die gereformeerde doopsiening heeltemal van hierdie siening

Daar is uiteindelik nie regtig sprake van genade nie. Die dopeling word gered op grond van die mag en die mandaat van die kerk.[130]

verskil:
"Die seëninge wat Christus verwerf het, word nie outomaties (*ex opere operato*) deel van 'n mens omdat dit die seëninge van die verbond is nie".

130 Gardner (1965:9) meen dat die Konsilie van Trente hom ondubbelsinnig hieroor uitspreek: "'Wie ookal sou verklaar dat die mens geregverdig word uitsluitlikdeur die toerekening van die geregtigheid van Christus, of die vergifnis van sonde, met die utsluiting van die genade en barmhartigheid wat in hulle harte uitgestort is, em met hulle saamhang; of dat die genade waardeur ons geregverdig word slegs die begunstiging van God is, laat hom vervloek wees. As enigiemand sê dat 'n mens vrygespreek is van sonde en geregverdig is omdat hy vir seker glo dat hy vrygespreek en geregverdig is, … laat hom vervloek wees' – *Konsilie van Trente*, Sess. VI Kan. 12".

3 DIE DEKONSTRUKSIE VAN DIE ONDERSKEIE DOOPTEORIë

3.1 Inleiding

Om die omvang en die diepte van elke doopteorie werklik te verstaan is dit onodig om te besin oor die wese en die kern van sodanige teorie. ‘n Oppervlakkige lees van enige beskouing kan maklik lei tot waninterpretasie of ‘n skeeftrek van die bewese inhoud.

Daar is uiteraard verskei maniere vanwaar die leser ‘n ander se siening kan ondersoek.[131] Die filosofie is inderdaad reeds vir dekades, indien nie eeue nie, besig om metodes te bepaal om die wesenlike inhoud van ‘n dokument te bepaal.[132] Myns insiens bied die filosoof Jacques Derrida ‘n nuwe, insiggewende metode en ek wil dit grootliks gebruik ten einde die onderskeie doopteorieë te dekonstrueer.

3.2 Jacques Derrida

3.2.1 Inleiding

Gedurende die twintigste eeu was daar ‘n enorme ontwikkeling, nie slegs in die akkumilasie van beskikbare kennis nie, maar ook in die denkproses(wyse) van die Westerling. Tussen die filosowe soos Wittgenstein, Niezsche, Hegel, Heidegger, en Sartrè (wat hy lees en aanhaal), staan Derrida alleen in sy filosofie van dekonstruksie. As modernetydse filosoof (1930-2004) het hy op sy vakgebied ‘n belangrike bydrae gelewer. Hy het baie aanvegbare stellings gemaak, en was nie altyd gewild onder al sy eweknieë nie. Sommige het selfs gemeen hy skryf sodanig dubbelsinnig, dat hy nie reg verstaan kan word nie. Indien hulle hierdie ongemaklikheid verwoord, is sy verweer dat hulle nie die vermoë het om hom te begryp nie.

3.2.2 Sy filosofie

Derrida beskryf die teks as ‘n geweefde entiteit. Die teks is ‘n holistiese, aanmekaargeweefde eenheid.

> Why does text come to mean the same as book? The word comes from the Latin *texere* which means ‘to weave’. And ‘text’ still has that meaning for us. We says textile, which is ‘woven’ or ‘capable of being

131 “Wittgenstein, Hegel, Nietsze, Heidegger, Kierkegaard, is maar enkele voorbeelde van moderne filosowe in die nuwe wending om die taal en die taalverwante begripsfilosofie duidelik te stel” (De Beer 1996: 342).

132 Vgl. De Beer (1996:334).

> woven' or, as a noun, 'a woven fabric', a textile. So, when we use the word 'texture', we mean one of a number of things: 'something woven', of 'a web'; we might mean a certain manner of weaving ... or, finally, it could mean the quality conveyed to the senses by woven fabrics... Clearly, the use of the word 'text' to describe a book is possible on the model of weaving, which, we might assume is appropriate to a certain way of thinking about books, about the way they have been put together, about the way writing is woven into text from the material or the fabric of our language.
>
> (Wolfreys 1998:1)

Die teks is 'n weergawe van die gebeure. "The best text would be the one that conveyed the most accurate impressions of these things" (Wolfreys:1998:1).

Hy meen dat die beste teks uiteraard die een is wat die akkuraatheid van die gebeure beskryf. Hierdie akkuraatheid is egter ook slegs 'n akkurate indruk van die gebeure. Die probleem lê egter ook daarby dat die akkurate indruk nie noodwendig die regte indruk, die ware indruk sou wees nie en kan daarom misleidend wees (Wolfreys 1998:1).

Hy breek van die konvensionele denke weg:

> According to this historical prejudice: *the text is on the outside, the truth of things is hidden away on the inside.* However, according to the same logic, the *truth* of things only remains hidden *inside* beacuse it is essentially *outside* the text, in some far off yonder. Once again we are bound by the rhetorical distinction between the emperical (the text) and the transcendental (its meaning and truth). This of course, does not fit the facts.
>
> (Wolfreys 1998:2)

Hy meen dat die grense van denke rondom die teks verbeed en selfs verwyder moet word:

> Deconstruction shakes up a concept like *text* in a way that provokes questions about **the borders, the frontiers, the edges, or the limits** that have been drawn to mark out its place in the history of concepts. Meanings take on their identity, they come to each other, defining terms by their differences. So deconstructive reading begins by asking: 'What are the borders? What are the limits? And how do they come about?' This is the question that Jacques Derrida asks in his article 'Living on/Borderlines'. What are the borderlines of the text? How do they come about?
>
> (Wolfreys 1998:2)

Die dekonstruktiewe leeshandeling word as 'n strategie oorweeg wat denkweë ondersoek. Derrida lê op die volgende klem:

*Die tekstualiteit van die teks lê nie in 'n waarneembare of navorsbare punt binne die tekstualitiet van die teks nie, maar die kernpunt lê buite die struktuur.

> All notions of structure have a centre – a point of presence, as Derrida puts it – a place where the structure originates. Thus any organized thing must have a point that can be regarded as its centre, and which limits its *play* that structures may be subjected to. With a text any number of possible readings, based upon the substitutions that the language of literature paricularly suggest, can be limited and ualified by the notion of its centre. Typical concepts of centre in literary criticism, fo instance, would include the **author**, the **historical context**, the **reader**, the **ideology** of a **political economy**, each of which provide a ground outside the text for limiting interpretation. The centre in each case is unique. It is a place where substitutions are no longer possible and in fact it escapes structurality (i.e. the author of the text is outside the structure of the text itself). So the centre is not in the centre. The centre is outside the structure. This is why the coherence of structure is contradictory. Or rests upon a paradox.
>
> (Wolfreys 1998:6)

*Die identiteit van die teks is dieselfde, maar ook verskillend. Dit verwys, verskil, maar verander ook nie.

> The easiest way into understanding of différance is (paradoxically) through the concept of the same. The notion of the same concerns a problem with identity, ideality and concept [...] The law can be outlined as follows: if there is repetition there is sameness, and there is only repetition if it is the same, but the repetition on the same can never be identical.[133] This dissosiation of the same from itself is the principle that governs the identity of the idea (its ideality and invisibility). The idea must be able to be repeated in order for it to always be the same idea. But the principle and the medium of this dissociation and repetition of the same just is writing... So the same in Derrida is a combination of identity and difference governed by a simultaneous repeatability and differentiality.
>
> (Wolfreys 1998:13)

Die term "différance" is 'n woord wat Derrida self gemaak het uit twee woorde, naamlik

133 Hier gebruik hy die voorbeeld van 'n ballerina wat pirouette. Die een beweging volg (repeteer) op die ander, maar is dieselfde en tog verskil dit (Derrida 1981:243).

"difference" en "defer". Hy spel dit ook met opset verkeerd, met die tweede "e" wat vervang word met 'n "a". In Frans is die uitspraak van die woorde dieselfde. Daarmee gee hy 'n weergawe wat uniek aan homself is.

> So we can say that *Différance* is the word that Derrida coins to describe and perform the way in which any single meaning of a concept or text arises only by the effacement of other possible meanings, which are themselves only deferred, left over, for their possible activaion in other contexts.
>
> (Wolfreys 1998:14)

*Die posisie van die outeur verskuif van agter die teks uit en is nie meer belangrik nie.

> Hoe kan die probleem van die teks se outeur vanuit die gesigspunt van die metodologie van interpretasie gestel word/ Vir die romantiese hermeneutiek is die outeur die houer of die bewaarder van sin, byna die bevrugter of verwekker daarvan. Interpretasie is wesenlik 'n produktiewe handeling: Die wording van die werk moet herverwesenlik word deur 'n sootgelyke interpretasie. Hierdie romantiese opvatting van inerpretasie is verbonde aan die teorie van die teks as ekspressie. Die vraag na die outeur is onskeibaar van die van die oorspronlike bestemming: Tot watter mate is dit nodig om terug te keer na die oorspronklike outeur en die oorspronklike bestemming ten einde 'n teks te verstaan?
>
> Derrida het sekere redes waarom hy die outeur wantrou... indien die outeur, volgens Derrida, agter die teks verdwyn, is dit nie omdat hy uitgewis word in die naam van die boodskap wat hy lewer nie, maar omdat daar nie meer 'n wyse is om hom te onderskei van die teks wat hy skrywe en wat nie deur hom oorheers word nie.
>
> (De Beer 2005:7)

*Verwysing as 'n probleemarea word sinloos. Die ontleding van die teks word oneindig kompleks en die moontlike verklarings ad infintum.

> Die afwysing van die referensie is duidelik onversoenbaar met die hermeneutiese woordeskat van manifestasie: dit waarop die teks volgen die hermeneutiek wys, is altyd 'n sin, en boonop 'n teenwoordige sin. Die referensie stel 'n waarheid, of 'n wêreld, of 'n god teenwoordig. Die teks praat nie van homself nie, maar van iets anders. Die struktuur van die verwysing binne die hermeneutiek is wesenlik representatief. Volgens Derrida representeer die referensie nie meer nie, dit illustreer eenvoudig. Hierdie teenstelling tussen representasie en illustrasie moet verdiep word.

(De Beer 2005:9)

*Die herinterpretasie van interpretasie is gerig op die geprejudiseerde dissimulasie van die struktuur van die teks self. Dit word 'n onoplosbare doolhof van die denke wat die denke self uitdaag en na niks heenwys nie. Die teks bestaan nie inherent nie. Dit bestaan net in en sover dit geïnterpreteer word.

> Volgens die hermeneutiese interpretasie van hierdie verhouding is dit noodsaaklik om terug te keer na die term "behoort" soos tevore gedefinieer. Die hermeneutiese behoort is onskeidbaar van die privilegie van luister. Om te lees is allereers om die teks te hoor. Dit is slegs moontlik wanneer die teks self as 'n virtuele diskoers gesien word. Hiermee kom die fonosentristiese gedagte duidelik na vore. Die lesing is passief; die leser gee die woord aan die teks. Die sin van die teks bestaan op geen ander manier nie as in die operasie van die interpretasie. In hierdie komplekse verhouding van die sgenaamde hermeneutiese sirkel is die terme 'behoort" – "toepassing" - "toeeiening" – "selfbegrip" sentraal. Hierdie produksie van sin verloop nie sonder eksplisiete verwysing na die subjek van interpretasie nie.

(De Beer 2005:9)

"Dekonstruksie" by Derrida beteken nie dieselfde as "verwoes" nie. Alhoewel die woord klink asof dit die teenoorgestelde van "konstruksie" kan beteken, is dit nie Derrida se bedoeling nie. Met "dekonstruksie" bedoel hy eerder dat geen konstruksie "ideaal" of "perfek" kan wees nie.

> Like all Derrida's terms is has two mutually exclusive (and contradictory) meanings: to destroy/construct. Deconstruction does intuitively sound like a form of destruction, or taking apart, perhaps, of undoing some construction... Deconstruction actuallly names the impossibility of setting up "perfect" or "ideal" structures... Deconstruction does indicate a certain amount of what Derrida calls "de-sedimetation", which would imply undoing the work of sedimentation, the consolidation which occurs with systems of thought. But this is not simply with the aim of destroying the systems or ensembles in question. Rather deconstruction implies reconstituting them according to the conditions (previously made mysterious) of their institution.

(De Beer 2005:21)

*Oordadigheid en skryf.
Derrida meen dat daar meer in die neerskryf van 'n gedagte is, as wat die gedagte oorspronklik self bevat (Derrida 1980:24). Voor die gedate posgevat het was daar niks. Skryf is, in wese, herhaling en interpretasie van die gedagte. So wat geskryf is, is meer as die gedagte self. Om 'n gedagte uit te spreek is 'n herhaling en hierdie gedagte, wat gespreek is, word weereens herhaal wanneer dit neergeskryf word (De Beer 2005:24).

* Wisseling (alterity) en transendensiteit.

> I have already pointed out that iterability, as the doube deal of repeatability and alterity, cannot considered s anything actual or real. Yet the very nature of alterity as a condition suggests, even conjures up, the thought of the transcendental reality, the fabulous yonder of much religious thought. Iterability implies or suggests or evokes a past (the original before repetition) that never was and is already on the way to a future that is also nothing actual (rather obviously but against ideas of predistination etc.) but which structures the experience of the present. This is why Derrida's concepts are, as he says, quasi-transcendental. That is, they are not to be taken as actually transcendental but they do indicate that all thought and action must pass through an apparently transcendental alterity in order to have been possible in the first place.
>
> (De Beer 2005:24)

*Skryf en interpreteer.
Taal is een van die fenomene wat Derrida poog om te veralgemeen onder die term "arche-Skryf". Omdat taal funksioneer sleg in die manier waartoe dit uiteindelik in staat is, is dit eenvoudig om uiteindelik te verstaan waarom die geskrewe oop is vir dikwels soortgelyke, maar nooit identiese interpretasies.

> The very concept of interpretation already assumes this. It has always been well known that interpretation involves seeing a text differently. That is why there have been numerous attempts to close down the possibilities, that is, to legislate over interpretations. Sometimes these legislations are explicit, (e.g. with certain types of biblical or religious text exegesis) and, at other times, they are internalized rules or laws like implicit assumptions, the thiongs one always takes for granted as "natural" or being "common sense" yet are thouroughly intitutionalized. They are a kind of framework that we use to explain a picture but without seeing the framework itself. When you look at the frame you no longer see the picture in any natural-feelng way (which spoils things for lots of people). Derrida is permanently focused on the hinges of the frames. This is just a metaphor, but it is a metaphor for the possibility of metaphor in general too. Most frameworks of knowledge and understanding

> function on the principles that allow the literary text and figuratively expressions that functions as well. So, if we want to concentrate om the openness to interpretations of texts we must also acknowledge the institutions that have deeply, historically, already imposed powerful interpretative strategies upon our everyday reading practices. All interpretations, whatsoever, are overdetermined by multiple causes, never fully controllable or systematisable.
>
> (De Beer 2005:25)

*Transedentale Kontrabande (Contraband).
Die enigste bewys van 'n teks is in die beginsel van die teks opgesluit.

> All appeals to textual truth that gesture beyond the text itself must assert a transcendental origin, system, pattern, cause of whatever. A transcendental system is one in which at least one key concept in that sysyem cannot be explained within the system itself. Derrida calls this "transcendental contraband". It can take numerous forms, the empirical, the context, the divine, the mathematical, history, authorship, the work. These have all – in Derrida's expanded sense, that is, meaning not only language but all of what we call experience (and "experience" is one of those transcendental contrabands too) – can be relied upon a ground because of lots quasi-transcendental properties. It always refers beyond what it is but never to anything actual or real or asserted to be actual or real even though supposedly existing in some "fabulous yonder". What is essential for a text is that it always remains undetermined with regard to what we might call its future contexts.
>
> (De Beer 2005:26)

*Derrida werk met en saam met 'n tradisie, ewenwel met verskeie tradisies, wat hy op sekere maniere herhaal. Hierdie tradisies word ver buite die woordeskat en terminologie gestrek.

> It is important to understand the double-bind of responsibility that his texts consisitently present. A reading could hardly be considered responsible unless it could:
>
> 1) regard the text in its full complexity, even to the extent of the *regressus ad infinitum* (if you consider everything that must be considered in order to provide a truly responsible reading of the text, you will never be finished), and
> 2) respond to what is exorbitant in it – the beyond of interpretation both necessary and possible – though impossible according to criterion (1) – with an exorbitance that goes beyond the text, that reads what is missing in it, its inadequacy, its "something missing" in a way that maintans

> the sense of that "something missing". In other words, a responsible reading should fail resolutely and exorbitantly to complete a text by interpretation.
>
> There have been throughout the long history of written texts (i.e. all of history) been consistent attempts to fix or pin down meanings against the evident fact that texts tend to be interpreted in different ways. Language is the way it is, because that is the way that it wordks, as part of a system of powers and forces that produce the phenomena that are seen to be limitations on it (finite and translatable language). The perfect and the simple turn out to be myths based on the failure tounderstand why language works in that way. It is a limitation that produces what is limited (the dream of a perfect knowledge or a perfect morality).

(De Beer 2005:26,27)

*Eksemplifikasie.
Derrida meen dat die nie-aanwesige moontlikheid kan onmoontlik tot die aanwesige verwesenlik word nie. Die dekonstruksie word 'n strategie om hierdie leemte te vul en die grense daarvoor af te sper. Daar is twee moontlikhede om dekonstruksie te eksemplifiseer.

> There are two ways in which we can exemlify deconstruction. Both cases may be understood if we shift our focus to the level of address.

Standard Communication Model:
Addresser -> Message -> Addressee

A text need to be considered not simply as a message alone, standing independentlyof the level of address (someone addresses a message to someone else). Rather the level of address is a major component of the message. A message can be regarded both at the level of *statement* (it says something) and at the level of *emunciation* (someone addresses someone else). Most messages have both sense (they mean something) and a plane of reference (they refer to ome specific thing). At the level of address (or enunciation)a text can be analized in its self-referential aspects, as referring to itself.

In this case a message attempts to legislate over its own conditions. In the second kind we would witness a message that is *responsible* to its own conditions (the alterity of origins and addressees). In each case the message can be said to *exemplify* its own condition, its own laws and the rules of its constitution. In the first case the constitution

> can be deconstructed (and there is barely a text that cannot). In the second case one should be able to see at the level of enunciation, that the text is already so constituted as to exemplify its conditions of construction. It would in that case simulate a presentation of its own singularity, the alterity of its origin and the alterity of its addressee, with no appeal to a transcendental concept that would otherwise ground it.
>
> (De Beer 2005:29)

Ek meen dat Derrida in sy behandeling van die teks en die wese van die boodskap daarin, wesenlik sinies is. Daar is uiteindelik vir hom geen moontlikheid dat daar 'n uiteindelike en werklike interpretasie van die teks kan wees nie. In wese is hy sekerlik reg. Ons sal nie 'n totale uitsluitlikheid oor 'n bepaalde gedagte van 'n ander mens kan kry nie. Wanneer hy dus oor die dekonstruksie van 'n teks praat, glo hy nie dat dit 'n afbreking van die gedagte is nie, maar uiteindelik is die dekonstruksie ook 'n rekonstruksie van wat oorspronklik bedoel is.[134]

Hy sê dat ons nie net kan werk met wat gesê is nie, maar ons moet ingedagte hou dat dit wat ongesê is, ook die teks raak. Tussen dit wat die skrywer ervaar, sy taal, agtergrond en die onderliggende beperkinge wat dit op die geskrewe weergawe van die gebeure meebring, die teks nie presies kan verhaal wat die gebeure was nie. Elke keer as die leser die teks lees, is dit vir hom verskillend, net soos hy, die leser enigiets nie suiwer kan herhaal nie.

Ek aanvaar dat dit so is. Miskien kan ons nooit 'n totale en 'n uitsluitlike interpretasie van die oorspronlike gebeure, of die idee van die skrywer ten volle bepaal nie. Interpretasie gaan verskil van leser tot leser, van agtergrond tot agtergrond en die apriori wat daarmee gepaard gaan. In die tyd van die reformasie het die mense gewerk met die taal, woordeskat, verwagtinge en opvoeding wat hulle gehad het. Dit maak dat die interpretasie van die teks voldoende was vir hulle tyd en agtergrond. Miskien het die interpretasie aan die verwagtinge van daadie tyd voldoen.

Maar die tyd het verander. Die taalkundigheid het in ons moderne tyd ryker en dieper geword. Eksegetiese metodes het ingrypender geword. Terselfdetyd staan ons tydgewys ook verder van die gebeure af. Maar bo alles het die verwagtinge in ons tyd verander. Dit bring ons by 'n teologiese paradoks. Gaan ons die interpretasie van die teks aanpas by ons tyd of verwagtinge, terwyl ons aanvaar dat daar tydlose en konkrete, onveranderlike waarhede bestaan? Bly die waarheid, soos die wese van die Here, net-net altyd buite ons bereik, of is dit moontlik om 'n onomstootlike insig in die teks te kry? Is dit wat ongesê, of onmoontlik blyk gesê te wees, die uiteindelike waarheid te verberg?

---

134 Middelton (1195:79) meen dat die kerk die simboliek in die paradokse moet verstaan: "Just as Derrida applies his notion of *pharmaton* as both remedy and poison well beyond the topic of writing, as in effect a symbol of the ambiguity of all life, we, for our part, would apply it to metanarratives and local stories, able to be used for good or ill".

Wanneer Derrida sê dat die sentrum van die struktuur uiteindelik nie in die middel van die struktuur staan nie, maar buite, is hy reg? Dit sou beteken dat ons nie fenomenologies te werk sou kon gaan nie, aangesien die fenomenologie deur die struktuur sny om die kern waarom die struktuur gebou is, te kan identifiseer. Derrida soek dus na 'n alom-ontwykende waarheid, terwyl die Christen-teoloog tog 'n kernwaarheid bepaal, naamlik dat Jesus die Christus is, wat vir ons gekruisig is (en opgestaan het).

Indien ons dus hierdie gedagte as kernwaarheid kan bepaal, is dit tog moontlik om 'n struktuur te bou wat aan die verwagtinge van ons as Christene kon voldoen. Rondom hierdie kern kan ons soos konsentriese sirkels na buite, weg van die kern af beweeg, sonder om die kernwaarheid skade te doen. Ek meen dus hier waar die teologie en die filosofie van mekaar verskil: in teologie het ons 'n basiese vertrekpunt, in die filosofie is daar geen logiese fulkrum nie. Ek meen ook, dat as ons nie met 'n kernwaarheid werk nie, ons in oneindige onsekerhede gaan verval.[135]

Ek wil ook nie hier van Derrida afwyk nie, en poog om die gemelde doopteorië te ontleed (dekonstrueer) en, indien moontlik, te bepaal wat die vertrekpunte en die konklusies daarvan kan wees. Nadat ek die onderskeie teksgedeeltes geëksegetiseer het, sal ek dan poog om 'n doopteorie te formuleer.

3.3 Dekonstruksie van die doopteorie van D. Serfontein

Serfontein stel 'n doopteorie aan die orde wat op die oog af verskil van alle voorafgaande doodpraktyke. Waar die vorige debatte aangaande die doop grootliks gewentel het rondom die doop as verbondshandeling of bekeringsgehoorsaamheid, stel hy die doop as 'n handeling nie as 'n gehoorsaamheidshandeling na die bekering nie, maar as die daad van bekering. 'n Mens bekeer jou dan, volgens hom, deur jou te laat doop.

Serfontein ontrafel die verbondsdoop en poog om elke aspek van hierdie doopteorie diskrediteer. Hy gebruik 'n eksegese van die onderskeie dooptekse om aan te dui dat hierdie teorie nie strook met die Bybel nie.

Verder haal hy sekere doodpraktyke in die vroeë kerk aan om daardeur te wys dat die doop op 'n ander manier gebruik is.

Laastens formuleer hy dan 'n doopteorie wat geskoei is op sy verstaan van verskeie Skrifgedeeltes.

Daar onstaan egter vele vrae oor hierdie teorie:

1) Hoekom aanvaar hy dat daar sekere aspekte van die doop is wat uit die

135 De Beer (2005) haal hier vir Descartes aan: Wanneer Renè Descartes sê "*Cognito ergo sum"*, werk hy inderdaad met 'n vertekpunt, vir hom 'n sekere en vaste waarheid (:15).

verbond gegrond is?
2) Hoekom is sy siening aangaande die kontinuïteit van die Ou en die Nuwe Testamente tekenend van 'n oorgang van een verbondhandeling na 'n ander, sonder om die kontinuïteit tussen die verbonde ook te aanvaar?
3) Kan 'n mens jou bekering "uitstel" totdat jy gedoop word?
4) Het die doop dan, volgens hom, 'n reddende funksie?
5) Hieruit kan 'n mens ook vra of iemand gered kan word wat nie gedoop is nie?

Serfontein werk met 'n teologiese konstruksie. Daar is nie 'n enkele Skrifgedeelte waarna hy kan verwys al sou hierdie gedeelte onomstootlik getuienis lewer dat hy sy teorie daarop kan skoei nie. Hierdie praktyk is nie verdag nie, en kom baie algemeen in die teologie oor, en daarom kan dit ook nie as van minder belang afgemaak word nie.

Ek meen dat dit nie sinvol sou wees om hier Serfontein se totale teorie te herhaal of sels op te som nie, maar dat ons na die hoofmomente daarvan sal kyk, en dit dan dekonstrueer.

Hy stem eerstens nie saam met die gereformeerde siening dat die doop in die plek van die besnydenis gekom het nie. Hy meen die gereformeerde belydenisskrifte is verkeerd, veral die Nederlandse Geloofsbelydenis, en spesifiek artikel 34 (Serfontein 2005:23-25). Verder meen hy dat die Bybel geen teks bied wat die kinderdoop bewys nie (Serfontein 2005:38).[136]

Hy dui ook aan dat daar nie 'n verband tussen die proselietedoop van die voor-Johannese gebruik en die doop van Johannes die Doper, en daaruitvloeiend, die doop in die Nuwe Testament is nie (Serfontein 2005:39-43).

Hy meen tog dat die twee hoof-verbonde in die Bybel, naamlik die ou en die nuwe verbond tog nie teenoor mekaar gestel moet word nie, maar dat daar eerder kontiniuïteit is.

> Hierteenoor ontplooi König die myns insiens uiters waardevolle insig dat die ou verbond net die Sinaï-verbond (met ander woorde die wetsverbond) is en nie ook die Abraham-verbond insluit nie (König, 1987: 92). Die Nuwe Testament skaf dus net die wetsverbond af, maar die Abraham-verbond word deurgaans hoog geag. König gaan selfs so ver om te beweer dat wie tot geloof in Christus kom en gedoop word langs hierdie weg in die Abraham-verbond ingelyf word.
>
> (Serfontein 2005:68,69)

Hy meen dus dat die gelowiges wat onder die Jode na die Christendom oorgegaan

136 Dis tog vir my treffend dat hy hierdie teksgedeelte aanhaal sonder om dit volledig te doen. Indien hy dit wel sou doen, sou die volgende sin gelui het: "Wat God belowe het is vir julle en julle kinders en almal wat daar ver is, vir almal wat die Here ons God na Hom toe sal roep" (Hand.2:39). In die volgende hoofstuk sal ons hierdie gedeelte eksegeties ontleed.

het, hulle nie na ‘n totaal nuwe verbond moes wend nie (Serfontein 2005:70).

Tog een hy dat hy hier ‘n breuk moet insien, anders sou hy moes aanvaar dat die doop in die plek van die Tog meen hy dat daar wel ‘n breuk was. Die beloftes, voorwaardes en eise, vervat in die Abrahamberbond, word nie in die nuwe verbond opgeneem nie Dit is vir hom belangrik benydenis gekom het (Serfontein 2005:70).

Hy sien dus in die nuwe verbond ‘n kontinuïteit, maar terselfdetyd wil hy aandui hier is ‘n nuwer, meer geestelike dimensie aan die verbond. Dit is belangrik, aangesien hy later in hierdie teologiese konstruksie hierdie element as ‘n bou-blok gaan gebruik om sy teorie te handhaaf. Hy maak dus uiteindelik ‘n onderskeid tussen die beloftes van die ou verbond, wat hy glo staande bly, en die eise van die daarvan. Die besnydenis as verbondsteken, en ook eis van die verbond, verval dus.

> Dit impliseer weer myns insiens dat die ongelowige Jode tot by hul bekering steeds deur God as lede van die verbondsvolk gereken word, want as hulle in God se oë sou uitval uit verbondsvolk, sou die beloftes van die ou verbond dan mos nie meer op hulle van toepassing kon wees nie.

(Serfontein 2005:87)

Die voorwaarde om deel van die nuwe verbondsvolk te wees, het van ‘n teken en ‘n inklusiewiteit na ‘n individuele besluitneming oorgegaan (Serfontein 2005:101).

Daar kan, volgens hom, dus ook skynheiliges en ongelowiges in die nuwe verbondsvolk wees. Uiteindelik maak hy dus ‘n duidelike onderskeid tussen die verbondsvolk en diegene wat in Christus gered is.

> Christus het ons geleer dat daar altyd skyngelowiges in die kerk sal wees en dat Hy die finale skeiding tussen die ware gelowiges en die skyngelowiges eers by sy wederkoms sal maak. Dit is dus 'n wesenseienskap van ook die nuwe verbond dat daar ook ongelowiges binne die verbondsvolk en binne verbondsgesinne sal wees en dat hierdie ongelowiges volle lidmaatskap in die nuwe verbond besit (my kursivering PAV) So leer die apostel Paulus dan ook in 1 Kor. 7:14 dat die ongelowige huweliksmaat van 'n gelowige “geheilig is” deur die band met die gelowige huweliksmaat
> al is hy/sy verlore deur sy/haar ongeloof (1 Kor. 7:16). Ek meen dat hierdie “geheilig” wees van hierdie ongelowiges onder andere inhou dat hulle opgeneem is in die nuwe verbond.

(Serfontein 2005:101-103)

Hierdie siening dat die verbond bestaan uit 'n mengsel van gelowiges en ongelowiges is die volgende boublok wat hy in sy teorie gebruik. Die kerk bestaan vervolgens uit gelowige mense, (in die diep binnekring van die verbond) en uit die sigbare, maar ongeredde, buitering van die verbond. Om van die sigbare buitekring na die binnekant te beweeg is geloof en bekering nodig. Hierdie daad is nie ‘n oproep om gedoop te word nie, maar gebeur tydens die doop.

Dit is dus die kernpunt van Serfontein se konstruksie. Die ou verbond was ‘n inklusiewe verbond met ‘n teken, naamlik die besnydenis. In die nuwe verbond het die eise om tot die binnekring toegelaat te word na ‘n eksklusiewe insluiting oorgegaan, waar die verbondsmens hom bekeer deur hom te laat doop.

Hy staan egter voor ‘n konstruktiewe dilemma. Wat gebeur met verbondskinders? Is hulle slegs in die verbond of is hulle gereddenes? Hy sluit by König aan, wat dit betref, maar verskil ook van hom. Hy meen die kinders het geen baat by die verbond nie, alhoewel sommiges gered word (byvoorbeeld Dawid se kind by Batseba, wat nie besny is nie, maar wel hemel toe gegaan het). Hulle moet hulle ook bekeer om gered te word. Hy meld egter nie of daar ‘n verbondsteken in die kind se lewe is, hetsy die besnydenis, inseëning of doop nie (Serfonten 2005:127).

Hy erken dus nie self dat hy hier met ‘n vals bousteen in sy konstruksie sit nie, maar probeer dit eerder verklaar (Serfontein 2005:129-130).

En dan weerspreek hy homself. Hy meen, soos vroeër reeds aangedui, dat die doop nie volg op geloof en bekering nie, met ander woorde dat dit nie ‘n gehoorsaamheidsdaad is soosbyvoorbeeld in die Pinksterkerke nie. Die doop is vir hom die daad van bekering. Hy meen egter, soos hieronder aangehaal, dat ‘n verbondskind hom of haar moet bekeer en daarna gedoop word.

Ten spyte van die voorafgaande kontras in sy konstruksie kom hy tog tot die gevogtrekking dat die doop nòg ‘n verbondsteken is, nòg ‘n daad wat volg op die bekering. Hy meen dat die doop self die daad van bekering en skuldbelydenis is.

> **Ek het ook deurgaans in hierdie hoofstuk uitgewys dat die doop nie ‘n teken is wat God aan die mens skenk om die waaragtigheid van sy beloftes te waarborg nie, maar dat om jou te laat doop eerder die menslike antwoord op die evangelie is (‘n daad van skuldbelydenis en van bekering) wat God van die bekeerling eis. Hierdie punt is ook van toepassing op Rom. 6: Paulus beskryf nie in Rom. 6:3-7 enige belofte van God dat as die bekeerling in Christus sou glo, God hom dan sal verenig met Christus ens. nie. Paulus proklameer eerder die feit van ‘n afgehandelde saak: Deur die doop het God die bekeerling klaar verenig met Christus… Hier is dus geen sprake van ‘n belofte wat die bekeerling ontvang het en waarvan die doop dan nou die**

> **seël van betroubaarheid van hierdie belofte sou wees nie.**
>
> (Serfontein 2005:172)

Hy bevestig dit in die volgende paragraaf. Dit is egter onseker wanneer die mens gered word, by sy bekering of by die doop. Die konstruksie vervaag en dis sekerlik oop vir meer as een interpretasie.

> Hier is dus geen sprake daarvan dat 'n mens in jou doop 'n belofte ontvang wat eers later in vervulling sal gaan wanneer jy tot geloof kom nie. Nee, Paulus beskryf hierdie genadegawes as voldonge feite: Dit het **klaar** by die doop gebeur! **Dit lê dus in die wese van die doop dat sy struktuur nie 'n belofte is van seën wat eers op 'n later datum ontvang sal word nie, maar eerder altyd 'n verkondiging van seën wat tydens die doop ontvang word.** Hierdie seëninge bly natuurlik vir die res van die dopeling se lewe vir hom tot nut.
>
> (Serfontein 2005:173)

Myns insiens begaan hy ook 'n volgende logiese fout. Hy gryp anachronisties na 'n oplossing om Paulus se doopleer met die gereformeerde doopleer te kontrasteer.

"Dit lyk dus baie waarskynlik dat die apostel **Paulus nie die gereformeerde doopsleer geken het nie**, wat impliseer dat die **Gereformeerde doopsleer nie Paulinies** is nie en daarmee ook **nie Bybels is nie**" (Serfontein 2005:136).

Ek meen dat Serfontein inderdaad 'n nuwe doopteorie ontwikkel het, wat sekerlik nog in heelwat kerklike kringe bestudeer sal word. Ek meen ook dat dit nodig is dat ons kennis sal neem van hierdie moontlike interpretasie van die Pauliniese teologie met betrekking tot die doop. Tog blyk dit, dat ten spyte van hierdie nuwe insigte, dat hy fatale logiese foute maak om uiteindelik 'n konklussie te bereik.

3.4 Dekonstruksie van die verbondsdoop

Die doop as 'n verbondsteken of verbondseël het sy beslag in die siening dat die verbond een van die belangrikste hermeneutiese sleutels in die gereformeerde teologie is.[137] Hierdie siening is nie verantwoordbaar uit een of selfs enkele Skrifgedeeltes nie. Dit is geleë in 'n redelike ingewikkelde teologiese konstruksie, waar die verbond (soos reeds gesien in hoofstuk 2) ontleed word en die beslag vorm vir die konstruksie. Dit maak grootliks gebruik van gevestigde filosofies-logiese beredenering. Hierdie logiese argument word in samehang met Nuwe Testamentiese tekse gevleg totdat dit 'n sinvolle en konkrete geheel vorm.

137 "With the rejection of the covenant of grace every possible foundation of infant baptism disappears" (Beasley-Murray 1979:335).

König som die doop as verbondshandeling sò op:

> Dat die doop mense in die verbond inlyf, is die vierde betekenis van die doop. Die eerste vier betekenisse van die doop het almal een ding in gemeen: hulle is almal verenigende of inlywende betekenisse. Die doop maak ons Christus (en God Drie-enig) se eiendom; dit verenig ons met Christus; dit is 'n inlywing in die kerk, en dit is 'n inlywing in die verbond.

(König 1995:12)

Die teologiese konstruksie van die verbondsdoop bevat gewoonlik die volgende elemente:

*Die onderskeie verbonde word gestel, vanaf die werksverbond (Gen. 1:28); die "moederverbond" of die belofte van die Middelaar (Gen 3:15); die Noagverbond (Gen. 9:9-17); Die Abrahamverbond (Gen. 15, 17); die Sinaïverbond (Eks. 20, Deut, 5), die nuwe verbond (Jer. 31:31, Hebr. 8). Daar is inderdaad veel meer as hierdie verbonde in die Ou, sowel as Nuwe Testament, maar die genoemdes is die rigtinggewende of hoofstroom verbonde (König 2005:82).

*Hierdie verbonde word in verhouding met mekaar gestel.[138] Daar is 'n aanloop in die verbondsbeskouinge. Die twee verbonde met Adam is baie kursories, ongedefinieerd en die woord "verbond" kom nie voor nie. Die verbond met Noag is duideliker: die woord "verbond" kom die eerste maal voor, daar is 'n teken, naamlik die reënboog. By Abraham kry ons dat geloof 'n belangrike rol speel, dat die verbond 'n ewigheidskarakter kry; 'n teken, die besnydenis, word bygebring. Die "verbondsformule" (Ek sal jou God wees en die God van jou nageslag), kom vir die eerste maal voor. Hierdie verbondsformule sou uiteindelik 590 keer in die Ou Testament voorkom. Die Sinaïverbond of wetverbond, stel die mens se verantwoordelikheid in die verbond. Die ander verbonde in die Ou Testament is tersydelik, soos byvoorbeeld die verbond met Dawid, Nehemia, ensovoorts (vgl. König 1986:60-96).[139]

*Die verband tussen die ou verbond en die nuwe verbond word bepaal. Om nie net die kontinuïteit te bepaal nie, maar ook om die nuwe verbond in konteks te plaas, is dit vir die verbondsteologie belangrik dat daar 'n logiese veband tussen die ou en die

138 Hy sê oor die genadeverbond: "If asked what interpretation of the covenant of grace makes such confidence possible, the answer appears in a series of potulates which are all interconnected and which presume a single basic attitude to the relation of the Old Testament faith to the New"(Beasley-Murray 1979:335).

139 Heyns (1978:200) meen dat al die genoemde verbonde slegs gestaltes van een verbond is, naamlik die genadeverbond: "Na ons mening gaan dit egter nie hier om 'n verskeidenheid verbonde nie. Ons het te doen met èèn liefdes- en trouverbond van God met mense, wat dateer van die begin van die skepping, tot aan die voleinding toe, en wat, soos alle handelinge van God, 'n geskiedenis deurmaak. In die vooruitgang van èèn verbondsgeskiedenis, is dit die deurgaande handeling van God met mense, en die reagerende handeling van mense ten opsigte van god, wat 'n konstante struktuur verseker".

nuwe verbond bepaal word. Uiteindeik gaan die vraagstuk oor wat as die ou verbond gesien word. König wys aan dat die Ou Testament nie per se die ou verbond is en die Nuwe Testament die nuwe verbond nie. Hy meen dat die ou verbond die Sinaïverbond is.

> Dit is egter nie korrek dat die ou verbond sondermeer die Ou Testament is nie. Die ou verbond is slegs die Sinaiverbond en *nie* die Abrahamverbond nie. En uiteraard is hierdie onderskeid van groot belang... as 'n mens dan in gedagte hou hoe positief Abraham elders in die Nuwe Testament gewaardeer word is een belangrike ding duidelik: die ou verbond sluit nie die Abrahamverbond in nie, maar is heel spesifiek die verbond of wet van Sinai wat tydens die uittog uit Egipte aan Israel gegee is. Dit is dus heeltemal verkeerd om die ou verbond sonder meer met die hele Ou Testament gelyk te stel en dan te redeneer dat dit afgeskaf is en dat daar dus geen positiewe verhouding kan bestaan tussen sake of dele van die Ou Testament en die Nuwe Testament nie. Daar is dus geen teenspraak om eendersyds te sê die ou verbond is afgeskaf en andersyds dat Christus ons deur die doop en die geloof in die Abrahamverbond inlyf nie.
>
> (König 1986:92,93)

*Die elemente van die verbonde word gestel. Hierdie elemente vorm 'n integrale deel van die wese van die verbond (Heyns 1978:216). Wanneer hierdie elemente uitgestippel word, word die wese van die verbond daaruit gedefinieer. Met ander woorde, hierdie elemente maak die aard van die verbond duidelik. Dit word dus 'n lewende, maar ook konkrete entiteit. Dit beskryf die monopleuriese oorsprong van die verbond en God se trouheid daaraan. Hierdie elemente bepaal ook hoe die mens in sy antwoord op die dupleuriese aard van die verbond teregstaan (Berkhof 1985:173).

*Die verband tussen die genadeverbond in die Ou Testament en die nuwe verbond en die eise daarvan word in samehang gekonstrueer. Die verbond in die Ou Testament, en spesifiek dan die Abrahamverbond, het sekere eise aan die bondeling gestel. Dit behels gehoorsaamheid, geloof, werke, wetsonderhouding.[140] Gehoorsaamheid

140 Die *Westminister Confession* lui as volg aangaande die verbond: "This Covenant was differently administered in the time of the Law, and in thetime of the Gospel: under the Law it was administered by promises, prophesies, sacrifices, circumcision, the paschal lamb, and other types and ordinances delivered to the people of the Jews, all forsignifying Christ to come, which were for that time sufficient and efficacious, through the operation of the Spirit, to instruct and build up the elect in faith in the promised Messiah, by whom they had full remission of sins, and eternal salvation; and is called the Old Testament.

"Under the Gospel, when Christ the sustance was exhibited, the ordinances in which this Covenant is dispensed are the preaching of the Word, and the administration of the Sacraments of baptism and the Lord's Supper; which, though fewer in number, and administered with more simplcity and less outward glory, yet in them it is held forth in more fulness, evidence, and spiritual efficacy, to all nations, both Jews and Gentiles; and is called the New Testament. There are not therefore two covenants of grace differing in sustance, but one and the same under various dispensations".

veronderstel dan ook dat die bondeling die teken van die verbond, in hierdie geval die besnydenis, aan sy kinders bring (Gen. 17:10-14; Eks. 4:24-26). Hierdie teken is op die ouderdom van agt dae aan die seuntjies aangebring.[141]

*Die tekens van die onderskeie verbonde word met mekaar in verband gestel. Indien die Abrahamverbond ‘n teken gehad het, is dit logies dat die nuwe verbond ook ‘n teken sou hê. By Abraham was die teken die benydenis, en dis aan seuns gebring wanneer hulle agt dae oud was. Indien die nuwe verbond ‘n teken sou hê, is dit ook logies dat dit op ‘n ouderdom so jonk as moontlik aan die kinders gebring word. Volgens gereformeerde siening word Kol. 2:12 sodanig uitgelê dat dit die besnydenis en die doop met mekaar in verband bring: “Die derde belangrike saak is dat die apostel hier die besnydenis met die doop in verband bring (2:11-12). Dit is die enigste plek waar dit eksplisiet gedoen word, alhoewel die moontlikheid van ‘n indirekte verwysing na Rom 4:11-12 baie sterk is” (König 1986:26).

*Die doop as plaasvervangende teken van die verbond, word in die plek van die besnydenis gestel. Die doop as verbondsteken word dus aan kinders gegee. Nie net is dit betekenisvol dat dit reeds aan babas gebring word nie, met ander woorde wat ouderdom betref vroeg nie, maar dit beteken natuurlik ook dat die bondeling geen sê in die saak het nie. Verder beteken dit ook dat geloof en bekering nie ‘n voorwaarde vir die doop is nie, maar dat dit as belofte gegee word.

Ons vind egter hier dat daar ‘n teenstelling in die gereformeerde leer is. Tereg merk Serfontein hier op dat die Nederlandse Geloofsbelydenis (NGB) dit stel dat weergeboorte by die doop, en spesifiek die kinderdoop, plaasvind. Ek wil in ‘n volgende hoofstuk meer aandag aan hierdie spanning binne die gereformeerde teologie gee.

3.5 Dekonstruksie van die Rooms-Katolieke siening van die doop

Die doop speel ‘n integrale rol in die totale teologie van die Rooms-Katolieke Kerk. Dit moet in samehang met die ander ses sakramente gesien word, as deel van ‘n groter geheel. Om hierdie doopteorie te verstaan moet ‘n mens eers na die wese van ‘n sakrament gaan kyk.

Die belang van die sakramente in die Rooms-Katolieke Kerk moet nooit onderskat word nie. In ‘n groot mate word die totale kerk se aksie tot die mens in sakramente ondervat. God werk dus deur die kerk, en die kerk deur die sakramente.

> **1076** The Church was made maifest to the world on the day of

---

141 Keil& Delitsch (1935:455) meen dat die agste dag die eerste prakties moontlike dag vir die besnydenis is, aangesien ‘n vrou vir sewe dae nadat sy geboorte gegee het, onrein is. Eers op die agste dag is sy rein, en mag sy saam met haar man die seun bring om besny te word. Dit is ook die vrou se deelhê in die verbond. Dit is ook een van die hoofredes hoekom ‘n vrou wat kinderloos (en spesifiek *seunloos*) is, so min geag is.

> Pentecost by the outpouring of the Holy Spirit. The gift of the Spirit ushers in a new era in the "dispensation of the mystery" – the age of the Church, during which Christ manifests, makes present, and communicates his work of salvation through the liturgy of his Church, "until he comes". In this age of the Church Christ now lives and acts in and with his Church, in a new way appropriate to this new age. He acts through the sacraments in what the common Tradition of the East and the West calls "the sacramental economy"; this is the communication (or "dispensation") of the fruits of Christ's Paschal mystery in the celebration of the Church's "sacramental" liturgy.
>
> (Rooms-Katolieke Kerk 1994:304)

Die hele kerk wentel dus rondom die sakramente. Daar is in die Rooms-Katolieke Kerk sewe sakramente, naamlik die doop, die bevestiging, die eucharisti, die bieg, die salwing van die siekes, die bevestiging van die heilige ampte, en die huwelik (Rooms-Katolieke Kerk 1994:315).[142]

Die kerk bedien die weldade van Christus deur die sakramente. Elke deel van die verlossingswerk van God word deur die kerk, deur middel van die sakramente aan die mens bedien. Niks in hierdie verband gebeur buite die sakramente om nie.[143]

> The mysteries of Christ's life are the foundations of what he would henceforth dispence in the sacraments, through the ministers of his Church, for "what was visible in our Saviour has passed over into his mysteries".
>
> **1116** Sacraments are "powers that come forth" from the Body of Christ, which is ever-living and life-giving. They are actions of the Holy Spirit at work in his Body, the Church. They are "the masterworks of God" in the new and everlasting covenant.
>
> (Rooms-Katolieke Kerk 1994:316)

Die Rooms-Katolieke Kerk se siening van die begrip "sakrament" verskil dus van dié van die gereformeerde tradisie. Waar die Rooms-Katolieke Kerk sewe sakramente erken, is daar uiteraard net twee in die gereformeerde kerke. Die deffinisie van 'n sakrament by die Rooms-Katolieke Kerk, volgens Hexam is "'n ritueel waarin God op

142 In die afgelope tyd is daar selfs sprake van 'n verdere sakrament, naamlik diè van die "Sacrament of Reconciliation" (Africa Synod Propositions:5).

143 Gardner (1965:17) meld dat die huwelik as sakrament nie vir 4000 jaar voorkom in die Bybel nie. Die Rooms-Katolieke onverbiddelikheid teen egskeiding is nie soseer dat dit 'n oortreding van die Woord van God is nie, maar 'n oortreding teenoor die kerk. Die kerk maak die huwelik geldig op 'n onontbindbare manier. Omdat die huwelik 'n sakrament is, is *kan* dit nie ontbind word nie. Selfs na 'n egskeiding is die huwelik nog in die hemel geldig en daarom is dit onlogies dat daar selfs aan 'n egskeiding gedink kan word. Dis dus onmoontlik om te skei.

'n unieke manier aktief is" (1994:432).[144]

Dit blyk dat die verset teen die Rooms-Katolieke teologie juis oor die sakramente ontstaan het:

> No other question in Protestantism has from the beginning offered so much difficulty as has the question of the sacraments, and no other has received such uncertain anwers. This is no mere accident, for the whole protest of the reformation was in fundemental opposition to the sacramental system of Catholicism. Indeed, all sides of the Protestant criticism may be interpreted as an attack of the Protestant spirit upon the Catholic tendency to a sacramental objectivation and demonization of this principle of Protestantism. The famous answer of the Heidelberg Cathechism to the effect that the Mass is 'an accursed idolatry' expresses the vigorously antidemonic attitude of the reformed churches in their battle against the Roman Catholic view of the sacraments.
>
> (Tillich 1948:213)

Die groot verskil tussen die Rooms-Katolieke siening van die sakramente en diè van die gerefromeerde tradisie is dat eersgenoemde dit as 'n daadwerklike Goddelike ingrype sien en laasgenoemde grootliks as simbolies. So word die brood en wyn by die Rooms-Katolieke weklik en fisies die liggaam van Christus, terwyl die protestante dit dien as grootliks simbolies.[145] Net so, is dit belangrik om te sien dat die Rooms-Katolieke kerk die doop sien as 'n Goddelike ingrype in die mens (meestal babas) waarin die dopeling weergebore word, sonder dat hy daarby inspraak het. Hierdie ingrype staan alom bekend as *ex opere operato.*[146]

---

144 Die woord "sakrament" is 'volgens Collins (2003:2) 'n woord wat sy oorsprong het uit die Romeinse leër: "The word 'musterion' was a problem. There was no Latin word that corresponded to it. They could have translated the Greek word into Latin as *mysterium*, and they often did that, but that did not solve the problem so much as avoid it, beacause most Latin-speaking people still had no idea what it meant. So western Christian scholars used the word *sacramentum* to translate *musterion*. These scholars included Tertulian, who was one of the earliest Latin theologians, and Jerome, who translated the Bible into Latin about a hundred years earlier. But where did they get this word and why did they choose it? They borrowed it from the Roman Army. A recruit for the Roman Army became a soldier by undergoing a *sacramentum.* A sacramentum had two parts: the soldier took an oath of office, and the Army branded him behind the ear with the number of his legion".

145 Macquarrie (1977:465) meen dat die Rooms-Katolieke siening 'n tipe toordery is: "At the same time, we have made it clear that sacramental efficacy is not a matter of magic, and even if the sacraments do, as we have contended, work upon the recipient in ways that go beyond his explicit awareness, nevertehless the fullest efficacy of the sacraments requires the response of faith and the cooperation of the recipient, though this would seem more obviously demanded in some sacraments than in others".

146 Ek wil weereens hier noem dat die gereformeerde tradisie steeds aan hierdie siening vasklou, al skep dit spanning tussen die doopleer en die verlossingsleer. Serfontein is reg wanneer hy hierdie spanning raaksien en hom distansieer van Artikel 34 van die Nederlandse Geloofsbelydenis.

Die sakrament van die doop is maar net deel van die groter geheel, waar God die totale geloofslewe van die mens in die hande van die kerk gee, en die kerk op sy beurt hierdie Goddelike werke deur middel van die sakramente aan die kerkmens bedien.

Hulle beroep hulle Skriftuurlik op Joh. 3:5 en Tit. 3:5. Hieruit vertaal hulle dat die doop die die "weergeboorte uit die water en Gees", en die "bad van die weergeboorte" is (Kategismus van die Rooms-Katolieke Kerk:343).

3.6 Dekonstruksie van die gehoorsaamheidsdoop

Soos reeds gemeld is die doop as 'n teken van gehoorsaamheid redelik arm aan teologie. Dit is nie die gevolg van 'n ingewikkelde teologiese konstruksie nie, maar is eerder 'n letterlike interpretasie van Bybeltekse soos Hand. 2:38,39.[147]

'n Groot aantal eksponente van die bekeringsdoop wy die grootste deel van hulle geskrifte aangaande die doop aan 'n afwysing van die kinderdoop eerder as om die bekeringsdoop te probeer bewys. Hulle meen dus dat daar slegs twee doopteorië bestaan, naamlik die verbondsdoop en die bekeringsdoop. Indien hulle dus die verbondsdoop as verkeerd kan bewys, bly daar vir hulle slegs een doop oor, en dit is die bekeringsdoop (König 1986:261).[148]

'n Verdere kenmerk van die bekeringsdoop is die verlossingswaarde wat daaraan gekoppel word. Alhoewel baie voorstaanders van hierdie doopteorie erken dat 'n mens deur middel van die bekering en weergeboorte aan Christus verbind word, en sy weldade deelagtig word, is daar nogtans 'n spanning in die doopsiening en die verlossingsleer by hierdie groepe. Die doop is in baie gevalle heilsnoodsaaklik. Sonder die (volwasse) doop is 'n mens dus onseker van jou saligheid (Möller 1970:210-211).[149]

Möller meen ook dat enige christen moet uit gehoorsaamheid dieselfde pad in alle

147 Macquarrie (1977:464) meen dat die volwasse doop uit 'n oordrewe klem op individualisme spruit: "The rejection of infant baptism is due to an exaggerated individualism which is a common fault in evangelical Protestantism. Fundemantally, the error is a mistaken idea of human existence itself. There is no isolated existence, but only existence with others. Once this is understood, then it is also understood that explicit individual decisions do not by any means contitute the whole of life. The rejection of infant baptism is the result of such a narrowing, and goes even beyond Calvinism in entirely assimilating the operation of the sacrament to that of the word".

148 Möller (1970) wy byvoorbeeld meer as een honderd en tagtig bladsye uit 'n boek van twee honderd en twintig bladsye daaraan om die verbondsdoop verkeerd te bewys en slegs enkeles om die bekeringsdoop te verduidelik .

149 Op 'n vraag of die doop dan verlossingswaarde het, antwoord Labuschagne: "Absoluut! Soos ek in my relaas oor wedergeboorte gesê het – dis 'n identifikasie, 'n geloofsidentifikasie, nie iets wat ekself doen ne, maar dis gehoorsaamheid. Volg Hom, neem my kruis, ek volg Hom, ek identifiseer my met Christus, ook uit sy begrafnis en uit daardie watergraf word ek gebore. Die lewe wat alreeds in my binneste geskep is, in my identifikasie met Christus aan die kruis, word daar gebore uit die graf. Dus, dit is defnitief deel van jou saligheid" (König 1979:63).

opsigte as Christus loop, en daarom, omdat Hy (groot) gedoop is, moet hulle ook grootgedoop word (Möller 1970:210). Hierdie gedagte kry ons ook by Labuchagne (König 1979:63).

Uiteindelik, is soos reeds genoem, die siening van die gehoorsaamheidsdoop redelik eenvouding. Hand. 2:38 en 39 word letterlik, fundamentalisties geïnterpreteer. In hierdie gedeelte is daar 'n chronologiese verloop, naamlik "bekeer julle, laat julle gedoop word..." Die bekering gaan dus die doop vooraf. Kinders, wat nog nie die evangelie kan begryp nie, kan hulle nie bekeer nie en kan dus ook nie gedoop word nie. In feitlik alle gevalle word die ander dooptekse deur die bril van Hand. 2 gelees. Hand. 2:38,39 word dus vir alle praktiese doeleindes die hermeneutiese sleutel vir die verstaan van die doop.

Die doop is egter meer as 'n teken, dit hou ook verlossingswaarde in. Uiteindelik is daar ook 'n mate van Rooms-Katolisisme in hierdie doopsiening.

3.7 Samevatting

In hierdie hoofstuk het ons gesien dat die vier heersende doopteorieë wesenlik bvan mekaar verskil. Die verskille is dikwels so groot dat 'n oningeligte buitestaander nouliks kwalik geneem sou kon word indien hy die vertrekpunt van elkeen van hierdie teorieë sou bevraagteken. Hoe is dit moontlik dat hulle almal hulle op die Bybel sou kon beroep? Serfontein meen dat 'n mens jou bekeer deur die doophandeling. Die eksponente van die verbondsdoop[150] meen die doop het in die plek van die besnydenis gekom as verbondsteken. Die Rooms-Katolieke Kerk Sien die doop as 'n handeling buite die dopeling waar hy of sy weergebore word deur heilige water. Die voorstaanders van die bekeringsdoop meen dat 'n mens jou eers moet bekeer en dan kan jy gedoop word. Net volwassenses kan so 'n ingrypende besluit neem en daarom is kinders uitgesluit.

Elkeen van hierdie teorieë het tog 'n element van die waarheid, gesien vanuit 'n Skriftuurlike oogpunt. En tog kan al vier nie die volle waarheid wees nie, anders sou daardie standpunt sodanig uit die Bybel verklaar en bewys kon word sodat die ander standpunte ongeldig sou wees.

150 Brom (1983:54) praat van *paedobaptism* en *credobaptism*.

4 EKSEGETIESE ONDERSOEK VAN DIE SKRIFGEDEELTES

4.1 Inleiding

Hierdie hoofstuk vorm in 'n groot mate die kern van hierdie proefskrif. Waar ons vantevore die verkillende doopteorië gestel het en gedekonstrueer het, is dit nou nodig om na die Skrifgedeeltes te gaan en hulle eksegeties te ondersoek, sodat ons daardeur kan bepaal of genoemde teorië aan die Bybel verantwoordbaar is. Uit die eksegese sou ek dan ook wou bepaal of ek nie 'n Bybelse fundering kan kry om, indien moontlik, 'n doopteorie sò te formuleer dat dit met die bevindinge kan ooreenstem nie. Uiteraard is dit baie moeilik om hierdie eksegese objektief te doen, aangesien elke teoloog ook 'n geloofsbasis en opvoedingsagtergrond het vanwaar hy vertrek. Ek sal egter poog om so objektief moontlik die ondersoek te doen.

In die ondersoek van hierdie gedeeltes wil ek konsentreer op die gegewens rakende die doop. Daarom sal daar uiteraard eksegetiese inligting wees wat ek nie sal aandui nie, as dit buite die skopus van die doop val. Om 'n detail-analise van elke vers en mikrodeel te doen, is nie my doel nie.

In die eksegese van hierdie gedeeltes gaan ek gebruik maak van die metodes soos voorgestel deur W. Egger (Methodenlehre zum Neuen Testament), A.B. du Toit (Focussing on the Message) en J. Kok en G.J. Kok (Die Metodiek van Eksegese). Ek meen dat dit nodig is om hierdie gedeeltes so intensief moontlik te ontleed voordat ek daaruit 'n gevolgtrekking sou kon maak.

Ek aanvaar dat die doop op vele plekke in die Bybel voorkom. Daar is ook verwysings na die doop en selfs aannames al sou dit die doop impliseer, soos byvoorbeeld Johannes 3:5 en Titus 3:5. Ek meen egter dat die volgende Skrifgedeeltes die meeste deur die verskeie eksponente van die doopteorië gebruik word:

* Mat. 28:16-20;
* Hand. 2:37-39;
* Rom. 6:1-5;
* 1Kor. 1:13-17;
* 1Kor. 10:1-5;
* Gal. 3:15-20;
* Gal. 3:21-29;
* Kol. 2:1-15;
* 1Pet.1:20-22.

Uit die datering van die onderskeie geskrifte (soos ons verder sal sien) is dit duidelik dat die volgorde van die boeke soos in die Bybel voorkom, nie in chronologiese volgorde is nie. So, byvoorbeeld, is die briewe van Paulus aan die Romeine en die Korintiërs waarskynlik lank voor die Evangelie van Matteus geskryf.

4.2 Die doop

4.2.1 Woordontleding

> The intens, βαπτίζω occurs in the sense of 'to immerse' (trans) from the time of Hippocrates, Plato and esp. in later writers. a. Strictly, act. βαπτιζειν τό σκαρφος 'to sink the ship'; ...'to suffer shipwreck'; 'to drown'; 'to perish'...In magic apart is played by water. ἥ λὺπη βαπτίζουσα τήν ψυχήν, of desires which destroys the soul. 'To go under', to sink into';. The sense 'to bath', to wash, is only occasionally found in Hellinism. The sense of going under, to perish is nearer the general usage. The NT use βαπτῶ only in the literal sense 'to dip in' (dye). On the other hand it uses βαπτίζω only in the cultic sense, infrequently of Jewish washings. For βαπτίζομαι in Lk. 11:38 and otherwise in the technical sense, 'to baptize'. The usage show that baptism is felt to be something new and strange. The use of βαπτίζμα, βαπτίστης is similar. Hard to integrate are certain baptismal customs in the upper Jordan Valley. They certainly illustrate that ancient religion, especially in the Orient, is carried beyond the circle of direct perceptions of il lustrations in which water is used.[151] There are many early examples of sacral water ceremonies in Babilon, Persia an India. With the Ganges and Euphrates came to have a religious significance comparable with the Jordan among the Christians and the Jews. It is impossible to trace all these customs to a common root. We may thus conclude that βαπτίζειν βαπτίζεσθαι are occasionally found in a religious or similar context in Hellenism they do not aqcuire a technically sacral sense.[152, 153]
>
> (Kittel 1964:527,528)

4.2.2 Die doop in antieke tye

Kittel (1964:529-531) meen dat die doop se oorsprong moeilik bepaalbaar is, maar dat daar in antieke tyd wel 'n prototipe van die doop in verskeie volke se godsdienstige rituele aangeteken is:

> If we are to understand, we must begin with the primitive notion, later spiritualized, that what is unclean before God, whether physically or

151 Vgl. Barth (1972:192).

152 Vgl. Barth (1972:193).

153. Barton (1967:102) meen dat die doop selfs in die Griekse mitologie 'n groot rol gespeel het. Dit het selfs onsterflikheid meegebring: "When Achilles was a baby, his mother, Thetis dipped him in the river Styx to make him immortal. But his heel, by which she dangled him into the water, remained dry, and therefore was his only vulnerable spot".

> morally, and without any clear distinction, may be washed away like dirt, even though it consists of blood-guiltyness. So in Egypt there may be distinguished an older form of baptism of kings, and of the dead with a view to renewal of life. The dead Osiris is also sprinkled and out of his body rose sprouts of blades of corn. The thought of revification flows into that of regeneration among all peoples. But this often rests on the idea of a dying which is only symbolical.
>
> (Kittel 1964:529-531).

Hy wys byvoorbeeld op die ritueel aangaande ‘n verdrinkte vreemdeling. Indien ‘n vreemdeling deur ‘n krokodil meegesleur en verdrink is, is sy lyk gebalsem. “A man drownded in this way, was called someone who was ‘immersed’” (Kittel 1964:532).

In die Ou Testament is dit slegs gebruik om iets in wyn of dergliks te doop (Kittel 1964:532).

Kittel wys daarop dat die proselietedoop heenwys en gebruik is in die aanvanklike christelike doop:

> According to R. Eleazer and and R Joshua (both around 90-130 AD) discussed the necessity of circumcision and baptism to make a full proselyte.[154] In this discussion some part is played by the question of of the baptism of the fathers prior to the covenant of Sinaï.The line of argument is best explained if similar traditions was known to Paul. Probably earlier than the middle of the first century AD and under the influence of many women proselytes who could not be circumcised, the existing washing of proselytes came to have the significance of an independent rite of reception. The baptism of John introduced a powerful Messianic awakening from which Christianity sprang. It indicates its geometric position within religious history, namely Palestinian Judaism. There is no suggestion in the Gospels that it is the child of oriental syncretism. The nearest analogies of baptism to the baptism of John are the baptisms of official Judaism and especially proselyte baptism. John’s baptism, like that of proselytes is once and for all.
>
> (Kittel 1964:533-535)

Kittel meen dat Johannes die Doper op die proselietedoop voortbou.

> His concern is to prepare the world for the coming of Yahweh. The baptism of John is an initiatory rite for the gathering Messianic community. The basic conception is still that of a cleansing bath. Bound up with confession of sin, baptism is in the first instance an

154 Vgl. De Ru (1968:58).

> expression of repentance. Nevertheless the thought of sacramental purification for the coming aeon is at least suggested. As compared with Christian baptism, of course, that of John is mere water baptism.
>
> (Kittel 1964:536)

4.2.3 Die Christelike doop

Kittel meen dat die doop van Christus was sy vereenselwiging met die sondige mensdom. Jesus se eie doop sien Hy as 'n doop; sy eie vrywillige aflê van sy lewe en opstanding.

> He anticipates the result of religious development for decades. Christian baptism certainly has its full and final goal new and eternal life. Yet even in this respect it is not to be understood primarily or directly in terms of vivification or regeneration. Again, 1 Pet 3:20 f. does not form the starting-point for the Christian view of baptism, but it contains an isolated theologoumenon which is comparatively late even on the assumption that is was composed by Sylavanus or the direct commission of Peter. John 3: 5 f. and Titus 3:5 also belong to a younger stratum of NT tradition which was under younger Hellenistic influendce. For the most part, however, expressions used in the context, (λουτρόν οὔ σαρκός ἄποθησις ῥὕπου πιστεύειν) show even here that the new life stands in firm causal connection with purification from the guilt of sin. This is clear, even though often overlooked, in Paul. Because God is the only source of real life, and his holiness excludes sin, the basic conception both in Paul and the NT in generally, in relation to that of baptism is that of the cleansing bath. The significance of baptism thus depends on the fact that it is a real action of the holy God in relation to sinful man.
>
> (Kittel 1964:536-540)

Kittel meen dat die doop die lewe in Christus voorstel, maar dat dit geen magiese uitwerking het nie. Die dopeling het 'n verantwoordelikheid wat die doop en die lewe in Christus betref:

> Here both a superstitious and also a purely symbolic understanding are excluded. Rightly to evaluate the efficacy of baptism in the NT sense, it must be remembered that critisism of a purely external, materialistic and magical evaluation of religious objects and actions belongs to the very essence of biblical piety from the days of the prophets. To baptism as a mere rite or realistically developed symbol no such incomparable efficacy could be ascribed in the NT world of thought. Though mediated by men, baptism is the act of God or Christ. Hence baptism is rather than se-baptism. Hence also the

> predominance of the passive... For it is life from God, the life of Christ.
>
> (Kittel 1964:541-543)

Kittel meen die doop bly 'n lewenslange meeleef in die gawes van Christus:

> Baptism implies participation in the life and death and resurrection of Christ. The break from sin is thereby accomplished and attachment to the life of the new creation effected, yet is such a way that in this aeon the translation into empirical reality of what God has posited remains, or rather becomes, a task for the baptized.
>
> (Kittel 1964:544)

Kittel (1964:547) meen ook dat die kinderdoop eers in die tweede eeu na vore gekom het. Hy meen dat die groei in die verstaan van die doop 'n gevolg was van 'n wegbeweeg van die amper magiese siening van die doop: "Infant baptism, however, represents a departure from apostolic Christianity only where it is linked with superstitious views of the sacrament".

4.3 Matteus 28: 16-20

4.3.1 Datering van die Matteus Evangelie

Du Toit meen dat hierdie evangelie 'n besondere plek in die vroeë kerk gespeel het.

> Uit die vroegste Christelike geskrifte is dit duidelik dat die Evangelie van Matteus tot ongeveer 180 n.C. 'n **'n besondere posisie in die vroeë kerk beklee het.** Dit blyk uit die feit dat Matteus meer as enige van die ander evangelies aangehaal word. Verder is dit ook opvalend dat Matteus in alle teksgetuies en kanonlyste steeds die eerste plek in die lys beklee.
>
> (Du Toit 1980:62)

Dit blyk dat hierdie evangelie tussen 60 en 85 n.C. geskryf moes wees.[155]

> In hierdie verband moet daar ook heel versigtig standpunt ingeneem word. Een grens wat gestel kan word (**terminus ad quem)** is +/- 100 n.C., want dan tref ons reeds direkte verwysings na Matteus by Ignasius van Antiogië aan (alhoewel daar reeds vroeër by Klemens van Rome waarskynlik toespelinge op Matteus voorkom). Die **terminus a quo** word gevorm deur die ontstaantydperk van die Markusevangelie – mits die prioriteit van Markus aanvaar word, soos

155 Thiede (1994:43) dateer die manuskripbrokkie van Matteus, paleografies, rondom 66 n.C.

> wel in hierdie Handleiding die geval is. Dit sou meebring dat die Matteusevangelie êrens tussen +/- 60-100 n.C. kon ontstaan het. Dit moet egter onthou word dat daar ook oor die datering van Markus nog geen absolute eenstemmigheid bestaan nie. Sommige dateer Matteus dan vroeg (in die sestiger jare), terwyl ander meen dat dit eers na 70 n.C. geskryf is.[156]

(Du Toit 1980:76)

Morrison meen ook dat hierdie datering aanvaarbaar is:

> We have no doubt that it was near the period of the destruction of Jerusalem in A.D. 70, *and yet most certainly before that event,* that Matthew published his Gospel. We agree with Lardner in thinking that a considerable strech of years is indicated by the expression "until this day" in chapters XXVII. 8, XXVIII. 15. Pilate, we presume, had long passed away.

(Morrison 1902:50)

Guthrie meen dat die beskikbare inligting om enige datering te bepaal skraal is. Hy meen ook dat die Sinoptiese probleem deel van hierdie gebrek aan inligting is. Hy meen egter dat ons sekere inligting as vertrekpunte kan beskou aldaar redelike parameters te bepaal.

> First, since the predictive power of Jesus is denied, it is assumed that Mark was produced only a few years before the fall of Jesrusalem (cf. Mk. Xiii, and Mt. Xxiv. 15). Secondly, Matthew used Mark and therefore must be dated after the fall of Jerusalem. Thirdly, both Ignatius and the *Didache* appear to have cited Matthew's Gospel and so the latter must have attained authority some time before the writings of the former. Fourthly, therefore the probable date of Matthew is AD 80-100. There is no general agreement on any more precise dating within this period.

(Guthrie 1970:45,46)

Harris meen ook dat die beste moontlike datering van Matteus rondom 85 n.C. moet wees. Hy meen ook, net soos Guthrie (1970:45), dat daar werklik genoeg definitiewe gegewens is. Hy stel ook die vroegste datum as 70 n.C. en die laaste as 110 n.C.:

156 Die datering van die Evangelie van Markus hang in 'n baie groot mate met die gebreure in 70 na Christus saam. Dit is die jaar waarin Jerusalem geval het. Sommige dateer die evangelie voor die jaar en ander daarna afhangend van die interpretasie van Markus 13. Hoe dit ook al sy, lyk dit nie of daar enige dwingende argument om die evangelie na die jaar 70 te dateer nie. Dit is eerder waarskynlik dat die evangelie voor die begin van die Joodse oorlog (66-70) geskryf is en wel iewers tydens die jare 60-65 na Christus.

> The Gospel gives few clues to its precise time of origin, but Matthew apparently refers to Jerusalem's destruction as an accomplished fact (22:7). The autor's hostility to the Jewish leadership and references to "their" synagogues (9:35; 10:17; 12:9; 13:54) may suggest that he wrote after the Christians already had been expelled from Jewish meeting places, an expulsion that occured about 85-90 C.E.
>
> The oldest citations from Matthew's Gospel appear in the letters of Ignatius, who was bishop of Antioch in Syria about 110-115 C.E. Ignatius's reference and the unusual prominence given Peter in this Gospel (Matt. 16:16-19) suggest that it originated in Antioch, a city in which Peter had great influence (Gal 2:11-14).
>
> (Harris 2002:153)

Uiteindelik volstaan hy dan by 'n datum van ongeveer 85 n.C.

"Mediating between Torah-oriented traditions and a Hellenistic cosmopolitanism, Matthew produced a Gospel appropriate for his transitional generation, perhaps about 85 C.E." (Harris 2002:153).

Uit bogenoemde gegewens en aanhalings, blyk dit vir my dat hierdie evangelie tussen 70 en 85 n.C. geskryf moes wees.

Wat hieruit belangrik is om op te let, is dat die Matteus-evangelie lank na Handelinge geskryf is. Die trinitariese doopformule in hierdie evangelie is dus 'n stuk groei wat in die doopleer gekom het (Beasly-Murray 1979:98).

4.3.2 Teksafbakening

Op die oog af lyk dit asof Mat. 28:16-20 'n afgebakende gedeelte kan wees. Verse 11 tot 15 maak 'n narratief uit oor die verhaal wat onder die Jode versprei is aangaande die liggaam van Jesus. Dit sluit af met die woorde: "Hierdie storie word tot vandag toe onder die Jode vertel". Die verhaalgedeelte word hiermee afgesluit.

Vers 16 begin met die woorde: "Die elf dissipels het na Galilea toe gegaan na die berg waarheen Jesus hulle beveel het om te gaan". Dit is duidelik 'n nuwe perikoop, die verhaal wissel van inhoud en die subjekte in die perikoop is anders. Uiteraard eindig die evangelie ook aan die einde van vers 20.[157]

157 TEKSKRITIESE NOTAS.
* Vers 16: geen notas nie.
*Vers 17: Die invoeging van αὐτῳ. Die variante lesing word onderskryf deur drie baie gewigtige manuskripte, naamlik A, W en Θ. Ek meen egter dat die teks se steun baie groter is as die variant.
*Vers 18: die alternatiewe lesing van οὐρανῳ, na οὐρανοις, word gerugsteun deur baie sterk manuskripte. Die teks eweneens. Dit dra na my mening, eweveel gewig. Die variante teks sou egter

4.3.3 Makrokonteks

Hierdie gedeelte pas in die struktuur van die Evangelie heel logies aan die einde van die boek in. Dit behels die einde van 'n lang aanloop, met die geboorte van Christus, sy volwassenheid, openbare optrede en uiteindelik die kruisiging en opstanding. Hierdie slotgedeelte vorm die einde van die boek.

"Hierdie verse bevat die kragtige slotakkoorde van die Matteusevangelie. Wie mooi luister, sal daarin die belangrike motiewe van die hele boek herken" (Vosloo en van Rensburg 1999:1187).

4.3.4 Teksanalise

In die struktuuranalise van hierdie gedeelte vind ons effektief twee gedagtes:

a) Die inleidende gedagte, naamlik dat die dissipels na die berg gegaan het.

b) Jesus se gesprek met hulle.

> Die gedeelte betaan uit **twee bewegings**: die herontmoeting tussen Jesus en die elf dissipels (28:16-17) en Jesus se **laaste woorde** aan hulle (28:18-20).
>
> **28:16-17** Die **herontmoeting** vind op 'n **berg** in Galilea plaas. Dit stempel die geleentheid as 'n **besondere selfbekendmaking** van Jesus. 'n Berg was ook voorheen die plek waar Jesus sy wil en identiteit bekend gemaak het: tydens die bergpreek (5:1) en by die verheerliking op die berg (17:1). Nou openbaar Hy Hom weer aan sy dissipels as die opgestane Here met sy laaste opdragte.
>
> (Van Rensburg 1991:1187)

In die analisering van die gedeelte is dit nie vir my belangrik wat in die eerste twee gedagtes plaasvind nie, aangesien dit slegs die situasie skep waarin ons die gesprek (opdrag) van Jesus vind (Van Bruggen 1990:475). Vir volledigheid gee ek egter die Griekse en Afrikaanse teks en die sinsindeling weer van verse 16 en 17.

---

nie aan die betekenis veel verander nie.
*Vers 19: Ek meen dat die teks hier deur 'n oormag getuienis ondersteun word.
*Vers 20: Ook hier is die variante getuienis nie baie sterk nie. Ek meen ons volstaan by die teks. Vgl. Ook Van Bruggen (1990:470).

οἱ δὲ ἕνδεκα μαθηταὶ ἐπορεύθησαν εἰς τὴν Γαλιλαίαν
28:16 a. En die elf dissipels het gegaan na Galilea
εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς
b. na die berg waarheen Jesus hulle toe beveel het
καὶ ἰδόντες αὐτὸν προσεκύνησαν
28:17 a. En toe hulle Hom sien, het hulle (Hom) aanbid
οἱ δὲ ἐδίστασαν
b. maar sommige het gewyfel.
καὶ προσελθὼν
28:18 a. En toe hulle na Hom gaan,
ὁ Ἰησοῦς ἐλάλησεν αὐτοῖς λέγων
praat Jesus met hulle, sê-ende
ἐδόθη μοι πᾶσα ἐξουσία ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς
b. Aan My is gegee alle mag in die hemel en op (die) aarde.
πορευθέντες οὖν μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη
28:19 a. Gaan(ende) dan (en) dissipelleer al die nasies
βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ
b. dopende hulle in die Naam van die Vader en die Seun en die.
ἁγίου πνεύματος
Heilige Gees
διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα
28:20 a. lerende hulle om te gehoorsaam alles
ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν
b. wat Ek julle geleer het.
καὶ ἰδοὺ
c. En kyk
ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ
d. Ek is met julle al die dae tot (aan) die vervulling van die
αἰῶνος
Aeone.

Wat hieruit belangrik is, is dat die gedeelte vanaf vers 19 die doopopdrag bevat. Die hoofwerkwoord is μαθητεύσατε. Dit is 'n imperatief aoristus aktief tweede persoon meervoud. Die woord dui dus op die krag van die opdrag wat daarmee gepaard gaan. Die feit dat dit in 'n imperatief geskryf is, is aanduidend van die hoofdeel van die opdrag. Indien die ander twee dele van die opdrag (βαπτίζω en διδάσκω)ook in 'n imperatief geskryf sou wees, sou die opdragte gelyk gestaan het. Die ander deel van die opdrag, naamlik "doop" en "leer", is onderskeidelik βαπτίζοντες en διδάσκοντες, albei partisipia, praesens, aktief, nominatief, meervoud manlik. Hierdie deel van die

opdrag is dus eintlik te vertaal as “dopende” en “lerende”. Die eintlike opdrag is dus op dissipels te maak en die doop en onderrig is ondergeskik daaraan.[158]

4.3.5 Eksegetiese aantekeninge

> **16 Die elf dissipels het na Galilea toe gegaan na die berg waarheen Jesus hulle beveel het om te gaan. 17 Toe hulle Hom sien het hulle Hom aanbid hoewel party getwyfel het. 18 Jesus kom toe nader en sê vir hulle: ‘Aan My is alle mag gegee in die hemel en op die aarde. 19. Gaan dan na al die nasies toe en maak die mense my dissipels: doop hulle in die Naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees en 20. leer hulle om alles te onderhou wat Ek julle beveel het. En onthou: Ek is by julle al die dae tot die voleinding van die wêreld.**

Hierdie gedeelte staan alom bekend as die Groot Opdrag (König 1975:58; Hodge 1986:43). “Because of the word of command, the entire saying (vv. 18-20) bears the traditional name, ‘The Great Commission’ “ (Smith 1989:338).[159]

Indien ons aanvaar dat Markus 16:9-20 ‘n latere byvoeging is, en daarom nie deel van die oorspronklike teks nie, is Mat 28:19 die enigste gedeelte in die Sinoptiese evangelies wat die sendingopdrag en doopopdrag bevat.[160]

Cullman meen dat ons nie baie aangaande die praktyk van die doop in hierdie gedeelte kan lees nie, net die voor-die-hand-liggende, naamlik dat dit ‘n opdrag is:

> How far is Jesus Christ the founder of primitive Christian Baptism? It is not enough here to refer to Mat. 28.19. This word of the ressurected Christ contains only the demand for Baptism, but does not explain its connection with his person and his work.
>
> (Cullman 1950:9)

Uit die sinsalalise is dit vir my duidelik dat die opdrag om dissipels te maak die wese van die gedeelte is.[161] Die mindere werkwoorde soos πορευθέντες, βαπτίζοντες en

158 Grosheide (1954:454) meen dat die participia eerder daarop dui dat die μαθητεύσατε in die aoristus beteken dat die “dissipels maak” ‘n voortgaande saak is, en dat die “doping”, “lering” eerder die manier is waarop die dissipels gemaak moet word.

159 “The saying lacks the usual early Christian words for sending, apostleship or mission. Also missing are the customary words for gospel, preaching, proclaiming, repentance, and forgiveness. Lacking also is any explicit reference to charismatic activity: healing, exorcism, healing, raising the dead” (Smith 1989:338).

160 Vgl. Grosheide (1954:453).

διδάσκοντες[162] is bloot uitvloeisels hiervan.[163] Indien ons in aanmerking neem dat Matteus na Markus (ongeveer 60-65 n.C., [Du Toit 1980:121]) en Lukas en Handelinge (ongeveer 65-70 n.C., [Du Toit 1980:170]) geskryf is en dus ook na Paulus se briewe, is dit heel waarskynlik dat Matteus Paulus se doopsiening in ag neem.

Van Rensburg beklemtoon die grootsheid van hierdie gebeurtenis, en meen dat die opdrag in die lig daarvan gesien moet word.

> Die herontmoeting vind op 'n berg in Galilea plaas. Dit stempel die geleentheid as 'n **besondere selfbekendmaking** van Jesus. 'n Berg was ook voorheen die plek waar Jesus sy wil en identiteit bekend gemaak het: tydens die bergpreek (5:1) en by die verheerliking op die berg (17:1). Nou openbaar Hy Hom weer aan sy dissipels as die opgestane Heer met sy laaste opdragte.
>
> (Van Rensburg 1991:1186)

Ons moet die belangrikheid van hierdie gedeelte nie onderskat nie, aangesien die sending van die mensdom na regte hier sy beslag het. Ons kan egter min van die verband tussen die doop en die verbond in hierdie gedeelte bepaal.[164] Om, aan die ander kant, summier hier in te lees dat die doop en bekering met mekaar in verband gebring word is net so moeilik.

In hierdie gedeelte het ons te doen met vier werkwoorde:
*__Gaan__ na al die nasies toe.
*__Maak dissipels__
*__Doop__
*__Onderrig.__

Die vraag wat gevra word, is of ons hier te doen het met 'n volgorde in die bevele.[165] Indien wel, is hierdie volgorde ten opsigte van al die opdragte, of het dit betrekking op

---

161 "However highly Matthew may haver respected and cherished all these, he held righteousness and discipleship even more dear" (Van Bruggen 1990:339).

162 Onderskeidelik: "gaan", "doop" en "leer".

163 Hoofwerkwoord in hierdie sin is *maak dissipels van al die nasies*. Die ander drie werkwoorde is as participia aan die hoofwerkwoord ondergskik. Die eerste participium wat van heengaan praat, dui aan op watter wyse die volke tot dissipels gemaak kan word. Altwee die ander participia, wat van die doop en die onderwys praat, bring die inhoud van die maak van dissipels tot uitdrukking (Floor 1983:26,27).

164 Van Bruggen (1990:340) meen dat die doop juis 'n verbondshandeling is: "Baptism is an act of the community, setting a person on to the way of discipleship, onto the path of righteousness as a person in the possesion and under the authority of the single reality of the Father and the Son and the Holy Spirit".

165 Nielsen (1974:192) meen dat ons hier eintlik vier imperatiewe moes gehad het en nie net een nie. Die feit dat slegs μαθητεύσατε 'n imperatief is, en die ander in participia, stel die woord in imperatief as die enigste eintlike opdrag.

net *sekeres*.[166] Indien die volgorde vas staan, blyk dit asof die mense eers dissipels moet word, met die inagneming dat dit geloof en bekering sou insluit, en dan volg die doop hierna.[167] Die bekering en geloof word dan 'n voorwaarde vir die doop. Dit sou verder beteken dat die doop 'n teken van geloof en bekering is en nie 'n verbondsteken nie.

Indien 'n mens die μαθητεύσατε en die βαπτίζοντες[168] saam sou stel, sou hierdie gedeelte kon lees: "Maak die nasies dissipels deur hulle te doop…". Dit kan dan ook beteken dat "dissipels maak" ook sou impliseer dat hierdie mense hulle in die proses bekeer. Dit sou op sy beurt die siening van Serfontein ondersteun, naamlik dat die doop die daad van bekering *is* (Vgl. Hoofstuk 2).[169]

Die volgende vraag wat gevra moet word, is of al hierdie vier elemente van die opdrag gelyke waarde het, of is daar 'n hoofopdrag wat gesteun word deur die ander. Staan die een element uit bo die ander? Met ander woorde, is die opdrag om te gaan, is dit om dissipels te maak, te doop of te onderrig?[170] Of vorm hierdie elemente saam een groot, onskeibare geheel? Uit die sinsanalise lyk dit vir my asof ons hier met 'n hoofopdrag en aanvullende opdragte te doen het.

Smith sê egter dat die gaan nie as afsonderlike deel van die opdrag verstaan moet word nie, maar dat dit eerder die dringendheid van die hele saak beklemtoon:

> Furthermore, the word usually tranlated into English as **go** functions in the original as an auxiliary. That means that it does not describe a separate action alongside of making disciples but rather underscores the urgency of making disciples.
>
> (Smith 1989:338)

As ons dus die eerste deel van die opdrag wegsny van die hoofopdrag, met ander woorde die πορεύθεντες[171] sien as die agtergrondvorming vir die hoofopdrag,

---

166 Vgl. Goppelt (1983:244).

167 Dit is opmerklik dat in die teks die διδάσκοντες na die doop plaasvind. In dat beide die patristiek en die gemeenskappe wat die belydenisdoop propageer, die opleiding of "leer" voor die doop plaasvind. In die geval van Hippolitus selfs vir so lank as drie jaar voor die doop (Bettenson 1967:74).

168 "maak dissipels" en "doop hulle".

169 Vgl. Grosheide (1954:454).

170 Beisner (1995:65) meen dat die doop deel is van dissipels maak: "In other words, baptism is part of making disciples. However, it does not say here that baptism is necessary for salvation.The same command also includes the clause "**teach them to obey all things**" that Christ has commanded them. If we are to assume that baptism is essential to salvation, then, by consistent interpretation of the context, we should say that absolute obedience to all of Christ's commands is also necessary for salvation".

171 "Gaan".

μαθητεύσατε,[172] laat dit ons met die drie ander opdragte, naamlik weereens, μαθητεύσατε, βαπτίζοντες en διδάσκοντες.[173] Van hierdie drie, meen ek, is μαθητεύσατε die hoofopdrag en die βαπτίζοντες en διδάσκοντες opdragte wat die hoofopdrag ondersteun.

Van Rensburg meen ook die maak van dissipels is die sentrale deel van die opdrag. Hy meen ook dat die manier waarop dit gedoen word, die doop en onderrig behels:

> Sy **volmag** was deurgaans sigbaar: in sy onderrrig, in die natuur, siektes, die dood en om sondes te vergewe. Nou blyk dit ook dat Hy in God se skeppingsmag deel. Dis 'n geweldige troos vir die gelowige om te weet dat ons Here in staat is om sy volgelinge in alle aanvegtings en alle aanslae van die bose te beskerm. Sy opdrag is vierledig: *gaan, maak dissipels, doop* en *leer.* Dit behels die sogenaamde groot sendingopdrag. Maar dit gaan oor meer as net evangelieverkondiging. Vanuit die Matteusevangelie moet dit veral as **gemeentevorming** verstaan word. In die Grieks is *maak dissipels* daarom ook die hoofopdrag. Die hoofsaak is om na alle mense uit te reik en hulle in 'n persoonlike verhouding met Christus te stel. Die manier waarop dit gedoen word, is deur hulle te doop in die naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees. En hulle alles te leer wat Jesus onderrig het. Die sakrament van **die doop** vestig en versterk hierdie persoonlike verhouding met Christus, en 'n mens onderhou dit wat Christus geleer het deur die wil van God te doen, volgens Jesus se voorbeeld.
>
> (Van Rensburg 1991:1187)

Vir Hagner (1995:886) is die sentrale begrip van die opdrag ook die μαθητεύσατε[174] Hy sê hierdie is die hoofbegrip van die hele saak. Die ander drie dele van die opdrag is daaraan ondergeskik:

> The commision itself is given by means of one main imperative verb, μαθητευσατε, 'make disciples', together with three syntactically subordinate participles that take on an imperatival force (thus rightly Friedrich, 154) because of the main verb. The first of these, πορεύθεντης, precedes the main verb. The disciples are to 'go' and 'make disciples'
>
> (Hagner 1995:886)

Hiermee stem ek saam. Die opdrag om dissipels te maak is die hoofmoment van die gedeelte. Indien die ander deel van die opdrag die manier is waarop die dissipels

172 "Dissipels maak".

173 Onderskeidelik: "doop" en "leer".

174 "Dissipels maak".

gemaak word, sou dit inderdaad inhou dat iemand wat nie gedoop is of onderrig ontvang het nie, nie 'n dissipel is nie.

Smith gaan ook verder deur te sê dat die maak van dissipels daarin bestaan dat hulle gedoop en onderrig word.[175]

> The vision and the will of Jesus is that people from **all nations** become a new community of **disciples**.
>
> That happens in two ways; first by the **baptizing them in the Name of the Father and Son and the Holy Spirit**. That means by incorporating people of all classes and kinds into the community and its life. The making of disciples occurs in the second place by **teaching them to observe**, to obey, **all that I have commanded you.**

(Smith 1989:338,339)

Hy beskou dus nie die maak van dissipels as 'n afsonderlike gebeure nie. Daar is by hom dus nie 'n pertinente noem van byvoorbeeld geloof of bekering nie. Ek meen dat hy nie korrek is nie, grootliks vanuit die morfologie van die werkwoorde.

Indien dit wel so is, dat die doop hier as metode gestel word om dissipels te maak, staan dit in teenstelling met 'n verbondsdoop? Ek meen dat, indien ons dit so sou interpreteer, dat die opdrag is om dissipels te maak, en die *manier* waarop dit gedoen word is deur middel van doop en onderrig, verskraal ons die sowel μαθητεύσατε as die doop en die onderrig.[176] Die doop en die onderrig is nie bloot onderafdelings van die dissipelering nie, maar die drie opdragte het elkeen eie waarde en betekenis. In hierdie geval is die opdrag om dissipels te maak egter die hoofmoment en die doop en onderrig kom by, maar elkeen met groot belangrikheid.[177]

Nielsen maak hieroor 'n baie belangrike opmerking:

> Op grond van die vertaling van het N.G.B. zou men kunnen menen dat de verzen 19 en 20 liefst vier imperatieven zouden bevatten. In de griekse tekst staat er slechts èèn: …maakt tot mijn discipelen (μαθητεύσατε*),* terwijl de andere werkwoordsvormen alle participia zijn. Centraal staat dus de imperatief: …'maakt tot mijn discipelen'.

175 Nielsen (1974:193) sê die doop en lering is nie twee afsonderlike handelinge nie, maar slegs een. Vandaar die gebrek aan die woord καί.

176 Vgl. Kirkby (1988:63,64).

177 Jeremias (1960:30) meld die groot waarde wat die onderrig (kategismus) in die patristiek gehad het, as afsonderlike en groot kerklike instelling.

> Het aan deze imperatief voorafgaand participium (πορεύτεντες,[178] part. aur.!) geeft het doel aan van het 'heengaan', namelijk om al de volken te maken tot Jezus' discipelen. Het werkwoord dat Mattheüs hier gebruikt (μαθηεύειν), behoort tot het voor deze evangelist kenmerkende taalgebruik. De grondbetekenis van dit werkwoord is 'leren' en 'onderwijzen' 'tot leerling (μαθήτες) maken'. Mattheus gebruikt het werkwoord driemaal: 13 : 52; 27 : 57 en 28 : 19. In alle drie teksten gaat het om het discipel-worden van Jezus Christus, al spreekt Matth. 13 : 52 over het discipel-worden van het koninkrijk der hemelen. Wij zijn echter van mening dat er een onlosmakelijke band bestaat tussen Jezus Christus en de komst van het koninkrijk der hemelen, zoals wij meermalen betoogden.
>
> (Nielsen 1974:192)

Hierdie gedagte word dan ook deur Davies (2000:683) ondersteun: "The prophesy that in Abraham all the families of the earth will be blessed (Gen. 12.3) comes to fulfillment in the mission of the church".[179]

'n Verdere saak is die vraag of ons hier met 'n verbondsdoop of belydenisdoop te doen het. [180] Is hierdie doopopdrag 'n uitvloeisel van die dissipelering, wat dan sou impliseer dat dit die verkondiging van die evangelie inhou, met die verdere implikasie dat die aanhoorders tot bekering sou kom, en hulle nuutgevonde geloof bevestig deur die doop, of is dit 'n verbondshandeling?

Greydanus meen die belofte van God aan Abraham is hier ter sprake en daarom word die verbond geïmpliseer:

> Deze opdracht voor de volken herinnert aan de belofte van de HERE, dat in Abraham alle volke gezegend zouden worden. Jezus is *de* zoon van Abraham (1,1) en door het geloof in Hem ontvangen nu alle volken die beloofde zegen. Zij worden immers gedoopt "in de naam van de Vader en de Zoon en de Heilige Geest". Hierin ligt de belofte. Men ontvangt de doop 'in Jezus naam' (de gebruikelijke aanduiding in het Nieuwe Testament, aansluitend bij het *tot leerling worden van Jezus*).
>
> (Greydanus 1990:476)

---

178 "Gaan".

179 Vgl. Ook Van Bruggen (1990:477).

180 Davies (1997:685) meen dat hierdie teks direkte betrekking het op Kolossense en by name die doop wat in die plek van die besnydenis gekom het: "Matthew, despite his insistence on upholding the Jewish law, never mentions circumcision. That he expected Jewish Christians to circumcise their children is plausible; but he evidently not think such necessary for Gentiles. Perhaps his belief in baptism explains this. Had baptism come to replace circumcision as the ritual of entry for his church? Certainly this was so for the author of Colossians".

Ons het hier dus ook met 'n stuk tradisiegeskiedenis te doen. Swedenborg (1880:667) meen ook dat hierdie 'n direkte verwysing na Abraham is. Deur dus te verwys na die tradisie, en juis na Abraham, sou dit nie verregaande gewees het om dan pertinent die Abrahamsbelofte of Abrahamsverbond in hierdie konteks te lees nie.[181] Dit sou dan volgens hom beteken dat die μαθητεύσατε die hoofopdrag is, of die *eintlike* opdrag en die manier waarop dit gebeur is deur βαπτίζοντες en διδάσκοντες.[182] Of dit kan ook beteken dat die μαθητεύσατε die opdrag is en die ander drie is uitvloeisels daarvan. Hoe dit ookal sy, as ons hom gelyk gee, is hier nie noodwendig sprake van 'n volgorde nie.[183]

> Mensen moeten tot discipelen van Jezus Christus worden gemaakt. Mensen komen tot de doop, tegelijkertijd leren zij onderhouden al wat Jezus hun geboden heeft. Dopen en leren gelden niet als gescheiden handelingen, zij behoren onverbrekelijk bij elkaar. Vandaar dat er in het grieks ook geen voegwoord *en (καί)* staat.
>
> (Nielsen 1974:193)

Die aanhaling wat Nielsen van Ridderbos maak is van ewe veel belang:

> H. Ridderbos schrijft naar onze mening terecht dat de hoop inlijft bij de nieuwe gemeenschap, die van de gemeente, het volk van de Messias, het nieuwe Israëll daarom – zo vervolgt Ridderbos, verondersteld het doopbevel zonder enige twijfel ook het geloof. Zowel in Mattheüs 28 als in Marcus 16 gaat de prediking van het evangelie vooraf. In Marc 16 : 16 word bovendien uitdrukelijk van geloof gesproken, kennelijk als aan de doop voorafgaande. Doch heel de gedachte van het nieuwe volk Gods brengt mee – aldus Ridderbos - dat voor de inlijving daarin het geloof en bekering nodig waren. Aan de andere kant moet gezegd worden dat de christelijke doop naar de woorden van Ridderbos 'de zichtbare manifestatie en verzegeling is van hetgeen de met Christus' komst ingetreden en door zijn dood bevestigde bedeling der vervulling aan geestelijke gaven schenkt'. De doop betekent dat een mens in geloof antwoord geeft op de roep om Jezus' discipel te worden. Dat houdt in dat de doop het merkteken is van het nieuwe volk van God en dat de doop het begin betekent van het toebehoren aan de met de komst van Jezus Christus ingetreden en door zijn dood en opstanding bevestigde nieuwe aeon.
>
> (Nielsen 1974:194)

181 Vgl. Kirkby (1998:64).

182 Onderskeidelik: "dissipels maak", "doop" en "leer".

183 Vgl. Smith (1989:338).

Davies meen ook dat 'n mens 'n dissipel word deur te antwoord op die roeping van Jesus:

> The transitive use of μαθητεύσατε in The New Testament means 'make disciples'. This usage is peculiar to the NT (13.52; 28:19; Acts 28.19) and behind it may stand 'the insight that one can only becomea disciple of Jesus – this also stands behind Matt. Xiii 52 – only on the basis of a call which leads to discipleship. That Peter and the others became disciples not in response to Jesus' teaching, but his call (4.18-22) is suggestive.[184]
>
> (Davies 2000:684)

Hy maak hier 'n sprong na die doopleer van Paulus in Kolossense en stel dit dat die doop in die plek van die besnydenis gekom het:[185,186]

> Matthew, despite his insistence on upholding the Jewish law, never mentions circumcision. That he expected Jewish Christians to circumcise their small children is plausible; but he evidently not think such necessary for Gentiles. Perhaps his belief in baptism explains this. Had baptism come to replace circumcision as the ritual of entry for his church? Certainly this was so for the author of Colossians; see 2.11-12.
>
> (Davies 2000:685)

Alhoewel die doop dus vir die eerste dissipels 'n antwoord op die geloof en bekering was, is dit vir die nuwe gemeenskap in Christus 'n teken van hulle inlywing in die nuwe volk van God, naamlik die kerk. Dan is die doop nie net vir grootmense nie, maar ook vir hulle kinders; dit is dan uiteraard 'n verbondsteken.

Vir Van Rensburg is hier dan ook duidelik sprake van die verbond:

> So word die gemeenskap van die gelowiges gebou en God se koninkryk op aarde gevestig. Die **belofte** (*Ek is by julle*) behels 'n nuwe verbondsverhouding wat tot in ewigheid standhou. God woon

184 Dit is in teenstelling met Grosheide (1954:455) wat meen dat ons hier te make het met die doop en lering as die vorm van dissipels maak.

185 Van die teoloë wat die datering van Matteus en Kolossense beide op 70 n.C stel, meen daar kan selfs in hierdie tyd 'n beweging in die teologie ontstaan het wat die besnydenis en die doop in verband stel (James 1997:15).

186 Grosheide (1954:454) meen dat ons hier 'n direkte verband met Kol 2 het: "Dan is dus de doop de beslissende overgang. Dat dit geen kinderdoop uitsluit, leert Kol. 2 : 10 vlg., waar bij het voortschrijden der openbaring een verband gelegd wordt tussen besnijdenis en doop. Wie gedoopt wordt in de naam van den Driënigen God, wordt met Hem in het allernauwste verband gebracht" .

> in Christus by ons. Daarom is Christus die Immanuel (vgl. 1:23; 18: 20). En ons is Christus se dissipels en God se kinders – totdat die volmaakte gekom het.
>
> (Van Rensburg 1991:1187)

Hiermee vind ons dan dat van Rensburg by König kon aansluit, as laasgenoemde die woord ”belofte” met die verbond in verband bring, alhoewel König dit in Hand 2:39 so verstaan (1986: 38).

Morrison meen dat die kinders ingesluit is in die groep wat gedoop en geleer moet word.

> This baptizing is one of the means by which all nations are to be *disciple*. They are to be discipled *by* being baptized, etc ; that is to say, the *discipling* is not here represented by our Lord as the antcedent, it is represented as the consequent, of the baptizing. He does not say μαθετεύσαντης βαπτίζητε, but He says ματητεύσατε βαπτίζοντης. The nature of the case implies, however, that, so far at least as adults are concerned, they cannot be entered into the school of our Saviour without their intelligent consent.[187] But when Carson asserted that ‘newly born infants are not scholars in any school’ (*Baptism* p. 257), he singularly forgot that real education, and of course moral and spiritual education, begin with the very beginning of self-concious existence. The first stroke of the painter’s brush, when he begins his landscape or his portrait, is not a picture; but it is the beginning and the essential condition of a completed picture. The first impression on a child’s mind is not a complete education, but it is the beginning of it.
>
> (Morrison 1902:625)

4.3.6 Konklusie

Ek meen dat hierdie Skrifgedeelte hom daartoe verleen dat verskillende interpretasies toelaatbaar is. Dit hang grootliks af van die teoloog se subjektiewe vertrekpunt. Daarom vra ek die vraag of hierdie teks hom uitlaat om die antwoord te gee op die betrokke argument. Val die fokus van hierdie gedeelte op die dooppraktyk? Ek meen dat dit nie so is nie. Nielsen (1974:90) raak die essensie aan as hy sê die kern van die gedeelte gaan oor die *dissipels maak*. Die klem val dus daarop en nie op die doop nie. Daarom word die woord in die imperatief gebruik (μαθητεύσατε*)* en die ander drie in die partisipium. Die opdrag is om dissipels te gaan maak, en die uitvloeisel hiervan is om te doop en te onderrig. Die doopopdrag staan dus ondergeskik aan die opdrag om dissipels te maak. Indien ‘n mens dan ook nog in aanmerking neem dat die

187 Vgl. Smith (1989:339).

Matteus-evangelie moontlik eers in 70 n.C. geskryf is en die briewe van Paulus aan die Korinte reeds so vroeg as 53-56 n.C., dan moet in gedagte gehou word dat Matteus bewus kon wees van Paulus se doopleer. Daar kon moontlik selfs 'n verdere ontwikkeling in die doopleer wees nà Paulus, waarvan hy weet. En tog is daar by Matteus niks meer as die opdrag nie. Daar is geen verduideliking of 'n uiteensetting van die voorwaardes, die eise of die beloftes rondom die doop nie.[188]

Dit is vir my ook duidelik dat die doop nie hier enige buitengewone "magte" het nie. Daar is nie sprake daarvan dat die maak van dissipels slegs deur middel van die doop geskied nie. Ek meen dat daar dikwels 'n Rooms-Katolieke-tipe *ex opere operato* funksie aan die doop gegee word.

Die konklusie wat ek dus uit bogenoemde bereik, is dat ons uit hierdie teksgedeelte nie genoegsame getuienis kan kry om te bepaal of ons hier te doen het met verbondsdoop of gehoorsaamheidsdoop nie. Die fokus lê op 'n ander vlak.[189]

Die doop is nie die sentrale gedagte van die gedeelte nie. Die fokus is geleë in die opdrag om dissipels te gaan maak. Bes moontlik kon die μαθητεύσατε (dissipelering) geskied sonder die toedien van die doop. Dit word myns insiens nie 'n primêre deel van die opdrag nie. Daaruit wil ek dit dus stel dat die kern van die sendingopdrag daarin geleë is om die volkere navolgers van Christus te maak en dat die doop nie 'n sentrale saak is nie, maar wel 'n periferiese een.

188 Beisner (1995:68) meen dat die doop nie essensiel is nie: "Matthew 28:19-20, therefore, does not prove the necessity of baptism for salvation, or for coming 'into Christ' ".

189 Smith (1989:340) stel dit so: "Disciples are to be made by baptizing people and by **teaching them to observe all that I have commanded you.** The gravitational center of this **teaching** is not theories or doctrines. Throughout Matthew's gospel Jesus proclaims that all the Law and the Prophets add up, not to some speculation about God or angels or heaven, not to a schematization of history into succesive aeons, but to the higher righteousness.

4.4 Handelinge 2:37-40

4.4.1 Die datering van Handelinge

Du Toit meen dat die datering van Handelinge saamval met diè van die Evangelie volgens Lukas.[190] Hy sê dat die twee geskrifte nie lank uit mekaar geskryf is nie, maar dat dit moontlik selfs tegelyke tyd versprei is onder die gemeentes.[191]

> Die mees algemene datering in die jongste tyd is *na 70* omdat dit na die val van Jerusalem (in 70 n.C.) geplaas word en die veronderstelling is dan dat die skrywer van daardie gebeure bewus was. Daarmee hang saam die opvatting van baie teoloë dat Jesus se voorspelling insake die verwoesting van Jerusalem eintlik by wyse van 'n *vaticinium ex eventu* in sy mond gelê is [...]
>
> 'n Ander gebeure wat 'n paar jaar voor die val van Jerusalem plaasgevind het, moet ook inberekening gebring word. Dit is die **vervolging** van die Christene in Rome wat gevolg het op die groot brand in **64.** Veral weens die apologetiese tendens in Handelinge waarin die goeie betrekking tussen die Christene en die Romeinse owerhede na vore kom, sou dit vreemd wees om dit te beklemtoon as almal geweet het van die verandering in gesindheid na 64. Nero se optrede tussen 64 en 68 (sy dood) word glad nie in Handelinge weerspieël nie. Die sinspelings op vervolgings in Lukas se evangelie hoef nie noodwendig na vervolging **spesifiek onder Nero** te verwys nie. Ons moet ook in gedagte hou dat Handelinge se ontstaan, saam met diè van die Lukasevangelie, gekoppel word aan diè van Markus. Indien Markus teen 60-65 geskryf is, sal Handelinge saam met Lukas

190 "That Luke had something to do with the authorship of Acts is certain, for in a series of passages the first person plural is used, indicating that the writer himself in Paul's company" (Scott 1963:89).

191 "Die groot vraag vandag is of Lukas voor 70 of daarna geskryf is. Die jaar 70 na Christus was baie belangrik omdat Jerusalem in daardie jaar deur die Romeine verwoes is na die Joodse opstand en oorlog wat vanaf 66 tot 70 geduur het. (Masada het egter eers in 73 geval!). Diegene wat Lukas se ontstaantyd na 70 plaas, doen dit hoofsaaklik omdat hulle meen dat Jerusalem se val in Lk. 21:20-24 veronderstel word. In vergelyking met Mk 13:14 waar sprake is van "die gruwelike ding wat die verwoesting aanrig" lui die parallel in Lk 21:20 "wanneer julle sien dat Jerusalem deur die leërs omsingel word, moet julle weet dat die verwoesting naby is". Dan word daar aangeneem dat Lukas vir Markus opsetlik gewysig het omdat hy reeds geweet het wat gebeur het toe hy dit geskrywe het. Lk 21:20 word daarom as 'n *viticinium ex eventu* = 'n profesie wat na die gebeure in iemand se mond gelê is, beskou en moet daarom na 70 gedateer word… As ons sou aanneem dat die Joodse opstand en val van Jerusalem nog nie plaasgevind het nie, en dat selfs die vervolging onder Nero nog nie begin het nie, sou 'n datum van **vroeg in die sestiger jare** aanvaarbaar wees as ontstaantyd vir Lukas se evangelie. As ons egter vashou aan die gedagte dat Lukas vir Markus gebruik het, wat moontlik tussen 60-65 geskryf is, dan kon Lukas goedskiks **tussen 65-70** gedateer word maar kwalik veel later as 70. Afhangende dus van ons stand punt oor die hele argument rondom Lk 21:20 sal 'n datum van voor of net na 70 aanvaar kan word – in elk geval in die omgewing van 70" (Du Toit 1980:169-170).

> in die tweede deel van die sestigerjare geplaas moet word, in elk geval kwalik veel later as 70.
>
> (Du Toit 1980:212,213)

Harris (2002:278) stel die datum as 90 n.C.

Beasley-Murray meen dat die boek na tagtig geskryf is:

> The claim for the authenticity of his picture would certainly be strenghtened on the view that Acts was written in the year A.D. 63, but as all know, it is impossible to prove that Acts was composed so early; on the majority view that the two volume word Luke-Acts was written in the eighties of the first century, it would not be surprising if some of the features of the earliest days had becomed blurry in memory...
>
> (Beasley-Murray 1979:93)

Guthrie (1970:340) meen dat die datum van Handelinge van kardinale belang is, gegewe die feit dat dit die *skarnier* van die Nuwe Testament is. Hy stel dat daar drie moontlike opsies is: voor 64, tussen 70 en 85, en 'n datum in die tweede eeu.[192]

Hy noem dieselfde argumente as Du Toit in die beredenering van die datum voor 64, naamlik die afwesigheid van die noem van belangrike gebeure tussen 64 en 70. Daar is geen melding van die val van Jerusalem of die tragedie van die Joodse volk nie. Lukas noem ook nie van die vervolging van die Christene onder Nero nie. Guthrie meen dat hierdie gebeure so ingrypend was, dat daar ongetwyfeld melding daaroor sou wees. 'n Verdere gebeure, al is dit van minder belang, is die vervolging en marteling van Jakobus, die broer van Christus. Lukas noem wel die dood van twee ander martelare, naamlik Jakobus die seun van Sebedeus, en Stefanus. Ook die dood van Paulus word nie genoem nie. Hy noem ook die primitiewe aard van die teologie in Handelinge en die houding van die kerk teenoor die Staat. Laastens noem hy dat die outeur nie bekend was met die briewe van Paulus nie (Guthrie 1970:340-345).

Om aan te dui dat die datering eerder tussen 70 en 85 n.C. sou wees, noem Guthrie (1970:346) die volgende:

*Eerstens, as gevolg van die outeur se gebruik van Markus. Waar Markus baie vaag is aangaande die verwoesting, is Lukas meer spesifiek. Met ander woorde, Lukas word veronderstel om na 70 n.C. te skryf. Uiteraard is Handelinge nog later geskryf.

192 "There is no doubt that directly after the death of the Apostles legends grew up which included prophesies of their martyrdom. Concerning St Peter we know of two (St John xxi., 2 Peter i.), and St Paul himself gave expression to forebodingss of his violent death. How, then, could a chronicler of the character of St Luke have overlooked this if St Paul had already attained to the crown of martyrdom!" (Harnack 1911:98).

*Lukas, die skrywer, se lewensverwagting. Guthrie (1970:346-348) meen dis onwaarskynlik dat Lukas teen 85 nog is staat sou kon wees om die boek te skryf.

Hy meen dat die datering vir Handelinge in die tweede eeu hoogs onwaarskynlik is.

Ek meen dat Goenaga (2008:5) 'n sterk saak het wanneer hy daarop wys dat dit onwaarskynlik sou wees dat Lukas Handelinge skryf nadat Paulus tereggestel is in 64-67 n.C. Hy voer aan dat Lukas moeite doen om die martelaarskap van Stefanus en Jakobus in konteks met die eerste kerk se wil om tot stand te kom te stel. Hoekom sou hy die marteling van Stefanus en Jakobus (wat mindere figure) is, in detail aanhaal, en die grote Paulus se dood onbeskryf laat?[193]

Ek stem dus saam met Du Toit dat Handelinge moontlik gedateer kan word ongeveer 65-69 n.C.

4.4.2 Teksafbakening

Handelinge 2:36 sluit met die laaste woorde van Petrus se toespraak op Pinksterdag. Die voorafgaande gedeelte (vv. 14-36) is in verhalende en kerugmatiese styl geskryf. Vers 37 begin duidelik anders. Daar is 'n verandering van gedagte. Die aanhoorders se reaksie op die prediking word gestel met die woorde: ἀκούσαντες...[194] Dit is dus duidelik dat hierdie perikoop by vers 37 begin.

Hierdie perikoop hou dan die antwoord van Petrus in. Hy is aan die woord en gee dan 'n uitvoerige verduideliking van wat van die aanhoorders verwag word. Aan die einde van vers 40 hou Petrus op met praat. Vanaf vers 41 vind ons dan weer 'n wisseling as daar verhalend die gevolg van sy woorde gestel word.

Ek meen daarom dat hierdie afbakening, waar Petrus aan die woord is, 'n logiese afbakening verteenwoordig.[195]

---

193 "The more clearly we see that the trial of St Paul, and above all his appeal to Caesar, is the chief subject of the last quarter of Acts, the more hopeless does it appear that we can explain why the narrative breaks off as it does… It is no use to struggle against this conclusion. If St Luke, in the year 80, 90 or 100, wrote thus he was not simply a blundering but an absolutely incomprehensible historian!" (Harnack 1911:213).

194 "By die aanhoor".

195 Tekskritiese notas:
Vers 37: Die variante lesing is ondersteun deur min gesaghebbende bronne. Die teks, daarenteen se bronne is baie meer betroubaar. Ek meen ons moet by die teks volstaan.
Vers 38: Eweneens meen ek dat die oorwig lê by die teks en nie die variante lesing nie.
Vers 39: Die teks blyk uit die bronne geldend te wees.
Vers 40: Geen verandering nie.

4.4.3 Teksanalise

	ἀσφαλῶς οὖν γινωσκέτω πᾶς οἶκος Ἰσραὴλ ὅτι
2:36 a.	so let all the people of Israel then certainly know that καὶ κύριον αὐτὸν καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεός
b.	God made Him both Lord and Christ τοῦτον τὸν Ἰησοῦν ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε
c.	this Jesus Whom you crucified ἀκούσαντες δὲ κατενύγησαν τὴν καρδίαν
2:37 a.	toe hulle dit hoor was hulle in hulle harte getref εἶπον τε πρὸς τὸν Πέτρον καὶ τοὺς λοιποὺς ἀποστόλους
b.	en hulle sê vir Petrus en die ander apostels: τί ποιήσωμεν ἄνδρες ἀδελφοί;
c.	Wat sal ons doen, manne, broers? Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς μετανοήσατε [φησίν]
2:38 a.	Petrus sê toe vir hulle: bekeer julle καὶ βαπτισθήτω ἕκαστος ὑμῶν ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ
b.	en laat julle gedoop word in die Naam van Chtristus εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν
c.	tot vergewing van julle sondes καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος
d.	en julle sal die gawe van die Heilige Gees kry ὑμῖν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία
2:39 a.	want vir julle is die belofte καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν
b.	en vir julle kinders καὶ πᾶσιν τοῖς εἰς μακράν
c.	en almal wat ver is ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν
d.	vir almal wat die Here na Hom toe sal roep. ἑτέροις τε λόγοις πλείοσιν διεμαρτύρατο καὶ παρεκάλει αὐτοὺς
2:40 a.	en hy het met woorde getuig en hulle aangemoedig λέγων seggende σώθητε ἀπὸ τῆς γενεᾶς τῆς σκολιᾶς ταύτης
b.	laat julle red vanuit hierdie verrotte geslag

Vers 38: Wanneer Petrus die mense antwoord, gebruik hy die woord: μετανοήσατε. Die verklaring van die woord is imperatief aoristus aktief, tweede persoon meervoud. Hy sê dus: μετανοήσατε. [196] Hieruit volg dan die ander sinne in die versgedeelte, naamlik: “Laat elkeen van julle gedoop word”; “dan sal julle sondes vergewe word” en “julle sal die Heilige Gees as gawe ontvang” Die morfologie van die woorde is onderskeidelik:

- βαπτισθήτω: Imperatief aoristus passief, derde persoon enkelvoud.
- ἄφέσιν: Selfstandige naamwoord, akkusatief vroulik enkelvoud.
- λήμψεσθε: Werkwoord, indikatief, futurum, medium tweede persoon meervoud.

196 Black (1995):“*Pathos*, the emotional responses generated among the listeners” .

4.4.4 Eksegetiese aantekeninge

37. By die aanhoor hiervan is die mense diep getref en het hulle vir Petrus en die ander apostels gevra: "Wat moet ons doen broers?"
38. Toe antwoord Petrus hulle: Bekeer julle en laat elkeen van julle gedoop word in die Naam van Jesus Christus. Dan sal God julle sondes vergewe, en sal julle die Heilige Gees as gawe ontvang. 39. Wat God belowe het is vir julle en vir julle kinders, en vir almal wat daar ver is, vir almal wat die Here God na Hom toe roep.
40. Met nog baie ander woorde het Petrus getuig en hulle aangespoor: "Laat julle red tussen hierdie ontaarde mense uit."

Daar is dus 'n duidelike opdrag dat hulle hulle moet bekeer: Πέτρος δὲ πρὸς αὐτούς μετανοήσατε. Laasgenoemde staan in die vorm van 'n hoofsin.[197] Daarna volg dat hulle hulle moet laat doop, 'n bysin van wyse, waarin die bekeerlinge eintlik passief is.[198] Dit word gevolg deur 'n verdere bysin, die gawe, sonder 'n werkwoord, alhoewel dit geïmpliseer kan word. Die vergifnis word gegee. Die gawe van die Heilige Gees volg hieruit, maar nie daarop nie.

Vers 39: Hierdie is 'n bywoordelike bysin van gevolg, wat volg uit vers 38. Na die opdrag in vers 38 word die gevolge daarvan verduidelik. Daar is 'n duidelike verband tussen die bekering en die gawe van vergifnis en die Heilige Gees. Die opdrag om te doop is nie in 'n duidelike imperatief gegee nie, maar is eerder 'n gelate oorgawe om gedoop te word.[199]

Soos in Mat. 28, vind ons hier 'n moontlike volgorde:
* μετανοήσατε
* βαπτισθήτω ἕκαστος
* εἰς ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν
* καὶ λήμψεσθε τὴν δωρεὰν τοῦ ἁγίου πνεύματος[200]

---

197 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 (Floor 1983:35).

198 Ridderbos (1966:459-460) meen dat die doop 'n Goddelike handeling is: "Laat zich aldus, d.w.z. onder het gezichtspunt, dat God in de doop den handelende persoon is, de betekenis van het geloof voor de doop duidelijk onderscheiden, onder hetzelfde gezichtspunt kan ook de eigen, zelfstandige betekenis van de doop met betrekking tot het geloof beter worden ingezien. De doop kan aan de inhoud van het geloof niets toevoegen. De doop en het geloof zijn beide middel om de inhoud van het evangelie toe te eigen. 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".

199 Hierdie "passiewe handeling" word deur Heyns (1978:343) aangehaal as 'n *passivum divinum.* 'n Mens gee jouself oor om gedoop te word. Daar is dus nie 'n aktiewe handeling nie, behalwe die besluitneming by volwassenes en selfs daarin is die doop uiteindelik 'n daad van God.

Indien hierdie 'n werklike volgorde is, dan sal 'n mens gelyk moet gee dat die doop aan mense bedien moet word wat oud genoeg is om verstandelik 'n keuse kan maak om die Here te dien.[201] Dit sou dus babas en klein kindertjies uitsluit, en daarmee ook 'n streep trek deur die praktyk van die verbondsdoop.

Ons moet ook bepaal wat met die woorde: ἡ ἐπαγγελία en τέκνοις bedoel word.[202,203] Die ἡ ἐπαγγελία kan dui op die belofte dat die Heilige Gees as gawe gegee sal word, wanneer jy jou bekeer en laat doop, of dit kan 'n plaasvervanging wees vir "verbond". Indien dit "verbond" beteken, en τέκνοις is letterlik kindertjies en nie nageslag nie, dan dui hierdie doopprаktyk op die verbondsdoop, in dieselfde sentiment as die besnydenis as vebondspraktyk, waar dit andersins eerder op die belydenisdoop sou kon neerkom. Dan sou ons dit sò kon vertaal: "Bekeer julle, laat julle gedoop word, en God sal julle sonde vergewe. Want die verbond is vir julle en julle kindertjies…"

Indien ons hier sou bepaal dat die doop nie volg op die bekering in 'n chronologiese orde nie, maar dat 'n mens jou bekeer **deur jou te laat doop**, dan steun hierdie gedeelte die siening van Dawid Serfontein.

Die belydenisdoop sal bevestig word indien ons hier twee getuienisse vind. Eerstens indien dit duidelik sou word dat die doop op die bekering as antwoord volg, en ook, alhoewel in 'n mindere mate, indien die term, ἡ ἐπαγγελία sou dui op die belofte van die Heilige Gees, wat gegee sou word aan dié wat hulle doop na hulle bekering.[204] Dan word die bekering 'n voorwaarde vir die doop, en die gawe van die Heilige Gees volg op hierdie gehoorsaamheidshandeling.

Indien ons egter uit die gedeelte sou getuienis vind dat die doop in hierdie geval aan die nuutbekeerdes bedien word, maar dat hulle nageslag gedoop word as gevolg van die geloof van die ouers, of as daar 'n verbondskenmerk vasgestel word, dan sou dit die kinder- of verbondsdoop bevestig.[205]

---

200 * Bekeer julle.
* Laat elkeen gedoop word.
* Dan sal julle sondes vergewe word
* Sal julle die Heilige Gees as gawe ontvang.

201 Krodel (1986:90) meen dat ons enigeen van die opdragte met 'n ander een kan vervang in volgorde: "For Luke, repentance, Baptism, forgiveness, and the gift of the Spirit form a unity rather than a series of three of four successive experiences, or stages of one's spiritual journey. He can therefore omit one or the other of these items and change their sequence".

202 "Belofte" en "kinders".

203 Vgl. Black (1995:263).

204 Vgl. Black (1995:264).

205 Richardson (1974:358) meen dat die doop in missionêre milieu as 'n volwasse doop bedien moet word, maar juis dat die kinders van gelowige ouers gedoop moet word, omdat die ouer die verbondshoof van die gesin is: "In the missionary situation of the apostolic Church, as on the missionfield of today,

Myns insiens is die belangrikste vraag wat ons moet vra: **waaroor gaan hierdie gedeelte?** Dit lyk voor die hand-liggend te wees, maar ek is nie so seker nie. Is die doop die sentrale gedagte in Handelinge 2: 38-41?

Dat hierdie gedeelte verband hou met Matteus 28:19 is vir party opmerklik.[206]

> Dat de hier gegeven doopcatechese algemeen geldig is, blijkt ook daaruit dat zij een herhaling is van de verkondigingsopdracht die de twaalf aan het eind van het evangelie (Lc. 24, 47vv.) meekrijgen. De verkondiging die hun wordt opgedragen is niet allen tot Israël, maar tot 'alle volkeren' gericht. Alle elementen uit deze opdracht: de naam van Jezus, inkeer, vergeving, van zonden en kracht (de Geest) uit de hoogste keren in de doopinstructie van Handelingen 2 terug.
>
> (Van Eck 2003:77)

Dit lyk egter vir my asof die werkwoorde daarop dui dat die klem op die μετανοήσατε lê en nie op die doop, die vergifnis of die ontvangs van die Heilige Gees nie.[207] Die enigste imperatief is die opdrag om hulle te bekeer. Die aanhoorders vra immers vir Petrus wat hulle moet doen (om gered te word) en Petrus antwoord: "Bekeer julle!" (μετανοήσατε). Die doop word in 'n passief aangedui en die ἄφέσιν[208] as 'n selfstandige naamwoord, die λήμψεσθε in 'n mediumvorm.

---

baptism would be for the most part adult. But the solidarity of the family, or more accurately the household, would mean, in baptism as in all matters, that when the head of the household took a decisive step, he committed every member of his 'house' (οἰκιος); he was the 'representative man', a kind of inclusive personality, and what happened to him, happened to all".

Hierdie siening van Richardson strook met die teorie dat die doop 'n verbondshandeling is. Die verbondshoof maak 'n besluit om Christus te volg, en hy en sy hele huis word as konsekwensie gedoop.

206 Vgl. Richardson (1974:359).

207 Barrett (2002:30) meen dat on hier in die besonder moet let op die gebruik van die meervoud en die enkelvoud. "The answer to the question is in two parts: R**epent**, which is in the plural and is presumably addressed to *the whole of Israel* (v.36), and **let each one of you be baptized,** which is directed to the individual members of the crowd. Baptism may then be thought of as individualizing of the response that Israel as a whole should make. Repent(ance) is a fairly common word in Acts (2.38; 3.19; 5.31; 8.22; 11.18; 13.24; 17.30; 19.4; 20.21; 26.20) and occur mostly in the context of conversion…The varying relation of baptism **to the gift of the Spirit** (cf. 8.16; 10.44; 18.26; 19.5f.) shows that the name is anything but a magical formula. It means that the person baptized becomes the property of, one of the company of, Jesus. The baptized belong to the renewed people of God in the last days".

Hierdie siening van Barrett strook met dit wat ek ook vanuit hierdie gedeelte verstaan. Die doop is nie 'n magiese middel waardeur die mens verlos word nie. Dit sou dus nie sin maak om uit hierdie gedeelte te wil aflei dat die doop 'n voortsetting van die bekering is nie, maar dat dit 'n ander betekenis het. Die betekenis van inlywing en "behoort aan". Dit sou dan ook die verdere betekenis hê dat die kinders daarby ingesluit is, wat dan strook met die verbondsdoop.

208 "Vergifnis"

Dit lyk dus vir my asof die antwoord op die vraag die bekering is en die ander, insluitende die doop, by-gedagtes is.[209] Die redding is dus geleë in die bekering van die mense en nie die doop nie. Die mense wat Petrus se toespraak aan gehoor het vra hom immers: τί ποιήσωμεν ἄνδρες ἀδελφοί;[210] Petrus antwoord dat hulle hulle moet bekeer. Dit is waarin die wese van hulle toeëiening van die belofte van Christus se weldade lê. Hieruit volg dat hulle hulle moet laat doop ensovoorts. 'n Mens sou dan ook kon vra of die gawe van vergifnis 'n gevolg van die bekering is, en of dit 'n uitvloeisel van die doop is. Ek meen uit die sinskonstruksie en die gebruik van die woorde is dit eerder gekoppel aan die bekering as aan die doop.[211] Net so is die gawe van die Gees ook nie as gevolg van die doop nie, maar die bekering.[212] Daarom meen

---

209 Ons moet hier in gedage hou dat die doopsiening in die Nuwe Testament in sy wese 'n groeiproses was. In Handelinge, wat, soos gesien, 'n baie ou Nuwe Testamentiese boek is, is die doopprakryk nog baie nuut. So vind ons eers die trinitariese doopformule heelwat later (by Matteus). "On the whole, the representations of baptism in Acts are primitive. They are not inconsistent with the developed views of baptism in Paul, the Pastorals, and the Fourth Gospel, but neither are these views to be found in the book; we also recall the absence from Acts of any baptism in the name of the Trinity, as in Mt. 28.19" (Beasly-Murray 1979:98). Ek meen dat hierdie insig baie belangrik is. Die doop is nie 'n statiese formule nie. Dit groei, soos die kerk en die insig van die gelowiges groei.

210 "Wat moet ons dan doen (om gered te word), broers?"

211 Beisner (1995:95,96) meen dat die Griekse teks in hierdie geval baie belangrik is: "A careful study of the Greek grammar at this point shows that it is repentance, not baptism, which is '***for the remission of sins.***' The Greek text reads (translated):

You (plural) repent and be baptized each one of you in the name of Jesus Christ for (the) remission of the sins of you.

This makes it clear that "remission of your [plural] sins" is the result of "you [plural] repent[ing]," not of "each one [singular] being baptized." The command to repent is given in the plural number and second person; the command to be baptized is given in the singular number and third person; the sins remitted belong to '***you***' in the plural number and second person. It is therefore improper to refer '***remission of sins***' to '***baptism***' as its cause, for this would mean that each one was baptized for the remission of the sins of all those present.

To take baptism here as causing the remission of sins would be to make the text say, 'Let him be baptized for the remission of all your sins,' and 'Let him (another) be baptized for the remission of all your sins,' and 'Let him (yet another) be baptized for the remission of all your sins,' and so on to each person in the group. Thus, each one would be baptized for the remission of the sins of all the people in the group.

But the grammar instead is quite clear. Remission is the result of repentance, not of baptism. You repent and your sins will be remitted. You all repent and the sins of all you will be remitted. Acts 2:38, therefore, does not teach the necessity of baptism for salvation" .

212 Momberg (2008:5) meen dat die Gees na pinkster aktief by die doop betrokke is. Dis is wel so, maar die blote feit dat dit 'n voortdurende inwerking in die gedoopte se lewe is, maak juis dat die doop nie noodwendig die lewe van 'n dopeling vernader nie. "Die doop is aan die mense bekend. Maar waar die doop eers net 'n teken was, is dit nou sedert die uitstorting van die Heilige Gees 'n handeling waarby die Heilige Gees self ten alle tye betrokke is: 'but that...does not become possible and real until the great historical change has occurred to which John refers: the coming of the Kingdom of God and the gift of the Spirit which is implied by that coming' [Berkouwer 1969:99]. Dis nie meer net 'n teken nie, maar 'n

ek dat ons hier nie noodwendig te doen het met die doop as hoofopdrag nie maar met die bekering.

Vers 39 is 'n uitvloeisel uit die vorige vers. Die woord γάρ is 'n verduideliking van die opdrag wat Petrus vir hulle gee. Dit is tog gekoppel aan die hoofwerkwoord en nie die ondergeskikte woorde nie. König meen dat ons hier te doen het met die verbond.[213]

> Veral uit vers 39 is 'n paar sake uiters belangrik maar ook sterk omstrede. Die twee groot vrae is: wat is die inhoud van die belofte ("dit wat God belowe het") en wat beteken "julle kinders" as een van die groepe aan wie die belofte toegesê word.
>
> "Wat God belowe het", word verskillend uitgelê. Soms word die belofe net op die Heilige Gees toegepas. Natuurlik is die Gees wel deel van hierdie belofte. Daarvan oortuig Hand. 1:4 en 2:33 'n mens. Maar die groot vraag is wat die volle inhoud is van die belofte van die Gees. Tenminste ook die sondevergifnis, wat in vers 38 saam met die Gees genoem word, is deel van die belofte. Dit is egter insiggewend om na te gaan wat die ryke inhoud van "die belofte" in die res van Handelinge – in noue aansluiting hierby – In Paulus se briewe is.
>
> Naas Hand 1:4; 2:33 en 39 kom die begrip "belofte" nog vyf keer in Handelinge voor, waarvan net een keer in 'n algemene sin. Die ander vier gevalle is 7:17; 13:23; 32;, 26:6. In 7:17 is dit die belofte wat God aan Abraham gegee het – dus die Abrahamverbond. Dit sal nl. in die volgende bladsye blyk dat "die gelofte van Abraham", net soos "die seën van Abraham", wisselterme vir die Abrahamverbond is.
>
> (König 1986:38)

Hy verduidelik ook dat die begrip "die belofte" (ἡ ἐπαγγελία) dikwels by Paulus inhoudelik dieselfde is as die verbond, byvoorbeeld in Rom 4:13-22; Gal 3 en 4 (König 1986:39).[214]

Selfs James, wat die doop as 'n bekeringsdoop beskou, meen dat die belofte gekoppel is aan die bekering en nie die doop nie:

---

handeling waarby die 'dopeling in die nouste verband gebring [word] met die drie-enige God en met name word hy in volle gemeenskap met en onder die volle heerskappy van God geplaas. Die doop gee te kenne dat daar 'n Eienaarsverwisseling plaasgevind het, en dat die dopeling uit een lewensfeer in 'n ander oorgeplaas is'" [Heyns 1978:339].

213 Barrett (2002:30) meen ook dat ons hier met die verbond te doen het. "**39. The promise belongs to you,** the promise of the Holy Spirit, but beyond that of the covenant into which God enters with his people, whom, nonwithstanding the crucifiction, he has not cast off (cf. Rom. 11.1,2)".

214 Dunn (1993:88) meen dat Paulus 'n baie uitvoerige argument vir die "verbond" as "belofte" uitmaak in Gal. 3. Hy meen dat die kern van Paulus se hele teologie juis daarom wentel dat die verbond in sy wese 'n belofte is wat God in vervulling bring in Jesus Christus.

> The words of Acts 2: 39 (the promise is for you and your children) are sometimes used to support infant baptism. Some believe this statement means parents *and* their infant children are to be baptized; however, a careful reading of the text eliminates interpretation. First, the promise Peter referred to was not *baptism*; the context proves that conclusively. The promise was the Holy Spirit at salvation.
>
> (James 2000:5)

Indien ons dus kan sê dat ἡ ἐπαγγελία nie verwys na die Heilige Gees en die vergifnis van sonde nie, maar dat ons hier eerder te doen het met 'n stuk *Tradisiegeskiedenis,* kan ons dus aanvaar dat hier ook verwys kan word na die doop as 'n teken van die verbond.[215] König (1986:41,42) meen inderdaad dat dit die geval is.

James meen ook dat hier gepraat word van "afstammelinge" eerder as "klein kinders":

> This verse says nothing about infant baptism. Instead it was Peter's assurance that the Holy Spirit was available to all who repent.
>
> Based on his statement in verse 38, Peter would not have baptized infants on the day of Pentecost. No infant is capable of the personal, intelligent mental activity required for biblical repentance. And Peter's order of events was clear: 'Repent and be baptized'.
>
> (James 2000:6)

Hierteenoor meen König dat "julle kinders" ook na die verbond verwys:

> En juis omdat Petrus se gehoor uit Jode bestaan, is daar min twyfel oor wat hulle sou verstaan onder "julle *en julle kinders*". Dit is een van die sleutelbegrippe van die Abrahamverbond wat beteken dat gelowiges se kinders ook die verbondsteken ontvang het omdat hulle in die verbondseëninge deel. As die apostel hierdie basiese verbondstruktuur sou betwis, sou hulle nie met sulke misleidende uitdrukkings soos: "julle en julle kinders" voor die Jode verswyg het nie, maar sou hulle 'n doelbewuste polemiek tèèn die insluiting van die kinders hier moes voer.
>
> (König 1986:42)

---

215 Kirkby (1988:65) meen dat die betekenis van die besnydenis hier belangrik is: "Purification from the *defilement* of sin is equavalent to regeneration. Having in mind that baptism is the circumcision of the New Testament, and that circumcision symbolised purification from defilement, we may even from this infer that this is also symbolised in baptism. Purification from *the guilt of sin*, equivalent to justification, is seem to be represented in baptism in Acts 2: 28".

Ek kan nie met hierdie redenasie van König fout vind nie.

'n Mens moet ook onderskei tussen die *praktyk* van die doop in Handelinge 2, en die doopsiening wat verder in die boek volg. Dit sou tog volg, dat as net bekeerdes gedoop is op Pinksterdag, hulle kinders moontlik as verbondskinders later gedoop sou word. Dit laat 'n mens by die vraag uitkom of die grootmense op Pinkster gedoop is, en as uitvloeisel hulle kinders terselfdetyd die doop sou ontvang. Vers 41 sê: οἱ μεν οὖν ἀποδεξάμενοι τον λὸγον αὐτοῦ ἐβαπτίσθησαν.[216] Beteken dit dat slegs die wat hulle bekeer het, gedoop is, of het hulle Petrus geglo, en is gedoop? Kan dit dalk ook beteken dat hulle hulle bekeer het, en hulle en hulle kinders is gedoop, soos in die geval met van die sogenaamde "huisdope"?

Kümmel meen ook dat die verbond ter sprake is in die doop in Handelinge 2:

> But what was true for the community, was also true for the individual Christians. For the Christ community had practiced, from the very early times, *baptism* as the rite of admission into the community. Not only does the book of Acts take this for granted from Pentecost onward (Acts 2:38,41), but it also appears from the fact that Paul, who must have become a Christian two or three years after the death of Christ, assumes that he has been baptized like any other Christian (Rom. 6:3; I Cor. 12:13).
>
> (Kümmel 1973:131)

Van Rensburg meen die doop in hierdie gedeelte 'n sigbare bewys van die bekering is:

> **Laat julle gedoop word** *in die naam van Jesus Christus* (2:38b). Die doop is die sigbare bewys dat die gedooptes van "wêrelde" verwissel het; dat hulle die ou, sondige wêreld agterlaat en deel word van 'n nuwe wêreld, die koninkryk van die hemel. Vandaar dat dit *in die Naam van Jesus Christus* geskied. Dit dui aan dat die **gedooptes onder Jesus se gesag kom.** Hy is die Here, die een wat alleen seggenskap het oor elke gedoopte se lewe.
>
> (Van Rensburg 1991:1379)

Hiermee sou die eksponente van die bekeringsdoop hulle heeltemal kon vereenselwig. 'n "Sigbare bewys" van die feit dat hulle "van wêrelde verwissel het", impliseer tog mos dat dit dan 'n bewys of teken van die bekering is.

Van Rensburg sê verder:

216 "Die wat sy woorde aangeneem het is gedoop".

> Petrus noem ook **wat die gevolge is** vir diegene wat hulle bekeer en laat doop:*God sal julle **sondes vergewe** (2:38c). Natuurlik bedoel Petrus nie hier dat die doop outomaties werk of dat dit 'n voorwaarde tot verlossing is nie. Soos elders in Handelinge (5:31; 10:43; 13:38; 26:18), vereis God maar alleen 'n grondige hartsverandering by mense. Die doop is die uiterlike bewys van hierdie radikale ommekeer.
>
> (Van Rensburg 1991:1380)

Weereens praat hy van die doop as 'n "uiterlike bewys van hierdie radikale ommekeer" of dan die bekering.[217] Tog is Van Rensburg sekerlik as hoogleraar verbonde aan die Gereformeerde Kerk van Suid Afrika se Fakulteit Teologie, nie 'n eksponent van die bekeringsdoop nie?

Dit beteken dat, soos in Matteus, ons hierdie elemente gesamentlik of afsonderlik kan beskou.[218]

Krodel wys egter daarop dat hierdie elemente nie in isolasie gesien moet word nie, maar dat dit 'n onvermydelike uitvloeisel van die optrede en prediking van Jesus self is:

> In this soteriological conclusion the hearers are invited to participate in God's eschtological salvation. The reader of Luke's Gospel knows that Jesus had prayed for forgiveness for his opponents. 'Father forgive them…' (Luke 23:34). This prayer finds fulfillment as repentance, Baptism, forgiveness and the gift of the Holy Spirit are offered to them 'by grace alone and by faith alone'. The scond part of Jesus' prayer from the cross, '… they know not what they do', was kept by Luke for Peter's next speech (cf 3.17).
>
> (Krodel 1986:90)

Vir hom is die elemente van die verlossing 'n eenheid en nie 'n volgorde nie:

> For Luke, repentance, Baptism and forgiveness, and the gift of the Spirit form a unity, rather than a series of three or four successive experiences, or stages of one's spiritual journey. He can therefore omit one or the other of these items and change their sequence.

217 "De "inkeer" die hier word geboden, houdt een totale verandering van denken en gezindheid in. Een oude manier van denken moet worden afgezworen en een nieuwe aangenomen. Zowel het werkwoord "tot inkeer komen" als het zelfstandig naamwoord "inkeer" worden door het hele Nieuwe Testament heen gebruikt. Ze zijn een Griekse weergave van het Hebreeuwse werkwoord dat men met "zich wnden, zich omkeren" kan vertalen en dat als het Griekse woordpaar een algehele verandering van levensrichting aandui" (Van Eck 2005:77).

218 Vgl. Kümmel (1973:132).

> Here, for instance, faith is omitted whereas in 10:43 we read: 'everone who believes in Him receives forgiveness of sins (cf. 13:39). At other times baptism is omitted (cf. 3:19; 5:31).
>
> (Krodel 1986:90)

Die eenheid is eerder betekenisvol:

> To **repent** means to turn to God because He turns to us and offers **forgiveness** in spite of our deeds.[219] Such repentance includes faith and results in baptism **in the Name of Jesus Christ.** In turn, to be baptized means to **receive the gift of the Holy Spirit.**
>
> Water Baptism and the gift of the Spirit do not constitute two separate stages in the believer's development.[220] They are interrelated because Baptism occurs **in the name of** him who mediates the Spirit (v. 33). The person to be baptized calls upon the name of the Lord who saves (cf. v. 21). and grants the Holy Spirit together with forgiveness of sins.
>
> (Krodel 1986:90).

Hier is, met ander woorde, nie 'n tydsverloop nie. Berkhof praat van hierdie gebeurtenis is totaliteit as die **"met-Christus-vereniging"** (1985:321).[221] König (1986:43) noem dit die **"Christus-verenigingsmoment"**. Indien ons hierdie gebeurtenis as 'n kombinasie van die verskeie elemente aanvaar, dan sou die volgorde sekerlik nie deurslaggewend wees nie.

In teenstelling met König (1986:38) meen Krodel egter nie dat die term "die belofte" verband hou met die Abrahamverbond nie, en dat die "kinders" nie "klein kindertjies" is nie, maar eerder nageslag:

> The speech once more points back to the opening citation. The **promise** of God, through Joel, promising the Spirit (vv. 17-18) and salvation (v. 21) is directed to Jews first, but also to their **children.** In distinction to earlier Christian traditions Luke expected that there will

219 Vgl. Powel (1995:252).

220 Kümmel (1973:131) meen dat die gawe van die Gees na die doop gekom het: "But the absence of references to the general bestowal of the Spirit on the community in Mark an Matthew proves nothing, because it is not likewise in the Gospel of Luke, although in the book of Acts the same author represents the idea of the bestowal of the Spirit on all the Christians at baptism".

221 Van Eck (2005:77) beskryf die bekering so: "De 'inkeer' die hier word geboden, houdt een totale verandering van denke en gezindheid in. Een oude manier van denken moetowrden afgezworen en een nieuwe aangenomen. Zowel de werkwoord 'tot inkeer komen', als het zelfstandig naamwoord 'inkeer' worden door het hele Nieuwe Testament heen gebruikt".

> be future generations (cf. Luke 12: 40; 19: 11; 21: 8-9). More, exactly, future generations of Jews will be confronted with the promise of Pentecost.
>
> (Krodel 1986:91)

Dit sou egter vreemd voorkom, omdat die woord τέκνοις hier gebruik word wat "kinders" beteken en nie γενήας nie, wat dan eerder met "nageslag" verbind sou word. Beide die 1933 as die 1983 Afrikaanse vertaling vertaal dit met "julle kinders", die NIV en die Authorized (King James) vertaling met "your children".[222] Beveridge (1985:231) meen dat voorkeur aan *klein kindertjies* eerder as *nageslag* gegee moet word: "Luke certainly implies 'small children' rather than the more accepted version of 'descendants'.

Dat voorkeur in die vertalings aan "kinders" en nie "nageslag gegee word, is van deurslaggewende belang. In so 'n geval sou die "belofte" dan eerder 'n verwysing na die verbond wees, waar "nageslag" sou kon inhou dat die belofte van vergifnis en die Gees 'n belofte is wat vir hulle gegee word as hulle die belydenisdoop ondergaan het (James 2000:4,5).[223]

Myns insiens is König (1986:38) hier ook eerder reg as hy die woord: "belofte" in verband bring met die verbond. Hy wys daarop dat "die belofte" as vervangend vir "verbond" in vier ander plekke in Handelinge duidelik verwys na die verbond, nl. 7:17; 13:23; 32; 26: (1986:39). Dit sou dan inhou dat die gedeelte dan sou kon lees:
"Want die verbond kom julle toe en julle kinders", waar "kinders" *nie-volwassenes* beteken en nie *nageslag nie.*

Hierteenoor, herlei Lindijer ook die "belofte" na Joël:

> Hoe men deze ook precies verklaren moet, het gaat in elk geval om een verbinding bij de doop met de naam, de reddende persoon en macht van Jezus. Wij herinneren eraan dat Petrus, Joël citerend zei dat ieder die de naam van die Heer aanroept, gered zal worden (v.

222 "It is but natural, therefore, to apply baptism to the infant sons of the members of the old covenant…The priciple of incorporating children along with their parents into the covenant continues firm the old order into the new. Acordingly Knox the Reformer declared that it is not only 'right and natural' that we should baptize children of Christians but that we *must* do so to obey the command of God: "He has promised that He will be a God to us and the God of our children unto the thousandth generation…instructing us thereby that our children belong to Him by covenant and therefore ought not to be defrauded of those holy signs and badges where our children are known from infidels and pagans" (Beasley-Murray 1979:337).

223 Kirkby (1998:78) meen dat die die volwassenes inderdaad groot gedoop is, en daarna hulle kinders, as ingeslotenes in die verbond van Abraham: "In exactly the same way, the *adult* Jews listening to Peter, were called to repent and believe on the Lord Jesus Christ for remission of sins; and if they *did* believe, then the righteousness associated with this faith was to be confirmed by receiving baptism, as the seal of the Covenant, as earlier instituted by the Lord Himself. Peter implied that if they were eligible to receive the newly appointed seal of the Covenant, *so were their children*, according to the ancient promise and command of God to Abraham".

21).

(Lindijer 1975:71)

Hierdie vierde element, naamlik die belofte van die Heilige Gees, word ook deur Van Eck as 'n bykomende belofte gesien, wat in die toekoms gerealiseer word, dit wil sê, nie noodwendig saam met bekering, doop, sondevergifnis nie:

> Het eigene van het doopinstructie in Handelingen ligt in het feit dat er in Jezus' naam gedoopt word en dat de gedoopte de ontvangst van de Geest in *vooruitzicht* word gesteld. Met de verhoging van Jezus en de komst van de Geest is God op een nieuwe manier bij de gelowigen aanwezig, zoals Johannes zelf al aangekondigd had.

(Van Eck 2003:79)

Hy koppel "die belofte" dus glad nie aan enige verbondsbegrip nie, maar bloot aan die belofte van die Gees.

> In Lc. 24,49 en in Hnd. 1,4 en 2,33 is de zending van de Geest de inhoud van die belofte. Op alle drie de plaatsen is de Vader diegene die belooft heeft. In Lc. 24 en Hnd. 2 zijn het Jezus' leeringen aan wie de Geest belooft wordt.[224]

(Van Eck 2003:80)

Van Eck meen ook dat diè wat die belofte ontvang beide die Jode en die nie-Jode kan wees:[225]

> De belofte geld nu 'julle en julle kinderen, en allen die verre zijn, zoveel als de Heer, onze God er tot zich zal roepen'. Na de algemeen geldige doopinstructie spreekt Petrus hier zijn hoorders weer als vertegnwoordigers van Israël aan. 'Onze God' is de God van Israël. Israël blijft Gods volk.[226] Dat is een vooronderstelling in heel Handelingen.

(Van Eck 2003:80)

---

224 Barrett (2002) verbind die belofte aan die verbond: "The promise belongs to you, the promise of the Holy Spririt, but beyond that of the covenant into which God enters with his people, whom, nonwithstanding the crucifixion, he has not cast off" (:30).

225 "The hearers are also sons of the covenant. As Jews, they are invented to share in the new covenant. This invitation is an inalienable right; but this is not the same as the covenant itself" (Barrett 2002:50).

226 Vgl. Barrett (2002:30).

Van Eck neem die gedagte van die belofte selfs verder terug, en wel na Jesaja:

> De uitdrukking stamt uit de Griekse vertaling van Jesaja 57,19 waar 'vrede op aarde' wordt belooft 'aan degenen die ver en die digtbij zijn'. In de brief aan die Efeziërs worden de woorden 'die verre zijn' op de wereld buiten Israël betrokken (Ef.2,3.17). Het is de vraag of de profeet daaraan gedacht heeft. Bij hem lijkt eerder om verder van Jeruzalem (Israël?) wonende Israëlieten te gaan. In 2,39 laten zich beide mogelijkheden combineren, omdat het evangelie zich in Handelingen via de joden in de verstrooiing naar de wereld van de volkeren beweegt. De niet-joodse lezer zal de woorden meteen om zichzelf betrokken hebben.
>
> (Van Eck 2003:80)

Indien ons hiermee sou saamstem, dat die "belofte" diè is waarna Joël verwys, dan sou dit uiteraard beteken dat diegene wat hulle bekeer en laat doop, deur die Heilige Gees vervul sal word. Die "belofte" wys dus daarna dat God die Gees vir die gedooptes belowe en is nie 'n wisselterm vir "verbond" nie. Hiermee sou König se redenasie dan ongeldig wees.

Alhoewel ek dus in wese met König saamstem, dat die woord "belofte" op die verbond sou kon dui, is dit nie, na my mening. 'n finale en uitgemaakte saak nie.[227] Ons moet toegee dat dit so geïnterpreteer kan word, dat hier sprake van die belofte is, asof dit na, hetsy die belofte van Joël, of die belofte van die gawe van die Heilige Gees kan verwys.

Alhoewel ek meen dat die oorwig getuienis daarop wys dat die doop 'n verbondsmiddel is, is ek van mening dat ons nie in hierdie gedeelte 'n finale antwoord gaan vind of Lukas (uit die mond van Petrus) die doop 'n verbondsteken is, en of dit 'n daad van gehoorsaamheid is nie. Ook nie of 'n mens jou bekeer deur jou te doop nie. Ek meen dat die doop in hierdie gedeelte 'n bysaak is. Ek dink ook dat die verkeerde vrae hier gevra word. Deur die eeue bestudeer die kerk hierdie gedeelte om duidelikheid te kry oor die praktyk van die doop, terwyl die tema dalk op 'n ander vlak lê. Die sentrale gedagte handel, myns insiens, **nie** oor die doop nie, maar oor 'n verbintenis met Christus; 'n vernuwing van die ou mens.

4.4.5 Konklusie

Ek meen dat Hand. 2:38-40 'n belangrike teksgedeelte is waar die opdrag dat die mense hulle moet bekeer om gered te word, deurgegee word. Die klem van die gedeelte lê dan juis op hierdie bekering. Die ander sake wat genoem word, naamlik die doop, die vergewing van sondes en die gawe van die Heilige Gees is uitvloeisels

227 "Baptism was not, however, a symbolic act of confession, but a sign of the forgiving gift of God" (Goppelt 1983:36)

uit hierdie opdrag. Dat die doop hier voorkom, is egter nie ‘n geringe saak nie. Tog meen ek dat die doop ook hier, net soos in Mat 28, nie ‘n sentrale saak is nie, maar ‘n periferiese een. ‘n Mens kan immers gered word sonder dat jy gedoop word, maar nie sonder geloof en bekering nie.[228, 229, 230]

Ek meen ook dat daar inderdaad baie getuienis is dat hierdie gedeelte in die behandeling van die doop tot ‘n verbondsdoop neig. Is hierdie getuienis heeltemal oortuigend? Ek kan uiteindelik nie ‘n klinkklare antwoord hierop gee nie.

228 Vgl. Kirkby (1988:78).

229 Vgl. Barth (1972:195).

230 Vgl. Barrett (2002:50).

4.5 Romeine 6: 1-5

4.5.1 Die datering van Romeine

Guthrie (1970:397) meen dat dit nie so moeilik is om Romeine te dateer nie (indien die brief as 'n geheel aanvaar word). Hy werk met die tyd van die aanstelling van Gallio as prokonsul te Korinte.[231] Vandaar, kan uitgewerk word dat Paulus vanaf Korinte vertrek het na Jerusalem in 57-58 n.C. Indien aanvaar word dat Paulus in 64 gesterf het, met die inbegrip dat hy sowat drie tot vier jaar in gevangenskap was, is 'n datum van tussen 57 en 59 n.C. vir hom heel moontlik.[232]
Du Toit meen dat dit selfs vroeër kon wees:

> Dit lyk vanselfsprekend dat Paulus, om 'n brief soos hierdie te kon skryf, êrens betreklik rustig moes kon vertoef het. Dit lyk nie na 'n brief wat oorhaastig en in 'n beperkte tyd geskryf is nie. Waar en wanneer gedurende sy derde sendingreis sou daar vir Paulus so 'n geleentheid wees? Die brief self gee nie vir ons 'n aanduiding nie. Kan die ander bronne ons so 'n bietjie help? In die lig van die feit dat Paulus self die voorneme uitgespreek het om tydens sy derde sendingreis in Korinte te oorwinter, en indien die outeur van Handelinge korrek ingelig was oor Paulus se laaste reis, wys alles in die rigting van **Korinte** as die waarskynlikste plek waar die brief geskryf is. Korinte word dan ook deur verreweg die meeste geleerdes as die plek van die skrywe aanvaar. Indien die plek wel Korinte was en Paulus drie maande tot sy beskikking gehad het, verklaar dit waarom hy 'n brief van so 'n omvang en diepte kon skryf.
>
> Wanneer is die brief geskryf? Die menings oor hierdie vraag wissel tussen die winter van 55/6 en diè van 58/9 n.C. Waarskynlik is laasgenoemde datum ietwat te laat. Eersgenoemde lyk vir ons die aanneemlikste, hoewel ons nie met absolute sekerheid kan sê nie.
>
> (Du Toit 1984:47)

Harris (2002:337) dateer hierdie brief rondom 57-58 n.C.

---

231 White (2003:56) meen dat Gallio in 50 n.C prokonsul geword het. Hy meen dus dat Paulus in 52 voor hom verskyn het: "Then, a year and a half later, Paul is brought to trial before Gallio at the time of Gallio's Proconsulship in 52 AD. These are dramatic confirmations of Luke's historical accuracy. A few scholars argue that someone writing Acts early in the second century could have discovered these dates in a secular source and then worked them into the text".

232 Dunn (1998:276) meen dat Paulus baie vroeër aan die briewe begin skryf het as wat algemeen aanvaar word: "The initial task in the study of the Pauline Letters has traditionally been the introductory issues of authenticity, dates and circumstances, and these remain basic to sound interpretation. Fortunately the areas of disagreement have been relatively few. The letters were written in the course of Paul's world as a Christian missionary. That world extended from the mid-30s AD (soon after his conversion) to the early 60s, when he was executed, according to popular tradition, in Rome. The period of the letter-writing was much briefer, covering only the last ten to fifteen years of his life".

Dit lyk dus vir my of daar redelik konsensus is oor die datum tussen 56 n.C. en 58 n.C.

4.5.2 Teksafbakening

Volgens Du Toit (1984:119) is een van die hooftemas vanaf hoofstuk 5 tot hoofstuk 8. Barrett (1987:119) meen ons kan hoofstuk 6:1-14 as 'n afgebakende geheel sien. Die rede daarvoor is dat Paulus se betoog oor Adam en Christus afgesluit word aan die einde van 5:21. Aan die einde van vers 14 vind ons dat die gedagtegang op dieselfde manier eindig as wat dit die geval is in 5:21.

Romeine 6:1 begin met die woorde τὶ οὖν, wat 'n nuwe gedagtegang aandui. Barret (1987:120) meen dat die laaste gedeelte van hoofstuk 5 die gedagte prikkel om met afwagting die antwoord te kan ontvang wat in hoofstuk 6 opgesluit lê.

Cranfield (1975:296) meen dat 6:1-23 'n geheel vorm, met 6:1-14 as 'n onderafdeling daarvan.

Ek aanvaar hierdie afbakening as logies. Tog wil ek, aan die hand van hierdie studie, my beperk tot vers 7, aangesien dit in hierdie sewe verse handel oor die doop.[233]

4.5.3 Makrokonteks

Volgens Du Toit is die opbou van die Romeinebrief so:

1:1-7	Briefaanhef: afsender, ontvangers, seëngroet.
1:8-12	Danksegging.
1:13-17	Aanloop tot hoofbetoog: voorneme om die gemeente te besoek, die evangelie in 'n neutedop.

233 Tekskritiese notas.
*Vers 1: Alhoewel Die variante lesing word deur gesaghebbende manuskripte gesteun word, byvoorbeeld Sinaiticus, word die teks onderskryf deur heelwat meer gesaghebbende manuskripte, en daarom meen ek dat die teks onveranderd bly.
*Vers 2: Teks is goed gesteun.
*Vers 3: Teks Is goed gesteun.
*Vers 4: Die variante lesings is baie swak gesteun.
*Vers 5: Die variante lesing is onvoldoende gesteun.
*Vers 6: Die invoeging van καιsou geen wesenlike verskil maak nie, en is swak gesteun.
*Vers 7: Geen variante lesings nie..
*Vers 8: Die variante lesing is swak gesteun.
*Vers 9 en 10: Geen variante lesings nie.
*Vers 11: Alhoewel daar sommige steun vir die variante lesings is, is die teks se manuskripte oorweldigend.
*Vers 12: Ook hier volstaan ons by die teks.
*Vers 13: Steun vir variante lesing is swak.
*Vers 14: Geen variante lesings nie.

1:18-4:25 Waarom en hoe God gehandel het om die mens in die regte verhouding met Hom te stel. (Dit was noodsaaklik, omdat beide Jood en nie-Jood in die mag van sonde is en daarom voor God strafwaardig is 1:18-3:20; die verhouding is herstel deur die versoeningsdoop van Jesus Christus, en aan hierdie verhouding kan 'n mens alleen deur die geloof deel kry, 'n geloof soos diè van Abraham).

5-8 Die gawes van die nuwe lewe in die regte verhouding met God. (Wie in die regte verhouding met God gestel is, het vrede by God, word deur sy genade regeer, is vry van die sonde en die wet, is 'n kind van God, word beheers deur die Gees, is erfgename van die lewe, het 'n blye uitsig op die toekoms, sal oorwin deur die iefde van God).

9-11 Die misterie van God se plan met israel. (Israel het homself teenoor God verhard, maar God het sy volk wat Hy verkies het, nie verstoot nie. Minstens 'n oorblyfsel sal gered word. Vanweë die Jode se verharding het die evangelie na die nie-Jode gekom; dit is nou die nie-Jode se taak om die evangelie na die Jode te dra).

12-15:13 Die eise en die verantwoordelikhede van die nuwe lewe in die regte verhouding met God. (Elkeen wat hom as 'n lewende en heilige offer slegs aan God toewy, aan sy medemens slegs liefde verskuldig wees en hom onderwerp aan elke vorm van gesag wat God oor hom gestel het).

15:14-33 Afloop van hoofbetoog: Paulus se reisplanne en enkele ander opmerkings.

16:1-27 Briefafsluiting: groete, laaste vermanings, doksologie.

(Du Toit 1984:54,55)

Ons sien dus, volgens Du Toit (1984), dat hoofstuk 6:1-14 binne die "gawes van die nuwe lewe en die regte verhouding tot God" val. Barrett meen dat hierdie gedeelte in 'n teenstelling met die onuitgesproke vraag wat op hoofstuk vyf kon volg staan:

> The juxtaposition in the last verse of ch. V of sin, law and grace, raises acutely a quesion already alluded in iii. 1-8: What is the basis of Christian morality? If justification is by faith, apart from the works of the law; if law (which commands the practice of virtue) occupies only a subordinate place in God's purpose; and if, where sin abounds, grace abounds much more.

(Barrett 1987:120)

Hoofstuk 6:15 word op dieselfde manier as 6:1-14 ingelui, dit wil sê met ‘n veronderstelde vraag. Hierdie perikoop is dus deel van die tema waarmee Paulus tans besig is. Dit het vir die studie oor die doop besondere waarde, aangesien dit hier nie net genoem word nie, maar deel van ‘n groter geheel is, waar Paulus die gemeente onderrig oor die waarde van die nuwe lewe in Christus.

4.5.4 Teksanalise

τί οὖν ἐροῦμεν;
6:1 a. Wat sal ons dus sê?
ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ
b. laat ons volhard in sonde,
ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ;
c. sodat genade groot kan word?
μὴ γένοιτο
6:2 a. dit (moet) nie gebeur nie
οἵτινες ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ
b. ons wie gesterf het vir die sonde
πῶς ἔτι ζήσομεν ἐν αὐτῇ;
c. hoe sal ons daarvoor lewe?
ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι
6:3 a. of is julle onkundig dat
ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν
b. ons almal wat gedoop is in Christus Jesus
εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν;
c. in sy doop gedoop is?
συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον
6:4 a. ons is dus saam begrawe is sy doop tot die dood
ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν
b. sodat, soos Christus opgewek is uit die dood
διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός
c. deur die heerlike krag van die Vader
οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν
d. so kan ons lewe in 'n nuwe lewe
εἰ γὰρ σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ
6:5 a. want as ons een met Hom geword het in sy dood
ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα
b. sal ons ook sekerlik een met Hom word in sy opwekking.
τοῦτο γινώσκοντες ὅτι
6:6 a. ons weet tog dat
ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος ἡμῶν συνεσταυρώθη
b. ons ou manier van lewe (saam met Hom) gekruisig is
ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας
c. sodat die fisiese wese van die sonde magteloos geword het
τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ
d. sodat ons nie meer langer slawe van sonde is nie.
ὁ γὰρ ἀποθανὼν
6:7 a. want iemand wat gesterf het
δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας
b. Is vrygestel van die sonde.

Vers 3. Die morfologie van die woord ἐβαπτίσθημεν is: werkwoord, indikatief passief aoristus eerste persoon meervoud. Dit sou weereens in die eerste plek inhou dat 'n mens hier te doen het met 'n passiewe oorgawe om gedoop te word. Dit is dus nie 'n

aktiewe handeling nie.[234] Die aoristus beteken dat dit net eenmalig gebeur het. Dit is dus nie 'n voorgaande handeling, soos in die geval van 'n imperfektum nie (Ladd 1975:480).

Vers 4. Die woord περιπατήσωμεν: werkwoord, subjunktief, aoristus, aktief, eerste persoon meervoud. Hierdie dui op die rondwandeling van die Christen in die nuwe lewe; 'n voortgaanende wees.

4.5.5 Eksegetiese aantekeninge[235]

1. Wat moet ons nou hiervan sê? Moet ons aanhou sonde doen sodat die genade kan toeneem? 2. Beslis nie. Hoe kan ons wat dood is vir die sonde, nog daarin voortlewe? 3. Of weet julle nie dat ons almal wat in Christus gedoop is, in sy dood gedoop is nie? 4. Deur die doop is ons immers saam met Hom in sy dood begrawe, sodat, soos Christus deur die heerlike magsdaad van die Vader uit die dood opgewek is, ons ook so 'n nuwe lewe kan lei. 5. Aangesien ons met Hom een geword het in sy dood, sal ons sekerlik ook met Hom een wees in sy opstanding. 6. Ons weet tog dat die sondige mens wat ons was, saam met Christus gekruisig is, sodat ons sondige bestaan beëindig kon word. Ons is dus nie langer slawe van die sonde nie. 7. Iemand wat gesterf het, is immers vry van die sonde.

In die lig van die gedeelte moet ons die volgende vrae vra:
* Is die doop die fokuspunt van die gedeelte?
* Wat bedoel Paulus as hy vir die gemeente sê hulle is dood vir die sonde?
* Wat is die funksie van die doop by die doodmaak van die mens vir die sonde?
* Hoe is die mens "in sy dood gedoop"?
* Hoe is die gedoopte saam met Christus begrawe en opgewek?
* Is die belydenisdoop hier ter sprake of die verbondsdoop?

234 Dit sou ook hier as 'n *Passivum Divinum* beskou kon word.

235 James Dunn het in 1983 'n nuwe perspektief op die teologie van Paulus ingelui in 'n lesing by die *Manson Memorial Lecture* . Hier het hy aangedui dat Paulus se werklike "Damaskus ervaring" in sy teologie by die sogenaamde "Antiogië insident" was. Dit het Paulus se hele siening rondom die wet ingrypend beïnvloed. Hy meen dat die wet as voorwaarde van die verbond verval het: "Works of law', 'works of the law' are nowhere understood here, either by his Jewish interlocutors or by Paul himself, as works which earn God's favor, as merit-amassing observances. They are rather seen as badges: they are simply what membership of the covenant people involves, what mark out the Jews as God's people;..in other words, Paul has in view precisely what Sanders calls 'covenantal nomism.' And what he denies is that God's justification depends on 'covenantal nomism,' that God's grace extends only to those who wear the badge of the covenant" (Sanders 1985:197).

Volgens Ladd is die kern van Paulus se gedagtevoering aangaande hierdie gedeelte die nuwe mens in Christus.[236] Die ou mens sterwe deur die doop, en staan saam met Hom op.[237] Hierdie opstanding is beide in die hede en toekomsgerig:[238]

> Again, Paul uses the idiom of dying and rising with Christ to express the same truth (Rom. 6: 1-11). Baptism into Christ (v.2) means union with him in his death, burial with him, which in turn means death to sin, the crucifixion of the old man, the destruction of the 'body of sin' (v. 6). On the positive side, it means freedom from sin and life unto God. In this passage ressurection with Christ is future and eschatological (vv.5, 7) but Efphesians 2:5-6 speaks of a present ressurection with Christ, and the statement that we are alive unto God (v. 11) shows that the idea is in his mind in Romans 6.[239]
>
> (Ladd 1975:485)

Dit beteken dat die mens nou dood is vir die sonde.[240] Hierdie is nie net vir die hede nie, maar vir die hele lewe van die mens tot in ewigheid. Die klem van die gedeelte is egter nie noodwendig op die doop nie, maar is eerder geleë in die oproep om *as gevolg van die doop* heilig te lewe.[241] Om die sonde af te lê. As Paulus in die eerste

---

236 Vgl. Hook (2009:9).

237 Wright (2003:14) meen dat die kern van Paulus se teologie nie in die verlossing lê nie maar in Christus as die Verlosser: "When Paul refers to 'the gospel', he is not referring to a system of salvation, though of course the gospel implies and contains this, nor even to the good news that there now *is* a way of salvation open to all, but rather to the proclamation that the crucified Jesus of Nazareth has been raised from the dead and thereby demonstrated to be both Israel's Messiah and the world's true Lord. 'The gospel' is not 'you can be saved, and here's how'; the gospel, for Paul, is 'Jesus Christ is Lord'".

238 "Notice then that(1)religious experience for Paul is an experience not only of life but of suffering and of death. He does not see suffering as a temporary antecedent to ressurection power: he mentions the experience of suffering and death *after* the talk of experiencing ressurection power…Both sides of the death-life paradox remain in full force in the believer's experience until the end; he must experience the full outworking of death as well as of life (ἔι πώς)" (Dunn 1975:334).

239 Die water van die doop bevat 'n tweeledige simboliek, naamlik afwas en sterf, en wel as gevolg van verdrinking: "The sacrament of baptism has only one element and this element is a simple element, water. It is through water that baptism becomes a sacrament. Without water there would be no baptism. But, on the other hand, "without the Word of God, the water is simply water and no baptism". This statement from Luther's Catechism raises a whole series of profound theological and historical problems…The first answer gives a symbolic-metaphoric interpretation of the element. It considers water as a symbol, say, for purification or for drowning or for both together and speaks of the dying of the old, the unclean, and the resurrection of the new, the pure"(Tillich 1948:239).

240 Barth (1972:197) meen dat ons lewe in Christus verborge is: "That life of ours which is positively conformed to Jesus is the life which is the life that is hid with Christ in God, and which is only 'ours' here and now as the eternal furure. This, however, is suffiecient for us, for the grace of God sufficeth (2 Cor. i. 9). Grace is the act of God by which the new man shall be and is, and by which he is free from sin. Or negative, known, human existence, so little conformend to Jesus, is filled with hope by the positive and secret power of the resurrection".

vers die vraag vra: τί οὖν ἐροῦμεν; ,[242] is dit tog mos ‘n uitvloeisel van die vorige perikoop. In hierdie perikoop bespreek Paulus die soendood van Christus en die finaliteit daarvan.[243] ‘n Mens sou maklik nou kon vra of dit dan nodig is vir die mens om enigsins die wet na te kom.[244,245] Paulus antwoord daarop deur te sê dat die mens juis daarom dood is vir die sonde.[246]

Dit bring mens nou by die vraag of Paulus hier ‘n uiteensetting van die doop voor die gemeente stel en of hy hulle eerder *vanuit die doop* waarvan hulle reeds weet, eerder oproep om heilig te lewe.[247] Beasley-Murray (1979) noem juis dat Paulus ‘n kennis wat hulle reeds oor die doop gehad het, net bevestig (:127).[248] Paulus vra immers die retoriese vraag: ἢ ἀγνοεῖτε ὅτι[249] (Rom 6:3).[250] Hulle is dus kundig oor die implikasies

---

241 Witherington (1998:277) meen dat ons Rom. 6 en Gal. 3 nie sien as ‘n bewys dat God deur ‘n magiese ingrype deur die doop werk nie: “There is little or nothing in the Pauline corpus, unless we read it into a text like Gal. 3.27 or Rom 6.3, to suggest Paul saw baptism as a magical sacramental act which converts persons, but there is much evidence that Paul believed that salvation came from hearing with faith the gospel message”.

242 “Wat moet ons nou hiervan sê?”

243 Barth (1972:193) meen dat die water as simbool van verdrinking èn van lewe baie belangrik is.

244 'Works of law', 'works of the law' are nowhere understood here, either by his Jewish interlocutors or by Paul himself, as works which earn God's favor, as merit-amassing observances. They are rather seen as badges: they are simply what membership of the covenant people involves, what mark out the Jews as God's people;..in other words, Paul has in view precisely what Sanders calls 'covenantal nomism.' And what he denies is that God's justification depends on 'covenantal nomism,' that God's grace extends only to those who wear the badge of the covenant”(Dunn 1983:354).

245 Betz (1979:123) meen dat hierdie gedeelte saam met Gal 2:19-20 gelees moet word: “Is Gal 2:19-20 a condensation of Romans 6? Most interpreters answer affirmatively and, therefore, interpret Romans 6 into Gal 2:19-20. To be sure, Paul mentions baptism only once, in Gal 3:27, where it may be part of a pre-Pauline baptismal formula”.

Ek meen Betz is heeltemal korrek, in diè sin dat Paulus hier op ‘n voorveronderstelde kennis van die doop werk.

246 “Thus the diatribe was a rhetoric method used for moral-pedagogical purposes. The clearest examples of its use in the NT are in Romans, especially 6:1 ff” (Black 1995:209).

247 “Similarly we could say in this Christian era, concerning an adult man who had confessed faith in the Lord Jesus Christ (being of course equally true of a woman), that he received the sign of baptism, a seal of the righteousness of faith which he had being yet unbaptized. And yet in both cases not *all* who have received the sign and seal of the Covenant; whether it be circumcision of baptism; are necessarily the true people of God” (Kirkby 1988:35).

248 Vgl. Barth (1972:193).

249 “Weet julle nie dat…?”

250 Snyman (2004) meen dat die retoriese analise van Tolmie in gedagte gehou moet word wanneer daar op ‘n nuwe manier na die teks gekyk word. Daarin moet gevra word wat Paulus bedoel het, wat is die vraag wat hy per implikasie sou antwoord.

“Wat behels Tolmie se voorstel? Dit word volledig beskryf op pp 36-39 van sy proefskrif. Nadat die

van die doop en die samehang daarmee met die dood van Christus en sy opstanding. Daaruit blyk dus dat die fokus nie die doopleer is nie, maar die verwarring wat by die Romeine was aangaande die lewe in Christus, die gehoorsaamheid en die plek van die wet.[251,252]Ek meen dus dat dit nie Paulus se bedoeling was om 'n doopleer hier te stel nie, maar dat die doop as vertrekpunt dien om die Romeine te leer oor die wet en die genade, die lewe in Christus.[253,254,255,256]

---

retoriese situasie bepaal is, dit is, wat Paulus in die brief as geheel wil bereik, volg 'n teksgebaseerde, deskriptiewe analise van die wyse waarop hy probeer om sy lesers te oorreed. Die eerste stap in die analise is die identifisering van die dominante retoriese strategie in 'n bepaalde gedeelte. Dit word gedoen deur die volgende vrae te beantwoord:

*Hoe kan Paulus se basiese retoriese doel in die gedeelte beskryf word?
*Hoe probeer hy om die doel te bereik?

Die dominante retoriese strategie in die gedeelte word in een sin geformuleer, waardeur albei vrae beantwoord word"(Snyman NGTT:660).

"Hieruit meen ek dat Paulus ook die geïmpliseerde vraag van die Romeine in hierdie gedeelte beantwoord. Dit lyk asof hulle gemeen het hulle is gedoop, en daarom van die sonde en die dood vrygemaak. Hulle kon daarom maak wat hulle wou, dit wil sê die wet willens en wetens oortree omdat hulle nie meer veroordeel kon word nie. Hulle sou dus kon sê: "laat ons die wet oortree sodat God se genade meer kon word". Paulus se betoog in die gedeelte is nou dan juis om vir hulle te kon sê: "Julle beroep julle op die doop as verskoning om sonde te doen. Laat ek julle dus uit die doop leer dat dit nie so werk nie".

251 "Fourth, faith is, in Luther's figure, the Christian's 'wedding-ring'. For it so unites a man to Christ that he enters mystically and morally into all that Christ has done for him (Rom. 6.3ff.) so that he dwells in Christ and Christ in him (Gal.2.20, II Cor. 13.5, Eph. 3.17)" (Hunter 1960:33).

252 Vgl. Barth (1972:201).

253 Beasley-Murray (1979:143) meen dat die sentrale gedagte van Rom. 6 is nie om 'n teologiese ekskursie van die doop te gee nie, maar is eerder 'n paranese oor die morele en etiese lewe van die Romeine. "For it cannot be too firmly emphasized that Paul's concern in this passage is not to give a theological excursus on the nature of Christian baptism but to oppose the heretical appeal, 'Let us carry on in sin that grace may abound!' (Rom. 6.1)…The exposition that follows has the purpose of bringing out the implications of that statement, by expounding the meaning of Christ's death and resurrection for the believer, his participation in those saving events and the radical change involved in the baptismal transference from existence under the powers of darkness to life".

Hierdie siening van Beasley-Murray blyk vir my korrek te wees. Ek meen nie dat Paulus met die skryf van hierdie gedeelte bedoel het om 'n breedvoerige ekskursie oor die doop weer te gee nie. Die doop dien eerder as agtergrond vir die paranese aangaande die deelname in die dood en opstanding van Christus.

254 Barth (1972:192) meen dat die doop nie 'n "Christelike uitvindsel" is nie, maar dat die apostels dit by die Hellenisme oorgeneem het. Hy meen selfs dat daar baie min rituele, dogmas en institusies is wat suiwer Christelik is: "The Gospel of Christ was not concerned with the inventing of new rites and dogmas and institutions. Everywhere it can be seen quite naïvely borrowing religious material already in existence.

255 Wright (2003:15) meen dat die kern van die "new perspectives in Paul" 'n nuwe siening oor die evangelie is: "This is powerfully reinforced by Paul's insistence, exactly as in Isaiah, that this heraldic message reveals God's righteousness, that is, God's covenant faithfulness, about which more anon. Second, since the word 'gospel' was in public use to designate the message that Caesar was the Lord of the whole world, Paul's message could not escape being confrontative: Jesus, not Caesar, is Lord,

> G. Kittel stated with reference to Romans 6, 'The concern of this exposition is not the gaining and retention of grace, but that we should not follow the sinful will'. F.M. Rentdorff similarly wrote: 'The entire argumentation of Romans 6 culminates in the eminently ethical thought that baptism has no less a purpose than that we should enter upon a new moral way of life'.
>
> (Beasley-Murray1979:132)

Cranfield onderskei vier sake wat hiermee betrekking hou:

i. They died to sin *in God's sight*, when Christ died on the cross for them. This is a matter of God's decision. His decision to take their sins upon Himself in the person of His dear Son, may be said to be tantamount to a decision to see them as having died in Christ's death... Similarly they may be said to have been raised up in His resurrection on the third day, since His resurrection was, according to God's merciful will, for them. Compare Col. 3:1 ff, where Christians are exhorted to seek the things above where Christ is living His exhorted life, because they have died and their life, that is, their real life, the life which God mercifully regards as their life, is hidden with Christ in God, is in fact the sinless life which Christ lives for them. We may call this first sense the *juridical sense.*

ii. They died to sin, and were raised up, in their baptism, which was at the same time both their ratification of their own acceptance of God's decision on their behalf (to regard Christ's death for their sins as their death and His risen life as their life) and also God's bestowal and His seal and pledge of the fact that His decision really concerned them individually, personally. We may call this the *baptismal sense.*

iii. They are called, and have been given the freedom, to the daily and the hourly to sin by the mortification of their sinful natures, and to rise daily and hourly to newness of life in obedience to God. This we may call the *moral sense.*

iv. They will die to sin finally and irreversibly when they actually die, and will – equally finally and irreversibly – at Christ's coming be raised up to the ressurection life. This is the *eschatological sense.*

---

and at his name, not that of the Emperor, every knee shall bow. This aspect lies at the heart of what I have called 'the fresh perspective on Paul', the discovery of a subversive political dimension not as an add-on to Paul's theology but as part of the inner meaning of 'gospel', 'righteousness', and so on". Hierdie siening is in wese die vervullling van die verbond in Christus. Die Nuwe Testament moet vanuit hierdie gesigpunt benader word.

256 Vgl. Betz (1979:123).

(Cranfield 1979:300)

Dit sou dus beteken dat die doop ons nie slegs in die dood van Christus inneem nie, maar dat sonde nie langer vir die gedoopte toegereken kan word nie.[257] Dit stel hom egter nie vry om te maak soos hy wil nie. Hy moet juis die oproep van die doop in sy hele komende lewe gehoorsaam.[258,259] Hy is nou onder die vaandel van die doop van Christus en daarom moet hy hom met die sondeloosheid van Christus vereenselwig. Indien ons die:

> ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν[260]
> verstaan dat
> ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος ἡμῶν συνεσταυρώθη[261],

maak dit sin. Die ou manier van lewe, dit wil sê die sondige lewenswyse, is gekruisig. Hier is dus nie 'n magiese ingrype deur die doop nie, maar 'n nuwe lewenswyse wat aanvaar word.[262]

Cranfield kom tot die gevolgtrekking dat die doop in sy wese gaan oor 'n verhouding

257 Dunn (1975:335) meen dat die bekeerling in die bekering sterf vir die sonde. Hierdie "sterf" is egter nie net 'n aanvanklike daad nie, maar dit duur voort. "First, Paul speaks of death as a past event in the believer's experience: at conversation-initiation the convert died to sin. (Rom.6.2ff). But in the light of the evidence reviewed above it becomes clear that the 'dying' of conversio-initiation is only the *beginning* of the precess of death – the initial identification with Christ in his death and life so that his death and life may work themselves out in the believer. Conversion is a *decisive* event of the past – there is no question of that score as far as Paul is concerned".

258 "En Barnard (1984:20-21) skryf: 'Die doop moet gesien word as sakrament waarin die heilswerk bemiddel word deur die Heilige Gees, maar op grond van hierdie heilswerk van God, ook as die antwoord in geloof op God se roepstem. Daar gebeur iets by die doop, God verseker sy heil aan ons, maar in antwoord daarop kom ons ook tot 'n nuwe toewyding en word ons opgeroep tot 'n nuwe lewe, 'n lewe van gehoorsaamheid aan die Here en sy Woord. In die Nuwe Testament word die gedoopte aangespreek as iemand aan wie die Here gehandel het. Dus die doop as sakrament is 'n prent, 'n sigbare woord, 'n seël, 'n spieël waarin die mens die rykdom van die genade wat God aan ons skenk, kan aanskou, 'n genademiddel, maar dit is ook op grond hiervan uitdrukking van die gelowige se oorgawe en bereidheid tot die nuwe lewe. Hierby moet egter steeds onthou word dat geloof en bekering nooit die prestasies van die mens is op grond waarvan God sy heil meedeel nie. Die enigste grond bly die volbragte verlossing deur Jesus Christus'" (Momberg 2008:9).

259 Wright (2003:17) meen dat die doop juis die oproep tot geloof in Christus is. Wat is hierdie geloof? Is dit 'n eenmalige aanbod? Die doop bring 'n mens binne gehoorafstand van God se roepstem: "Nor is it even the take-it-or-leave-it offer of a way to salvation. It is a royal summons to submission, to obedience, to allegiance; and the form that this submission and obedient allegiance takes is of course faith. That is what Paul means by 'the obedience of faith'. Faith itself, defined conveniently by Paul as belief that Jesus is Lord and that God raised him from the dead, is the work of the Spirit, accomplished through the proclamation. 'No-one can say "Jesus is Lord" except by the Holy Spirit'".

260 "soos gedoop in Christus".

261 "Ons ou manier van lewe saam gekruisig is".

262 Vgl. Barth (1972:102).

tussen die gelowige en Jesus Chtristus:

> But at the same time the expression which he uses implies (as do also the expressions involving the use of the word ὄνομα) – what was no doubt generally acknowledged throughout the primitive Church – that baptism has to do with a decisive personal relationship between the individual believer and Christ.
>
> (Cranfield 1979:301)

Is hierdie "verhouding", wat ons reeds uit die morfologie van die woord ἐβαπτίσθημεν gesien het, 'n eenmalige doping in 'n nuwe lewe, wat nou voortgaan in Christus? Of anders gestel: noudat die christen gedoop is, is hy in 'n verhouding met Christus gedoop en hy moet in hierdie verhouding lewe.[263] Indien dit wel so is, is dit 'n wilsbesluit wat hy moet neem nadat hy in die verhouding met Christus gestel *is*. Dan sou dit inderdaad beteken dat so 'n wilsbesluit 'n "bekering" kon genoem word.[264] Om te ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν[265] (vers 4) hou in 'n eenmalige besluit, maar met die moontlikheid om in die toekoms daarmee aan te gaan. Juis die woord περιπατήσωμεν hou in dat dit 'n volgehoue, "wandeling" in die nuwe lewe in Christus is. Dit sou dan uiteindelik beteken dat ons moontlik hier te doen het met 'n doop wat ons in 'n verbondsverhouding met Christus plaas, met die bekering wat daarop volg.[266]

---

263 Beisner (1995:105) stel dit dat die doop simbolies is van die sterwe en opstanding met Christus:"Therefore we see that the Greek grammar itself does not teach that the baptism here spoken of is actually the means of getting "into Christ."

Second, Paul is speaking in figures and symbols throughout the first half of this chapter. Would the proponents of baptismal regeneration take verse 6 ('*our old man was crucified with Him*') literally, or will they recognize it as symbolic? It is symbolic, and it paints a vivid picture of dying to self and being alive to Christ. But this gives us precedent to interpret '*baptism'* in this passage as symbolic, too.

264 Ridderbos (1966:462) meen dat die doop nie alleen kan staan nie, maar dat dit verband hou met geloof en bekering: "Dit wil niet zeggen, dat zij op een zodanige situasie ook niet meer van toepassing zouden zijn; wèl, dat men om het rechte gezicht op de paulinische (en nieuwetestamnetische) doopsleer niet te verliezen het geloof en bekering als mede-constituerende factor van de doop moet handhaven".

265 "Lewe in 'n nuwe lewe"

266 Hierdie gedagte is ook by Dunn (1975:335) te vind: "Secondly, the initial dying with Christ is linked in Rom. 6.4 and Col. 2.12 with baptism. But the major development of the theme of suffering and dying with Christ reviewed above is not dependent on the metaphor or event of baptism. It would therefore be a mistake to seek elliucidation of Paul's experience by constantly harking back to his baptism; it was much too contemporary, too day-to-day an experience for that. On the other hand, we dare not ignore a point which such interpretation is attempting to undergird – viz., that there is a corporate dimention to the experience of dying with Christ".

In hierdie aanhaling spreek Dunn grootliks die wese van die doop, die nuwe lewe in Christus, maar ook die kontinuïteit wat dit meebring, uit. Die doop is dus nie die spilpunt van die geloweige se lewe nie. Of 'n mens soos by Beaysle-Murray (1976:323) as volwassene die doop as inisiëring ervaar, of soos by König (1986:147) as suigeling, die mens is verantwoordelik om sy lewe lank in 'n verhouding met Christus te lewe. Hierdie besluitneming is die sentrale saak van die verlossingsleer.

Ladd sien hierdie gebeurtenis nie as 'n mistieke saak nie, maar eerder as eskatologies. Dit hou in dat die mens nie by die doop verander word nie, maar eerder by sy besluit om in 'n verhouding met Christus te lewe:[267,268]

> This passage has often been interpreted in terms of individualistic mysticism of inner personal experience, or of the contemporizing of the benefits of the past events of Christ's death and ressurection through the sacrament of baptism. However, recent studies have shown that the passage is to be interpreted in terms of Paul's eschatological thought. Dying and rising with Christ means death of the old aeon of sin and death, and participation in the new aeon of life and righteousness. The death and resurrection of Christ were not merely events in the past history, but eschatological events. By death and resurrection Christ introduced an new aeon. Adam, who introduced sin and death, is determinative of existence in the old aeon, and Christ is the inclusive man 'who represents and embodies the whole of the new aeon because he determines the nature of existence there. The death and resurrection is not a mystical experience that *ipso facto* changes one's inner nature when he believes, nor is it a transformation accomplished by the sacramental efficacy of baptism. It is rather an eschatological fact that has happened in the mission of Jesus Christ but which can only be perceived by faith. Since Christ, there exists two dominions: of Adam and of Christ.
>
> (Ladd 1975:486)

Ladd meen ook dat die mens 'n eie keuse moet maak om hierin ingesluit te wees:

> Since God's act in Christ man is faced wih the choice of standing within one of the dominions. He may remain indifferent and so go the way of sin and death; or he may decide for Christ and by faith be brought into the new dominion of life and righteousness. This is an eschalogical fact that every believer should know (Rom. 6: 2,6) and on whose basis he should consider himself alive to God. It means a change in dominion.[269] In the old aeon, sin reigned (v.12); but in the new aeon, the dominion of sin has been broken (v. 14). Believers are to recognize this change of dominions, and *for this reason* they are to change their alliance from sin to God (vv. 17, 18, 22). It is because

267 Barth (1972:192) meen dat ons die feit dat die doop 'n *sakrament* is, baie ernstig opneem: "But baptism is a sacrament of truth and holiness; and it is a sacrament, because it is the sign which directs us to God's revelation of eternal life and declares, not merely the Christian 'myth' but – the Word of God".

268 Vgl. Kirkby (1988:77).

269 "Baptism mediates the new creation; it is not itself grace, but from the first to last a means of grace" (Barth 1972:192).

> this change has occurred in Christ that believers are exhorted to yield themselves to righteousness (V. 19).
>
> (Ladd 1975:486)

Ek meen dit is juis een van die hoofmomente van die doop in die Romeinebrief. Ons word in die dood van Christus in gedoop. Ons word nie in sy opstanding gedoop nie. Die opstanding gaan saam met geloof en bekering en daarna volg 'n ewigdurende wandeling met Christus (vers 4). Die doop is dus 'n oproep om jou te bekeer omdat jy dood is deur die doop in Christus.

Betz meen dat ons in hierdie verband Galasiërs, Romeine en Korintiërs gesamentlik moet lees:

> Strangely, in Gal 3:27 Paul does niot mention the dying together with Christ, while in 5:24; 6:14, when he speaks of the death together with Christ he does not mention baptism. In none of these passages does he mention Christ's resurrection, or any of the concepts of Romans 6. This difference cannot be accidental. Galatians seems to express a similar restraint with regard to baptism as we find in 1 Cor 1:13-17. It is only in Romans 6 that Paul interprets the ritual of baptism in terms of death and resurrection together with Christ. That interpretation must be secondary and cannot be tied entirely to baptism in the way Schlier does. In fact, it may be just the other way around; Gal 2:19 may contain the theological principle by which Paul interprets the ritual of baptism in Romans 6.
>
> (Betz 1979:123)

Ons kan dus hieruit 'n afleiding maak dat Paulus reeds in die brief aan die Galate 'n basiese doopteologie begin ontwikkel het, en dat hy dit deurvoer en verder ontwikkel in die tyd tot die Romeinebrief geskryf is.

Barth meen ook dat die doop nie net 'n teken van die verlossing is nie. Dit ìs die verlossing wat God na ons bring. Hierdie gawe van die Here moet uitgeleef word. 'n Gedoopte mens is nie maar net iemand wat 'n teken ontvang het nie, maar hy het in Christus werklik doodgegaan en is 'n nuwe mens. Hy word deur God vasgegryp en in die verlossing ingetrek.

> To those who are not ignorant[270] the sign of baptism speaks of death. To be baptized means to be immersed, to be sunk in a foreign

270 Beasley-Murray (1979:126) meen dat die mense in Rome 'n sekere voorafkennis van die doop moes hê , waarvan Paulus dan juis gebruik maak: "That assertion holds good in respect to Paul's teaching on baptism generally and even to that contained in Rom. 6.1 ff. The Apostle's question, 'are you ignorant that all we who are baptized into Christ Jesus were baptized into his death?' (v.3) seems to imply that the content of the exposition that follows should be known to the Roman Christians".

> element, to be covered by a tide of purification. The man who emerges from the water is not the same man who entered it. One man dies and another is born. The baptized person is no longer to be identified with the man who died. Baptism bears witness to us of the death of Christ, where the radical and inexorable claim of God upon men triumphed he that is baptized is drawn into the sphere of this event. Overwhelmed and hidden by the claim of God, he disappears and is lost in this death.[271]
>
> (Barth 1972:193)

Ook Gnilka meen hierdie teks is sentraal in die verstaan van die doop. Die doop is onlosmaaklik van die sterwe en opstanding van Christus.

> Auf dieser Basis führt Paulus sein Taufverständnis weiter. Er hebt dabei insbesondere auf die durch die Taufe vermittelde sakramentale Christusgemeinschaft ab (Röm. 6,1-11). Äusserer Anknüpfungspunkt ist dabei Spendeformel: "Wisst ihr nicht dass die wir auf Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind" (6,3). Die Ubereignung des Täuflings an Christus wird somit zu der Vorstellung vertieft, dass jener aufgenommen, gleichsam hineingetaucht worden ist in Christi Tod.
>
> (Gnilka 1994:116)

Cullman meen dat hierdie gedagte van Rom 6 egter dwarsdeur die Pauliniese geskrifte voorkom:

> The paralleism between 'being baptized' and 'dying with Christ' whose origin goes back to the life of Jesus at His own Baptism by John in the Jordan, is tracable through the whole of the New Testament and is not limited to Rom 6.1ff. We find it first in Paul himself in 1 Cor 1.13, where Baptism is clearly conceived as participation in the Cross of Christ. 'Was Paul crucified for you, or were ye baptized in the Name of Paul?' Here the two expressions 'you were baptized' and 'another was crucified for you' are treated as synonimous. This uniformity of expression shows us also that it belongs to the essence of Christian Baptism in the New Testament, that it is Christ that operates, while the person baptized is the passive object in this deed'.
>
> (Cullman 1950:14,15)

Schnackenburg sê ook dat hierdie gedagte nie slegs in Rom. 6 voorkom nie, maar dat dit ook die boodskap van Kol. 2 is:

271 "But why is this death grace? Because it is the 'death of death, the sin of sin, the poison of poison, and the imprisonment of imprisonment'" (Luther).

> Ach die Beziehung der taufe zu Keuzestod und zur Auferstehung Jesu hat Paulus tiefer gesehen, nämlich als ein Mitgekreuzigtwerden des alten Menschen, un zu einem neunen Leben aufzuerstehen, das seine letzte Erfüllung im künftigen eschatologischen 'Mitleben mit Christus' finden wird (vgl. Röm. 6, 2-8). Diese enge Verbindung des Taufgeschehens mit Kreutz und Auferstehung Jesu (vgl. Kol. 2, 11bis 13) und die damit gegebene innere Begründung der in die Taufe erfolgenden Heiligung ist die grosse Stärke der christozentrischen Theologie Pauli.
>
> (Schnackenburg 1961:45)

Ook Leon-Dufour bring Rom. 6 en Kol. 2 in verband:[272]

> Various interpretations have been given to this rite. Baptism was a sign of the unity of believers all who have been called to live the very life of Christ. It plunged the catecheumen into Christ's death and became the demand for a new life, following the pattern of the Risen One. It was a new birth, 'a seal' an illumination, a new circumsision, a bath of regeneration: to be in Christ was to be a new creation (Rom. 6:3-5, Col 2:11).
>
> (Leon-Dufour 1983:109)

Ons moet dus in werklikheid hierdie twee briewe van Paulus vergelyk, die een gedagte met die volgende vergelyk. Om dus te beweer dat Paulus in die brief aan die Romeine 'n ander insig gehad het as diè aan die Kolossense, is 'n nie-korrekte siening.[273],[274] Dit is wel waar dat gemeente in Kolosse 'n ander probleem as diè in Rome gehad het. Sieninge soos diè gehuldig deur byvoorbeeld Serfontein, James en Möller (1970:209) dat die Romeinebrief 'n ander doopsiening is as wat ons by Kolossense vind, is nie reg nie.[275]

König huldig ook hierdie gedagte dat die doop nie hier die mens *ex opere operato* verlos van die sonde nie, maar dat dit met geloof saamhang:

---

272 "It happens that we are fortunate enough to possess an authentic commentary by Paul on his own words in the Epistle to the Colossians. Despite the later date of this letter, the closeness of similarity between the language of Rom. 6.4 and Clo. 2.12 is too great to permit our postulating a difference of meaning in the two statements: '(You were) buried with Him in baptism, in which you were also raised with Him from the dead'" (Beasley-Murray 1979:138).

273 Vgl. Barth (1972:195).

274 Uiteraard sou dit nie die geval wees indien Paulus nie as die outeur van Kolossense aanvaar word nie.

275 Daarom meen Barth (1972:412) dat die regte verstaan van Romeine afhang van die teoloog se insig in Kolossense.

> 'n Kort vergelyking tussen Rom 6 en Kol 2 is op hierdie punt insiggewend. Rom 6 is die klaasieke hoofstuk oor die doop. Hier verkondig Paulus dat die doop ons met christus verenig sodat ons deel het aan sy kruisiging, sterwe, begrafnis en opstanding. Hier word geloof egter nie direk vermeld nie. Dit beteken egter nie dat geloof onnodig is en dat die doop op sigself ons red nie, want in Kol 2 behandel Paulus dieselfde saak met direkte vermelding van die geloof... Die geloof moet dus ook in Rom 6 en elders langs die doop veronderstel word.
>
> (König 1986:12)

Cranfield sê ook dat die doop nie 'n mistieke saak is nie, maar beskou dit ook nie as 'n blote teken nie.[276] Vir hom lê die betekenis van die doop baie dieper, en wel by die persoonlike verhouding van die christen met Christus Jesus. Hierdie verhouding begin nie by die doop nie, maar wel vroeër:

> What then did Paul mean by his claim that Christian baptism is essentially baptism into Christ's death? Not that it actually relates the person concerned to Christ's death, since this relationship is already an objective reality before baptism takes place, having been brought into being by God's gracious decision, which is implied by the ὕπερ ἡμῶν in 5.8, but that it points to, and is a pledge of, that death which the person concerned has already died – in Gods sight. On God's side, it is the sign and pledge that the benefits of Christ's death for all men really do apply to this individual in particular, while, on man's side, it is the outward ratification (we are thinking of course of adult baptism here), of the human decision of faith, of the response already begun to what God has done in Christ. That Paul thought of it (in it's aspect of divine pledge), as an automatic, mechanical, magical guarantee is impossible in view of I Cor. 10. But it does not therefore follow that he thought of it as a 'mere sign', a *signum nudum*. It seems likely that he thought of Christ Himself as present and active personally in freedom and in power in the visible word of baptism as well as in the spoken word of the preached message.
>
> (Cranfield 1975:303)

Alhoewel die doop as begrafnis metafories gestel word, is die dringende ingrypendheid daarvan vir Cranfield die middelpunt van die teks:

> By stating that we have been buried with Christ (cf. Col.2.12) Paul expresses in the most decisive and emphatic way the truth of our having died with Christ; for burial is the seal set to the fact of death –

276 "The assertion made by Albert Schweitzer and others, that in Romans the two themes of justification and baptism are treated seperately is erroneous" (Conzelman 1976:271).

> it is when a man's relatives and friends leave his body in the grave and return home without him that the fact that he no longer shares their life is exposed with unambiguous death. Baptism, according to Paul, while (as we have seen) is no magical rite affecting *ex opere operato* that which it signifies, is no empty sign but a decisive event by which a man's life is powerfully an unequivocally claimed by God.
>
> (Cranfield 1975:304)

Hierdie is myns insiens 'n baie belangrike insig. Die doop is nie maar net die mens wat nou die ou mens afsterwe nie, en opstaan as 'n nuwe nie, maar hy word deur God opgeëis.[277] Sy ou lewe word deur God geneem.[278] Daarin vind ons 'n eggo van Hand. 2: 38, waar die doop nie 'n aktiewe daad van die dopeling is nie, maar hy is passief daarin. Hy laat hom bloot oorgee om gedoop te word, en God self is die handelende party. Hierdie *passivum Divinum* reflekteer dan op die mens se mindere aandeel in die gebeure.[279]

'n Mens sou vanuit bogenoemde kon redeneer dat wanneer die mens met Christus verenig word, God hom dan doop, en hy die mens deur die doop en die bekering in 'n nuwe mens-verhouding met Hom laat staan.[280,281] Is die bepalende faktor in hierdie

277 "In Him we are dead to sin (Rom 6:2). For then and there, in the person of Christ taking our place, we were present, being crucified and dying with Him. We died. This has to be understood quite concretely and literally" Barth (1961:295).

278 "So our salvation does not take place in baptism: it has happened with Christ. It is actualized in such a way that we are received into this salvation (in the body of Christ)" (Conzelman 1976:271).

279 "The Lutherans are quite right in calling attention to the fact that the characteristic voice in Rom. 6.1 ff is the passive; we were baptized, we were buried, we have become planted with the likeness of Christ's death, we were crucified with Christ – these are all acts of grace and power, deeds so surely as resurrection with Christ is an act of grace and power, deeds which we can simulate but never produce by our own efforts" (Beasley-Murray 1979:142).

280 "The central truth of the gospel which infant baptism enshrines is that faith is the response to God's saving act, not the condition of it. I am not baptized because I have decided to believe; I believe because I have come to know that I have already been admitted to the sphere of Christ's redemption" (Richardson 1974:362).

281 Momberg (2008) meen dat die doop en die nagmaal as verbondsakramente mekaar aanvul deurlopend deur 'n mens se lewe:" 'Of all Paul says about baptism, perhaps the most memorable and important are his remarks in Romans 6:1-11, where he identifies baptism as our participation in the death and resurrection of Jesus Christ...Where once death reigned through sin, now life reigns in Jesus Christ' (Vander Zee 2004:85-87). Die doop en die nagmaal is dus verbind. Maar binne die verstaan van beide sakramente, is die gebruik daarvan wel verskillend. In die gereformeerde tradisie is die doop eenmalig, die nagmaal word herhaaldelik gebruik. 'De Sacrament van de Doop heeft betrekking op de inlijving in de Christelijke Kerk, het Avondmaal op de voeding en versterking van de leden van Christus' lichaam. Beide vertegenwoordigen een zelfde genade, maar ieder in een eigen gestalte. Daaruit vloeit ook voort, dat de Doop slechts eenmaal aan dezelfde persoon wordt bediend en all *wede*-doperij door de Christelijke Kerk principieel wordt afgewesen. Het Avondmaal wordt echter telkens opnieuw gevierd...' (Berkouwer & Toornvliet 1949:546)" (43).

gebeure dan die doop, of die totale ingryping van die Here in die mens se lewe?[282] Die doop staan dan immers nie los van geloof en bekering nie.[283] Cranfield beklemtoon dan juis die onlosmaaklikheid van die opgestane mens met Christus:

> It is understood here in the sense of 'grown together' and the thought of growth is pressed… But, while σύμφυτος would of course be an appropriate word to describe a graft in relation to the tree into which it has been grafted, the quite numerous occurences of the word do not provide the evidence of its having had special associations with grafting which would justify this assumption. It seems appropriate to ask whether there has not been a tendency among exegetes and theologians generally to read more into this verse than the language used in it really warrants. It seems quite likely that some such translation as 'united' or 'assimilated' would better represent Paul's meaning than 'grown together'.[284]
>
> (Cranfield 1975:306)

Barrett beklemtoon dan juis die feit dat die doop nie sonder geloof en bekering kan funksioneer nie.[285] Die doop het dus op sigself geen waarde nie.[286]

> Baptism was into Jesus Christ. This is probably an abbreviated form of the fuller 'into the name of Christ Jesus' and will therefore have a meaning less mystical than realist. Those who are baptized into the

---

282 Ridderbos (1966) meen dat die mens nie simbolies begrawe word in die doop nie,maar dat die doop eerder 'n insluiting in die gemeente of liggaam van Christus: "De afwijzing van deze symbolische opvatting kan te beslister zijn, omdat er geen enkele behoefte aan bestaat omaldus het verband tussen de doop enerzijds en de sterven enz. van Christus anderzijds duidelijk te maken. Bovendien bavat zij het gevaar in zich de aandacht af te lijden van de specifieke betekenis, die Paulus hier aan de doop toekent. Wanneer hij naamlijk van "gedoopt worden in Christus" spreekt en dit nader omschrijft als een "in zijn dood gedoopt worden" is, zoals uit dit onmiddelijk voorafgaande Adam-Christus-Pericoop kan blijken, ook hier in geding, dat de doop de dopeling met Christus verenigt als de tweede Adam; alzo dat de in Hem gedoopten zich nu ook in Christus' dood, begrafenis en opstanding begrepen mogen weten en zij niet langer in de zonde behoren te leven, waaraan zij juist in Hem gestorven zijn. Om deze laatste toepassing is het Paulus in dit redeverband Rom. 6 te doen, vgl. vss. 1,2. De functie van de doop bestaat dus daarin, dat hij de dopeling in deze corporatiewe ("lichaams"-)eenheid tussen Christus en zijnen inlijft of inplant, Rom. 6" (:450).

Hierdie inplanting in die korporatiewe liggaam van Christus is dus 'n verbondshandeling. Ek meen dan juis dat Ridderbos (1966:451) die kern van die Pauliniese doopsiening hier raakvat. Hierdie inlywing roep dan juis die dopeling of bondeling op om in gehoorsaamheid in Christus te lewe.

283 Vgl. Barth (1961:324).

284 Vgl. Barth (1961:324).

285 Vgl. Barth (1972:193).

286 Barth (1972:200) vergelyk dit met 'n liggaam wat gesterf het, Hierdie liggaam van die dood is dus geen verblyfplek vir die sonde nie. Dit is sonder 'n plek om te funksioneer, te lewe. Dit hou mettertyd op bestaan.

> name of Jesus Christ become Christ's men. Baptized Christians are the people of the Messiah, whose death, resurrection and ascension marked the dawn of the Age to Come. Baptism thus finds its setting in Christian eschatology; but Christian eschatology is no simple matter, for though, in some sense, the Age to Come has come, it is manifest that the present age still persists, and that the general resurrection and renewal of creation has not yet taken place… It remained true that before the people of God could enter the Age to Come they must pass through affliction and resurrection; but since Christ has died and had been raised from the dead, this transition could be in part anticipated by faith through the sacrament of baptism…There is no sacramental *opus operatum* by means of which Christians can assure themselves, independently of faith and their own moral seriousness, that they have risen from death to enjoy the life of the Age to Come.
>
> (Barrett 1962:122,123)

Barrett glo dus dat die wanneer die mens gedoop word, dit nie 'n mistieke waarde het nie, maar dat dit eerder oor 'n wilsbesluit gaan. Hierdie besluit word dan ook verder deel van die dopeling se lewe. Hy besluit om die sondelose Christus te volg, en hy besluit deur sy doop om met die sonde te breek. Dit kom dus eerder op 'n etiese as mistieke waarde neer.[287]

> What is the significance of the death Christians die by faith in baptism? **We know this, that our old self was crucified with him in order that our sin-dominated body** (Cf. viii.3) **might be abolished, that we might no longer be slaves to sin – for a dead man is clear from sin.** The essential substance of this conviction is clear: death with Christ is an ethical experience, affecting the relation between man and sin.
>
> (Barrett 1962:124)

Barth[288]meen dat die oorgang van die dood na die lewe in die konteks van die doop geloof is, alhoewel hy nie die doop as 'n verbondshandeling sien nie:

> The possibility of sin is therefore confronted, not, as may perhaps have been supposed, by a mere negation, but by a POSITIVE impossibility. *If we died with Christ, we believe...* Faith, for the

287 Vgl. Barth (1961:667).

288 Richardson (1974:362) meen dat Barth nie korrek is nie: "My decision to believe follows from the saving fact; it is not the saving act itself – a truth which distinguishes the NT doctrine of faith from all forms of existentialism, Barth's as well as Bultman's. That is to say, I am not saved by any decision which I have taken; on the contrary, while I was weak and helpless, God took me and placed me within the sphere of redemption wrought by Christ".

> psychology of grace, is the beginning and the end, die decisive and the only relevant factor. Faith, assumes with implicit confidence, that he invisible existence of men in God has veritible and concrete reality... The believer sees the beginning of God in the end of man, and the light of His mercy in the tempest of His wrath. By faith the primal reality of human existence in God enters our horizon; by faith the incomparable step is taken; by faith the conversion from which there is no return occurs; by faith no looking backwards is permitted: to faith, in the light of the absolute 'Moment' and of the death of Christ, there is no supposition, but only reality.[289]

(Barth 1972:201,202)

Uiteindelik, meen ek, is Keck heeltemal korrek as hy die gedoopte mens nie sonder meer met die opstanding van Christus in verband bring nie. Die doop laat die dopeling saam met Christus sterf, maar die opstanding uit hierdie dood is onderhewig aan die geloof en bekering:

> It is important to note that although Paul insists that the baptizand partcipates in Christ's death, Paul *never* says that one also partisipates in Christ's resurrection by baptism. Rom. 6:8 reads, "But if we have died with Christ (as indeed we have) we believe that we *shall* live with him."[290]Participation in Christ's resurrection is future.

(Keck 1979:58)

4.5.6 Konklusie

Op die oog af lyk dit asof 'n mens hier te doen het met 'n belydenisdoop. Die feit dat 'n mens saam met Christus begrawe word in die doop, klink amper of 'n mens in die ondergaan in die water in van die doop die ou mens aflê. Dan sou dit kon beteken dat die nuwe, sondelose mens saam met Hom opgewek word, deur uit die water te kom. Dit is uiteraard die gevolgtrekking waartoe Möller (1970:209) kom as hy Rom 6 lees.

Uit my eksegese is dit egter vir my duidelik dat die doop in hierdie gedeelte 'n ander betekenis het. Dit is eerder 'n verbondshandeling, waarin die gelowige opgeroep word om in 'n verhouding met Christus te lewe.[291] Alhoewel Barth die volwasse doop

289 Hierteenoor meen Wright (2003:18) dat ons in Romeine juis met die verbond te doen het: "God will remain true to the covenant with Abraham and rescue justice; God has bound himself to the covenant, or perhaps we should say God's covenant is binding upon him, and through this covenant he has promised not only to save Israel but also, thereby, to renew creation itself. The final flourish of Isaiah 55 is not to be forgotten, especially when we come to Romans 8. Righteousness, please note, is not the same thing as salvation; God's righteousness is the *reason why* he saves Israel".

290 εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι και συνξήσομεν αὐτῷ. Die futurum word in hierdie teks gebruik.

voorstaan sê hy die volgende:

> As the question which men put to God is always also His answer to it; as human faith is enclosed invisibly by the faithfulness of God; so also the human act of baptism is enclosed by that action of God on behalf of men which it declares. If, then, baptism is what it signifies, why should we not choose it as our base of operations in the temporal and concrete world? What we have been saying throughout and wish to drive home here also, is supported by the fact that baptism, as a rite of initiation...
>
> (Barth 1972:192)

Ek meen ook dat die doop nie die fokuspunt van die gedeelte is nie, maar dat dit as ‘n vertrekpunt geneem word om aan die gelowige in Rome die belangrikheid van ‘n lewe in Christus te verduidelik en om die dwaling van ‘n volgehoue sedelose lewe te weerlê. Inderdaad vra Paulus aan die begin van die betoog of hulle moet aanhou met die sonde ter wille van die genade wat sou meer word. Indien daar dus ‘n opskrif sou wees wat die kern saamvat sou dit wees: “weerhou julle van die sonde”.

Daarom meen ek ook nie dat Paulus hier besig is om onderrig te gee aangaande die doop nie. Die doop is hier nie ‘n sentrale gedagte nie, maar ‘n vertrekpunt.

Ek meen ook dat die doop in hierdie gedeelte geensins voorgehou word as dat dit ‘n mens ex opere operato kan red nie. Eerder is die doop ‘n eenwording met die dood van Christus en ‘n dringende uitroep na die dopeling om dit terdeë te besef. Indien hy hom nie bekeer nie, bly hy in die graf. Deur die geloofe en bekering staan hy saam met Christus op en leef dan in ‘n volgehoue gehoorsame lewe.

---

291 Wright (2003:19) meen ook dat die verbond hier voorkom: “And this is anticipated in several earlier parts of the letter conveniently screened out by the great tradition in its quest for a non-Jewish soteriology, not least the second half of Romans 2, the first nine verses of Romans 3, and the fact that in Romans 4 Paul is demonstrably arguing about God’s faithfulness to the Abrahamic covenant, not simply using Abraham as an example of someone justified by faith”.

4.6 I Korintiërs 1: 10 -17

4.6.1 Die datering van I Korintiërs

Dit lyk op die oog af of die datering van hierdie brief nie baie moeilik is nie:

> In die lig van die gegewens wat hierbo bespreek is, **kan aanvaar word dat 1 Kor in Efese sy ontstaan gehad het.** Volgens 16:8 is die brief geskryf tydens Paulus se derde sendingreis vòòr die laaste pinkster van sy verblyf in Efese. Die tydsverloop tussen die apostel se vertrek vanaf Korinte (Hd 18:18) en die einde van sy Efese-besoek moes minstens drie jaar gewees het. (6-9 maande vir die beëindiging van die tweede en die begin van die derde sendingreis (Hd 18:19-19:1); minstens twee jaar en drie maande vir die verblyf in Efese (Hd 19:8-10)). As ons die jaar 52 aanvaar as die jaar van Paulus se vertrek uit Korinte, is die pinkster waarvan in 1 Kor 16:8 sprake is, diè van 55, en moet 1 Kor dus voor Pinkster van die jaar 55 gedateer word. Daar bestaan egter ook 'n moontlikheid dat alles een jaar vroeër moet skuif en dat Paulus hierdie brief reeds in 54 kon geskrywe het.
>
> (Du Toit 1984:64)

Guthrie (1970:443) stel ook 'n soortgelyke konstruksie van die datering voor, maar meen dat die tydsverloop dalk langer kon wees, vanaf Paulus se vertrek uit Korinte.[292] Hy meen dat enige tyd tussen 53 en 56 n.C. die ontstaan van die brief kon wees.[293,294]

Ek meen hieruit dat 1 Korintiërs waarskynlik rondom 54 n.C. geskryf kon wees.

4.6.2 Teksafbakening

Du Toit deel die brief so in:

1: 1-3	Briefaanhef: afsenders, ontvangers, seëngroet.
1:4-9	Danksegging.
1:10-4:21	Waarskuwing een groepvorming in die gemeente. Vermaning oor ernstige wantoestande in die gemeente (verregaande onsedelikheid, hofgedinge tussen gelowiges, libertinistiese lewenshouding).
7-11:1	Beantwoording van navrae uit die gemeente (die huwelik,

292 Morris (1993) meen dat die brief in die middel van die vyftigerjare geskryf moes mees (:31).

293 "1 Corinthians was written after Paul had left Corinth and was on one of his travels through the Aegean region (or in Ephesus?) in the early 50's" (Dunn 1998:281).

294 "Establishing the precise date, however, is of less importance than setting 1 Corinthians in context and determining its role in the sequence of Paul's dealings with Corinth" (Dunn 1995:15).

	eet van afgodsoffervleis).
11:2-14:40	Probleme rondom die erediens en genadegawes (Hoofbedekking, onreëlmatighede by die nagmaal. Beoefening van die charismata, die primaat van die liefde).
15	Die opstanding as basis van die geloof en die christelike hoop.
16:1-18	Afloop van die hoofbetoog: laaste opmerkings en reëlings.
16:19-24	Briefafsluiting: groete, broederlike soen, seëngroet.

(Du Toit 1988:78,79)

Hoofstuk 1:10-17 is 'n duidelike afgebakende gedeelte. Voor hierdie perikoop vind ons die aanhef en die danksegging. Vanaf vers 10 is daar 'n duidelike ander trant in die betoog van Paulus.[295] Hy is ook hier skerp in die manier waarop hy met die gemeente praat. Die inhoud is ook bepalend: hy praat hier met hulle oor die verdeeldheid binne die gemeente.[296]

4.6.3 Teksanalise

παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς ἀδελφοί διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν
1:10 a. ek pleit julle, broers deur die naam van die Here Jesus Christus
Ἰησοῦ Χριστοῦ
ἵνα τὸ αὐτὸ λέγητε πάντες
b. dat julle dieselfde sal sê

295 Snyman meen dat verse 10-17 'n afgebakende gedeelte is: "In hierdie studie is 1 Kor 1:10-17 afgebaken op grond van die retoriese oorwegings aan die teks self ontneem. Dit word geskei van die danksegging in 1:4-9 deur die werkwoord "ek doen 'n beroep op" in 1:10, wat 'n skuif in Paulus se retoriese strategie verteenwoordig. Die oproep eindig met 1:17, wat gebind word aan verse 13-16 deur sy verwysing na die doop en die redegewende "want" aan die begin van die vers. In die gedeelte onder bespreking, (1:10-17) brei hy egter nie uit op die evangelie, wat hy in 1:17 aaan die orde gestel het nie. Dit verander in 1:18-2:16, waar hy breedvoerig daarop ingaan en dit kontrasteer met die wysheid van die mense" (Snyman, NGTT 2008).

296 Tekskritiese notas:
*Vers 10: Variante teks word deur mindere manuskripte gesteun.
*Vers 11: Weereens baie swak steun van variante lesing.
*Vers 13: Die variante lesings gesteun deur swak manskripte.
*Vers 14: Teks word gesteun deur baie gesaghebbende manuskripte.
*Vers 15: Alhoewel die variante teks se steunbasis tog redelik ondersteun word deur goeie manuskripte, sou dit nie werklik veel verskil aan die teks maak, indien dit aanvaar sou word nie. Die teks word ook baie goed gesteun en daarom meen ek ons behoort daarby te bly.
*Vers 16: Variante lesings swak.
*Vers 17: Variante lesings nie goed gesteun nie.

καὶ μὴ ᾖ ἐν ὑμῖν σχίσματα

c. en dat daar nie tussen julle skeuring sal wees nie

ἦτε δὲ κατηρτισμένοι ἐν τῷ αὐτῷ νοῒ καὶ ἐν τῇ αὐτῇ

d. julle moet dieselfde wees in gesindheid en in mening

γνώμῃ

ἐδηλώθη γάρ μοι περὶ ὑμῶν ἀδελφοί μου ὑπὸ τῶν Χλόης

1:11 a.

want die broers van Chloe het aan my bekend kom maak dat

ὅτι

ἔριδες ἐν ὑμῖν εἰσιν

b. daar onenigheid tussen julle is

λέγω δὲ τοῦτο ὅτι

1:12 a. ek sê dit naamlik dat

ἕκαστος ὑμῶν λέγει

b. elkeen van julle sê

ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ ἐγὼ δὲ Κηφᾶ ἐγὼ δὲ Χριστοῦ

c. I ek is beslis van Paulus, ek van Apollos, ek van Sefas, ek van Christus.

μεμέρισται ὁ Χριστός;

1:13 a. Is Christus verdeeld in stukke?

μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν

b. Paulus was nie vir julle gekruisig nie

ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε;

c. Of was julle in die naam van Paulus gedoop?

εὐχαριστῶ [τῷ θεῷ] ὅτι

1:14 a. Ek dank God dat

οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον

b. Ek niemand van julle gedoop het nie, behalwe Krispus en Gaius

ἵνα μή τις εἴπῃ ὅτι

1:15 a. sodat niemand sou kon sê

εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε

b. julle was in my naam gedoop nie

ἐβάπτισα δὲ καὶ τὸν Στεφανᾶ οἶκον

1:16 a. verder het ek die huis van Stefanas ook gedoop

λοιπὸν οὐκ οἶδα εἴ τινα ἄλλον ἐβάπτισα

b. verder weet ek nie of ek iemand gedoop het nie

οὐ γὰρ ἀπέστειλεν με Χριστὸς βαπτίζειν

1:17 a. want Christus het my nie gestuur om te doop nie

ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγου

b. maar om te evangeliseer, nie in wyse woorde nie,

ἵνα μὴ κενωθῇ ὁ σταυρὸς τοῦ Χριστοῦ

c. sodat die kruis van Christus nie krag sou verloor nie.

4.6.4 Eksegetiese aantekeninge

10. Ek doen 'n beroep op julle almal, broers, in die Naam van ons Here Jesus Christus, om eensgesind te wees. Daar moet geen verdeeldheid onder julle wees nie. Julle moet een wees in dieselfde gesindheid. En met dieselfde oortuiging.
11. Ek sê dit broers, omdat van Chloë se mense my vertel het dat daar onenigheid onder julle is. 12. Daarmee bedoel ek dat een sê: "Ek is vir Paulus." een: " Ek is vir Apollos; een: "Ek is vir Sefas;" en een: "Ek is vir Christus."
13. Is Christus dan in stukke verdeel? Is Paulus miskien vir julle gekruisig, of is julle in die naam van Paulus gedoop?
14. Ek dank God dat ek nie een van julle gedoop het nie, behalwe Krispus en Gaius. 15. Niemand kan dus sê dat julle in my naam gedoop is nie. 16. Nee, ek het ook nog die huisgesin van Stefanas gedoop, maar verder weet ek nie of ek nog iemand gedoop het nie. 17. Christus het my immers nie gestuur om te doop nie, maar om die evangelie te verkondig, en dit nie met woorde van menslike wysheid nie, want dan sou die kruis van Chrisus sy krag verloor.

Die vraag wat uit hierdie gedeelte ontstaan is ingrypend. Is die doop vir Paulus belangrik?[297, 298] Is die doop inderdaad belangrik in die evangelies? Indien ons net die Johannes-evangelie gehad het, sou ons daaruit die doop as praktyk kon regverdig? Hagner (1995:887) meen dat selfs Matteus se doopopdrag ietwat verrassend is, in die lig van die res van die evangelie:

---

297 Snyman meen dat die rede waarom Paulus hier die doop noem, is nie om oor die doop *per se* te praat nie, maar eerder om die gemeente in Korinte te oortuig dat hy sy feite korrek het en dat hulle hom moet glo: "In verse 14-16 brei Paulus uit oor die kwessie van die doop. Hy dank God dat hy slegs vir Krispus en Gaius gedoop het, sodat niemand kan sê dat hulle in sy naam gedoop is nie. Verder het hy ook nog die huisgesin van Stefanas gedoop, maar niemand meer nie. Drie sake is hier van retoriese belang…Na my mening gebruik Paulus dit hier om sy lesers te oortuig dat die feit dat sy weergawe van die doopgebruike in Korinte korrek is.

'n Tweede saak is die name van die mense wat hy gedoop het. Dit is 'n *argument gebaseer op historiese feite*. Die tipe argument is effektief, omdat die inligting maklik geverifieer kan word. Die argument word gebruik om die Korintiërs te oortuig dat hy nie in die eerste plek gestuur is om te doop nie, laat staan nog die mense in sy naam te doop!

Die derde saak van retoriese belang is die stelling dat hy ook nog die huisgesin van Stefanas gedoop het (vers 16). Hierdie retoriese tegniek staan bekend as *correctio* en is besonder effektief. Dit word gebruik om die gehoor meer gunstig te stem teenoor die spreker en sy argument (Tolmie 2005:40)" (Snyman, NGTT 2008:258-259).

298 Vgl. Green (1995:175).

> The disciples are further told 'to baptize' (βαπτίζοντης; the second of the participles functioning as supplementary imperatives), new disciples. The command to baptize comes as somewhat of a surprize since baptism is referred to only in chap. 3 (and 21:25) where only John's baptism is described (among the Gospels only in John 3:22; 4:1-2 do we read of Jesus' or his disciples' baptizing others). Matthew tells us nothing concerning his view of Christian baptism. Only Matthew records this command of Jesus.

Keck meen dat Paulus in hierdie gedeelte geensins bedoel dat die doop onbelangrik is nie, maar dat hy van die veronderstelling uitgaan dat die meeste van hulle gedoop is.

> How Paul presented baptism in connection with his preaching the gospel is rather elusive. 1 Cor. 1 :14-17 implies that he did not make baptism crucial to his mission. Because he nonetheless assumes that his Christian readers have all been baptized, it is clear that baptism was part of Paul's mission. Moreover, Paul repeatedly made baptism the basis on which he built an argument, thereby showing that it is a fundemental component of the response he sought for his preaching.

(Keck 1979:56)

Ons vind hierdie siening ook by Pop:

> Het zou enen male in strijd zijn met de hoge waarde, die Paulus blijkens verscheidene an zijn uitspraken (bijvoorbeeld Rom. 6:3 vlg.) aan de dooptoekent, als wij uit dit vers zouden alfleiden, dat hij dit sacrament als een bijzaak zou beschouen, en niet als een noodzaak."

(Pop 1965:30)

Ek meen dat dit nie so duidelik te beantwoord is nie. Inderdaad gee Paulus in die ander briewe 'n meer uitgebreide doopleer weer.[299] Uiteraard is daar nie een van die

299 Ridderbos (1966:443) meen dat Paulus nêrens 'n uitgewerkte doopteorie stel nie: ''Bij de beschouwing van Paulus' uitspraken over de doop zullen wij ons ervan moeten doordringen, dat de apostel nergens een uitgewerkte 'behandeling' geeft van de betekenis van de doop, maar dat hij het inzicht daarin veeleer telkens veronderstelt. Zijn uitspraken over de doop dragen daarom veelal het katrakter van een beroep op hetgeen de gemeente dien – aangaande weet of behoort te weten en van een nadere explicatie van hetgeen daaruit voor haar geloofsbewustzijn en haar levenswandel moet volgen''.

Hiermee kan ek myself heeltemal vereenselwig. Dit is miskien een van die grootste probleme wat ons in die teologie te doen kry, naamlik om die kennis agter die doop te veronderstel. Ek meen ook dit laat dan die ruimte dat elke teoloog vanuit sy subjektiewe ervaring en kennis hierdie voorkennis verskillend veronderstel en daaruit die verskillende doopsieninge vorm.

outeurs van die boeke in die Bybel wat so baie oor die doop redevoer as Paulus nie. Tog moet 'n mens jouself die vraag afvra of die doop dan by hom sentraal in die verlossingsleer staan. Ek meen dat dit nie so is nie.[300] Hoekom sou hy anders εὐχαριστῶ [τῷ θεῷ] ὅτι "dankbaar wees" (v.14) dat hy hulle nie gedoop het nie? Natuurlik omdat hulle die doop verkeerd verstaan en daardeur ook skeuring in die gemeente veroorsaak (v.11).[301] Vir Paulus is die eenheid in die gemeente dus belangriker as die doop.[302] En eenheid is tog nie 'n sentrale saak nie, alhoewel dit belangrik is.[303] Verder sê hy ook dat hy immers nie gestuur is om te doop nie, maar om die evangelie te verkondig (v.17). Die verkondiging van die evangelie en die mense se uiteindelike bekering as antwoord daarop is dus belangriker as die doop.[304]

Dit is duidelik dat Paulus besorg is oor die gebrek aan eenheid in die gemeente. Daarom roep hy hulle tog op om nie skeuring te veroorsaak nie.[305]

> Zij is meer een noodkreet uit de diepte van zorg en verdriet dan een bevel van bovenaf opgelegd. De apostel-pastor torent nie hoog

---

300 Grosheide (1957:53) meen dat Paulus inderdaad die verkondiging van die evangelie bo die sakrament van die doop stel: "Paulus leert ons hier de rechte verhoudingen te kennen. Nog steeds beschouwen de mensen de bediening van de sacrament als belangrijker dan die van het Woord. De apostel leert ons, dat het andersom is, vgl. Vs 17. Niet dus, dat hij opzettelijk niet gedoopt heeft, maar hij heeft zijn roeping volbtacht en plukt daar nu de vruchten van. Was Paulus niet in de eerste plaats prediker geweest, dan hat hij tegenover de zonde der Korintiërs niet kunnen optreden, als hij volgens vs 14 doet".

Grosheide (1957:53,54) meen verder dat die uitspreek van die naam van Christus in die doop die belangrikheid van die verlossingswerk van Christus beklemtoon. Hierdie klem wys op sy beurt weer heen na die onontbeerlikheid van die verkondiging van die verlossing in Christus en dat dit die primêre saak is waaroor dit gaan. Tog stel hy ook 'n belangrike gedagte aan die orde. Indien Paulus glad nie gedoop het nie, en dit in die hande van die dopers oorgelaat het, sou die teenstelling tussen die doop en die verkondiging nie so radikaal wees nie. Die feit dat hy dit so amper as 'n nagedagtenis stel, is 'n aanduiding dat die doop nie sentraal staan nie. Ek meen dit strook met die feit dat die doop nie onontbeerlik vir die verlossing van die mens staan nie.

301 Morris (1993:42) meen dat daar 'n siening geheers het dat daar 'n mistieke band kon wees tussen die dopeling en die bedienaar van die doop en dit het die faksies laat ontstaan.

302 Thiselton (1995:34) stel dit so: "He postulates a conflict between a Jewish Christian community-theology that reflcted a "Petrine" tradition and a more liberated and radical "Pauline" community tradition. His key-point was that theological conflict and development arose from contingent historical and social issues".

303 Bailey (1995:217) meen dat die gemeente as liggaam van Christus hier die gehele beweegrede is waarom Paulus die doop bespreek. Hierdie minderwaardigstelling van die doop word "onder protes" gedoen.

304 "Die doel van sy sending word beskryf in die vorm van 'n antitese: 'nie om te doop nie, maar om die evangelie te verkondig'…Met die teenstellende struktuur word die doop nie ontken nie – 'n probleem wat Skrifuitleggers steeds besig hou. Die teenstelling dien in die eerste plek as middel tot oorreding deur die klem te plaas op die verkondiging van die evangelie" (Snyman, NGTT 2008:260).

305 "In the light of this evidence a plausible deduction to be drawn is that the slogans of 1.12 are rallying the cries for four different parties" (Dunn 1995:27).

> boven zijn gemeente, zodat zij tot hem moet opzien, maar zij bevindt zich wegens haar verdeeldheid beneden haar 'in een kuil' en roept haar hem eruit te helpen.
>
> (Pop 1965:20, 21)

Die skeuring in die gemeente word op dieselfde vlak gesien asof Christus verdeel is.

> De reactie van Paulus op dit alles blijkt volledig beheerst te zijn door een geduldig en hardnekkig vasthouden aan de eenheid der gemeente; de grond en bron van deze eenheid is de eenheid van Christus. Vandaar zijn retorische vraag: *Is Christus gedeeld?*
>
> (Pop 1965:27)

Pop sê dat die volgende vraag die absurditeit van hierdie retoriese vraag illustreer:

> Ook de volgende vragen beogen het onmogelijke en onhoudbare van de vier groepen te demonstreren. De eerste luidt: *Is Paulus dan voor u gekruisigd?* Weer zal de hele gemeente roepen: neen, Christus is voor ons gekruisigd! Hoeveel Paulus voor de gemeente vooral in de ogen van de Paulus-groep ook moge betekenen, nooit zal hij in de kerk ook maar in de verte de geheel eigen en unieke plaats kunnen innemen, die uitsluitend aan Christus toekomt. Niet wat de apostel voor de gemeente deed, maar allen wat Christus in zijn kruisdood voor haar doorleed, mag in het middelpunt van haar leven staan. Hoe dwaas, hoe in strijd met het wezen en de structuur der gemeente, ja met het evangelie zelfis het dan, te roepen: ik ben van Paulus!
>
> (Pop 1965:28)

Hieruit volg nou dat Paulus byvoeg dat hy baie min van hulle gedoop het, en dat hy selfs nie eers mooi kan onthou wie hy gedoop het nie. Dit blyk uit die feit dat hy eers die doop van die huisgesin van Stefanas later in geheue roep (Pop 1965:29).

Pop (1965:30) vra nou die vraag: "Hoekom?": "Het prikkeld daarom onze nieuwsgierigheid als hij nu zegt waarom hijzelf zo zelde doopte; *Want Christus heft mij niet gezonden om te dopen, maar om het evangelie te verkondigen".*

Hy meen die antwoord is nie dat Paulus die doop minag, of selfs 'n doopverbod instel nie, maar dat hy die doop aan ander oorlaat en dat hy die opdrag het om die evangelie te verkondig. Daarom het hy hom met baie medewerkers omring.

> Doorom reste slechts èèn verklaring van de tekst: Paulus constateert, dat hij van Christus ontving, prioriteit te geven aan de prediking van het evangelie (euangelizomai). Dat was speciaal aan zijn taak;

> anderen konden de dingen doen, die moesten gebeuren nadat Paulus' prediking mensen tot geloof waren gekomen (dooponderricht geven en dopen). Stellig is dit een van de redenen geweest, waarom hij zicht met medewerkers omringde.
>
> (Pop 1965:30)

Dit kom voor asof Orr die siening van Pop ondersteun.

> This should not be pushed to mean that Paul felt that baptism was of secondary importance and more or less dispensable. Later (12: 28-30) he distinguishes among various offices in the church and recognizes that different persons perform different offices. Perhaps other church officers customarily baptized those who were converted through Paul's evangelizing.
>
> (Orr 1976:151)

Tog meen hy dat dit kan wees dat die doop minder belangrik as die verkondiging van die evangelie kan voorkom:

> It does seem that the risk of devotion to whose preaching led to faith would be as great as to one who baptized; so the pasage seems to suggest that baptizing is relatively less important than preaching, or perhaps that proclaiming has a special virtue of inevitably coming before baptism.
>
> (Orr 1976:151)

Ook Strobel (1989:142) meen dat Paulus nie hier die waarde van die doop geringskat nie, maar dat hy eerder sy roeping as Woordverkondiger beklemtoon: "Spricht daraus eine Geringschåtzung des sakramentalen Aktes der Taufe? In keiner Weise".

Om dus te sê dat Paulus die doop aan ander oorgelaat het omdat hy te besig was met die evangelieverkondiging en tog die doop as onontbeerlik geag het, is nie 'n geldige redenasie nie.[306] As die doop so belangrik was, sou hy nie kontrole gehou het of die bekeerlinge wel deur die "dopers" gedoop is nie? Ek meen juis die feit dat hy die doop van Stefanas en sy huis amper as'n nagedagte meld, is sprekend daarvan dat hy dit nie as kardinaal belangrik geag het nie. Ek laat ook die ruimte dat hy in latere briewe (byvoorbeeld Kolossense) 'n ruimer doopleer kon ontwikkel het.[307]

---

306 "Die Taufe 'Auf den Namen Jesu Christi" aus1 Kor 1,13, 15 noch deutlicher zu erschliessen, und die vom Apostel nur stärker hervorgehobenen Wirkungen des reinigenden Taufbades sind unverkennbar Anschuungen, die er bereits übernommen hat, wennauch seine Auffassung vom "Geist" als dem Göttlichen Agens und wiederum als der durch die taufe selbst verliehenen Gottesgabe (vgl. Röm 5,5) gegenüber der Apostelgeshichte theologisch weiterentwickelt erscheint" (Schnackenburg 1961:45).

307 Ridderbos (1966:443) meen dat Paulus glad nie 'n uitgebreide doopleer gehad het nie.

Pop (1978:30) meen dat Paulus nie tyd gehad het om te doop nie. Hy het die doopkategismus en die doop self aan andere oorgelaat:

> Het zo tene ene male in strijd zijn met de hoge waarde, die Paulus blijkens verschedene van zijn uitspraken aan die doop toekent, als wij uit dit vers zouden afleiden, dat hij dit sacrament als een bijzaak zou beschouden, en niet als een noodzaak. Evenmin mogen wij er een soort doopverbod in lezen, want dat zou in tegenspraak zijn met de in vs. 15 en 16 vermelde feitelijke gegevens. Het zou ook onjuist zijn als wij het zendingbevel van Matth. 28:19 zouden uitspelen tegen wat hier doop Paulus gezegd wordt, alsof deze apostel een andere opdracht zou hebben ontvangen dan de twaalf.
>
> (Pop 1978:30)

Hierdie verklaring is na my mening geforseerd, en vol aannames. Is dit werklik die enigste rede hoekom Paulus nie gedoop het nie? Dit was die werk van sy medewerkers? Hy het nie tyd daarvoor gehad nie, omdat daar eers doopkategese vorafgegaan moes word? Dit is ook in stryd met Mat. 28:19, waar die doop die leer voorafgaan. Ek meen dat daar 'n heel ander verklaring kan wees, naamlik dat Paulus gemeen het die doop is *deel* van die skeuring van die gemeente. Dat daar reeds in hierdie gemeente misverstand rondom die doop ontstaan het, en dat dit bygedra het tot die onenigheid.[308]

Ek meen dat, as Paulus die doop aan ander medewerkers sou oorgelaat het, hy immers dan glad nie sou gedoop het nie. Dan was dit nie sy werk nie. Hy moes dan bloot die evangelie verkondig het.[309] Nou maak hy eerder 'n teenstelling tussen die belangrikheid van die evangelie en die minder belangrikheid van die doop. Hy sê daarom: οὐ γὰρ ἀπέστειλεν με Χριστὸς βαπτίζειν, ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι.

"Want Christus het my nie gestuur om te doop nie, maar om te evangeliseer, nie met wyse woorde nie, want dan sou die kruis van Christus sy krag verloor" (1: 17) (My vertaling).

"Christus het my immers nie gestuur om te doop nie, maar om die evangelie te verkondig, en dit nie met woorde van menslike wysheid nie, want dan sou die kruis van Christus sy krag verloor" (1983 vertaling).

---

308 "Furthermore, what Paul says has a highly occasional character. It is adressed to particular problems that have been reported to him by envoys from the Christian associations in Corinth or concerning which the Corinthians have written to him (cf. 1 Cor. 1:11, 5:1). These issues include problems of factionalism and rivalry" (Barton 1995:77).

309 "That this is in fact Paul's view is especially clear from 1 Cor. 1.14 where Paul can actually say he thanks God he didn't baptize more than a few of the Corinthians. Now Paul certainly could have said: 'I thank God I did not convert more of you…'" (Witherington 1998:276).

"For Christ did not send me to baptize, but to preach the gospel – not with words of human wisdom, lest the cross of Christ be emptied of it's power" (N.I.V.).

Telkens kom ons terug na die vraag: waarom sê Paulus hy is dankbaar hy het hulle nie gedoop nie? Hy is tog hier besig om die gemeente te berispe oor hulle gebrek aan eensgesindheid.[310] Hoe pas dit in die konteks dat hy die doop hier inbring? Dit impliseer, myns insiens, dat hy die doop as bron van die skeuring in die saak inbring. So nie, pas dit immers nie by die voorafgaande in nie.

Grosheide beklemtoon ook die feit dat die woordverkondiging belangriker is as die doop.

> Paulus leert ons hier de rechte verhoudingen kennen. Nog steeds beschouwen de mensen de bediening van het sacrament als belangrijker dan die van het Woord. De apostel leert ons, dat het andersom is, vgl. Vs 17.
>
> (Grosheide 1957:53)

Hy sê dan ook verder dat die doop aanleiding kon gee tot die rusie in die gemeente:

> Want de hoofzaak is, dat Paulus niet in de eerste plaats kwam te dopen. Het is niet de vraag, of Paulus er vijf of tien gedoopt heeft. God openbaart ons, dat de apostel er weinigen doopte en dat men dus Hem zijn dank niet in het door Paulus gedoopt zijn een aanleiding tot ruziemakerij kon vinden.
>
> (Grosheide 1957:54)

Ek meen dat Grosheide die hoofsaak hier aanspreek. Daar word nie vir ons 'n ander rede aangebied wat die rede vir die skeuring kon wees nie. Paulus meld slegs dat van Chloë se mense dit onder sy aandag gebring het (v.11). Maar wat dit was, weet ons nie. Dan noem hy hoe hulle verdeeld is:

310 Vgl.Hayes (1995:227).

ἐγὼ μέν εἰμι Παύλου ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ ἐγὼ δὲ Κηφᾶ ἐγὼ δὲ Χριστοῦ [311] (V.12)

Hy stel die absurditeit van hulle optrede deur die retoriese vraag:

μεμέρισται ὁ Χριστός; μὴ Παῦλος ἐσταυρώθη ὑπὲρ ὑμῶν ἢ εἰς τὸ ὄνομα Παύλου ἐβαπτίσθητε; (v.13)[312]

As hy nou sy gedagtegang voortsit, sê hy:

εὐχαριστῶ [τῷ θεῷ] ὅτιοὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γάϊον (v.14).[313]

En:

ἵνα μή τις εἴπῃ ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε (v.15).[314]

Dit is myns insiens tog duidelik dat hy bly is hy het nie gedoop nie, sodat niemand kan sê dat hy in Paulus se naam gedoop is, en dat hy (Paulus) bygedra het tot die skeuring wat gevolg het nie.[315] Hierdie skeuring is moontlik veroorsaak deur verskillende menings oor die doop.

Indien dit so is, maak dit, na my mening, sin dat Paulus hom verweer dat sy opdrag nie die doop is nie, maar om die evangelie te verkondig. En, indien dit waar is, kan ek nie saamstem met die mening dat Paulus die doop bloot aan ander medewerkers oorgelaat het nie. Dan sou hy mos die blaam vir die skeuring op hulle geplaas het.[316]

Kan ons hier die verbondsdoop of die belydenisdoop raaksien? Strobel meen dat ons in die lig van hierdie gedeelte die kinderdoop as praktyk moet aanvaar:

> Ein eigenes Problem stellt die hier genannte Taufe eines (ganzen Hauses) dar. Gehörten dazu auch Kinder (oder gar Säuglinge, auch Slaven)? Wieweit fungierte der der Hausvater, also hier Stephanas,

311 “Daarmee bedoel ek dat een sê: ‘Ek is vir Paulus’; een: ‘Ek is vir Apollos’; een: ‘Ek is vir Sefas’; en een: ‘Ek is vir Christus’”(v. 12).

312 (v.13)” Is Christus dan in stukke verdeel? Is Paulus miskien vir julle gekruisig, of is julle in die naam van Paulus gedoop?”

313 “Ek dank God dat ek niemand van julle gedoop het nie…” (v. 14).

314 “Niemand kan dus sê dat julle in my naam gedoop is nie” (v.15).

315 “And Paul presumably had baptized at least some of the Galatians personally, though 1 Cor 1.14-17 warns us against any deduction that Paul counted his performance of baptism as an essential part of his ministry of the gospel” (Dunn1993:130).

316 “Thus Paul does separate the act of baptizing from the proclamation of the gospel, a fact that must also be taken into account as part of his understanding of baptism. It seems clear from this passage that Paul does not understand baptism to *effect* salvation” (Fee 1987:64).

> als rechtlicher Vertreter auch in Glaubendingen für sein (ganses Haus)? Nach unserer überzeugung kann die Kindertaufe als urchristliche Praxis nicht bestritten werden. Ein eigenes Problem ist es, ob man schön Säuglinge getauft hat.
>
> (Strobel 1989:43)

Ek meen dat dit miskien hier ingelees kan word, in dieselfde trant as die huisdope in Handelinge. Dieselfde argumente daarvoor kan ook hier gevoer word, dat daar heel waarskynlik nie net volwassenes in die huishoudings sou wees nie, maar ook kinders. Ook dat die beginsel van die verbond hier geld, naamlik dat die hoof van die huishouding, dit wil sê die verbondshoof, tot bekering kom en die gesin as verbondsgemeenskap dan gedoop word. Dit is heel moontlik, en ek glo dat die oorwig getuienis daarop dui, maar ons kan dit nie as onomstootlik waar uit die teks vasstel nie, ons kan dit slegs aflei.

4.6.5 Konklusie

Uit hierdie gedeelte, is dit vir my duidelik dat ons geen konklusie kan bereik of Paulus hier die belydenisdoop of die verbondsdoop verkondig nie. Dit is uiteraard nie die beweegrede vir die skryf van hierdie gedeelte nie. Dit is ook verder vir my duidelik dat hy die doop as die veroorsakende faktor in die skeuring van die gemeente sien. Verder veronderstel ek uit die gedeelte dat hy die doop nie so belangrik beskou soos wat evangelieverkondiging is nie. As die doop gaan meebring dat die eenheid van die gemeente in gedrang kom, is die doop eerder van mindere belang.

Daar is vier sake wat vir my uitstaan:
* Ons kan slegs uit die huisdoop ‘n afleiding maak dat die verbondsdoop hier geldig is.
* Paulus stel nie die verkondiging van die evangelie gelyk aan die doop nie.
* Indien die doop die “bad van die weergeboorte” was sou Paulus almal gedoop het wat tot bekering gekom het. Dit is nie die geval nie.
* Paulus stel hier nie ‘n doopleer aan die orde nie, maar is eerder liggeraak oor die uitwerking daarvan op die eenheid van die kerk.

4.7 I Korintiërs 10: 1-5

4.7.1 Teksafbakening

In die behandeling van 1 Korintiërs 1 het ons die hoofindeling van hierdie brief reeds behandel.

Hoofstuk 10:1-22 vorm 'n geheel (vgl. Pop1978:195, Orr 1976:144). Uit hierdie geheel kan ons ook volgens hulle drie sub-perikope onderskei: 10:1-5; 10:6-13; 10:14-22. Pop plaas 10:1-13 onder die opskrif: "Israël als waarschuwing" (1978:195). Verse 1-5 onder die opskrif: "Allen uitgeleid, niet allen behouden" (Pop 1978:195).

Strobel (1989) en Grosheide (1957) meen ook verse 1-13 vorm 'n geheel (:152).

Hoofstuk 9 sluit duidelik af met 'n sentrale gedagte. Hoofstuk 10 vorm eweneens 'n nuwe een. Verse 1-5 vorm 'n geheel en vers 6 begin dan met die woorde: "Hierdie dinge het gebeur..." Daardeur is dit duidelik dat daar vanaf vers 6-10 'n uiteensetting kom van die voorbeeld wat in 1-5 gestel is. Net so begin vers 11 weereens met die woorde: ταῦτα δὲ "hierdie dinge...". Vers 14 begin met Διοπερ "om hierdie rede..." Dit maak dus sin om hierdie sub-perikope as deel van die hoofdeel 1-22 te onderskei.

Ek meen dat 10:1-5 'n logiese geheel vorm, aangesien Paulus hier die woestyntradisie as voorbeeld neem, en dit strek vanaf verse 1 tot 5. Daarna begin die toepassing van die voorbeeld van die Israeliete in die woestyn.[317]

317 Tekskritiese notas.
*Vers1: geen notas.
*Vers 2: Die teks geniet oorweldigende steun vanuit die mees gewigtige manuskripte.
*Vers 3: Weereens word die teks deur die beste manuskripte ondersteun.
*Vers 4: Die variante teks geniet steun van goeie manuskripte. Die teks eweneens ook goeie steun. Die variante lesing sou egter nie wesenlik verskil aan die wese van die teks maak nie.
*Vers 5: Minimale steun vir die variante lesing.

4.7.2 Sinsanalise

οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγνοεῖν ἀδελφοί ὅτι
10:1 a. Dus, broers, ek wil nie hê julle moet onkundig wees nie,
οἱ πατέρες ἡμῶν πάντες ὑπὸ τὴν νεφέλην ἦσαν
b. (dat) ons voorouers almal onder die wolk was
καὶ πάντες διὰ τῆς θαλάσσης διῆλθον
c. en dat hulle almal deur die see gegaan het nie.
καὶ πάντες εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτίσθησαν ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ
10:2 a. en hulle was deur Moses gedoop in die wolk en in die see,
θαλάσσῃ
καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν βρῶμα ἔφαγον
10:3 a. en almal het van dieselfde geestelike voedsel geëet,
καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πνευματικὸν ἔπιον πόμα
10:4 a. en hulle almal het dieselfde geestelike drank gedrink,
ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας
b. want hulle het van die geestelike rots gedrink wat hulle gevolg het
ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός
c. Hierdie rots was egter Christus
ἀλλ' οὐκ ἐν τοῖς πλείοσιν αὐτῶν εὐδόκησεν ὁ θεός
10:5 a. Maar God was met die meeste van hulle ontevrede,
κατεστρώθησαν γὰρ ἐν τῇ ἐρήμῳ
b. want hulle was doodgemaak in die woestyn.

4.7.3 Eksegetiese aantekeninge

In vers 2: die woord ἐβαπτίσθησαν (werkwoord, indikatief aoristus passief, derde persoon meervoud) dui weereens aan dat die doop in hierdie gedeelte 'n passiewe ondergaan van die sakrament is en nie 'n aktiewe handeling nie.

In vers 5: κατεστρώθησαν is ook dieselfde, dit wil sê 'n aoristus passief. Hulle is dus passiewelik aan die omkom in die woestyn oorgegee.

[1.] Broers, ek wil julle daaraan herinner dat ons voorvaders almal onder beskerming van die wolk was en almal veilig deur die see gegaan het. [2.] Omdat hulle almal vir Moses gevolg het, is hulle almal in die wolk en in die see gedoop. [3.] Almal het dieselfde geestelike voedsel geëet, en [4.] almal het dieselfde geestelike drank gedrink: hulle het gedrink uit 'n geestelike rots wat met hulle saamgegaan het. Die rots was Christus. [5.] Tog was God met die meeste van hulle nie tevrede nie, want hulle het in die woestyn omgekom.

Weereens moet ons onsself die volgende vrae afvra:

1. Is Paulus hier met die belydenisdoop of die verbondsdoop besig?
2. Wat is die boodskap wat hy wil uitdra?
3. Staan die doop sentraal in die gedeelte?
4. Wat is die waarde van die doop in hierdie gedeelte?

Pop (1965:196) wys daarop dat die wolk en die see simbolies is van die beskerming van die Here.[318] Hierby haal hy Ps. 78 en Spreuke 10 en 17 aan. God het hulle uit die see gered, en deur die wolk gered van die woestynhitte en van verdwaal.[319]

Hy meen dat die gesamentlike faktor die water is, en daarom dui dit op die doop:[320]

> Het is de apostel nu om twee dingen begonnen Ten eerste legt hij een sterk accent of thet feit, dat alle uitgeleiden aan Gods bescherming en redding deel hadden. Ten tweede blijkt uit vs. 2, at hij in het 'zijn onder de wolk' en het 'gaan door de zee' een tupos (vs. 6!), voorafbeelding, ziet van wat nu bij de doop plaatsheeft. Zij zieten zich allen in Mozes dopen in de wolk en in de zee. Wolk en zee vormen het ene element water. De vaderen zijn bij hun uitleiding uit Egypte aan alle kanten door water omgeven geweest; zij lieten zich daarin onderdompelen, en zo, via deze onderdompeling, bereikten zij de overkant, de vrijheid, het gered-zijn.
>
> (Pop 1965:196,197)

Strobel bring die woestyndoop in verband met die proselietedoop:

> Das Eingehüllt-sein von Wolke und Meer enspricht dem Eingetauchrtwerden in das Wasser der Taufe. Paulus scheint mit solcher Vorstellung auf älteres Denken zurückzugreifen. Diese Texte waren auch für den jüdischen Brauch der Prosenlytentaufe von Bedeutung. Indessen wissen wir über die damalige Praktizierung der Prosenlytentaufe zu wenig, um über etwaige Zusammenhänge eindeutig befinden zu können.
>
> (Strobel 1989:154).

Pop trek 'n verbondslyn, vanaf die woestyngebeure na die huidige toestand van die gelowiges in Korinte:

---

318 Ridderbos (1957:260) wys daarop dat die "onderdompeling" van die Israeliete in die see slegs enkeldiep was.

319 Harrisville (1987:162) wys daarop dat Paulus hier 'n nuwe hermeneutiek in die lewe roep. Hy meen die hele verhaal, vanaf die see, die wolk, die rots, alles wys heen na Christus. Nêrens in die vroeër geskrifte, veral die Talmud is sodanige verwysing gebruik nie.

320 Vgl. Grosheide (1957:261).

> Het kan de Corinthiërs niet moeilijk gevallen zijn hierin hun eigen redding door het water van de doop heen te herkennen. Zich laten dopen, wat is dat anders dan de uitleiding uit Egypte, het diensthuis, voor jezelf werkelijkheid zien worden? Ja, van dat ogenblijk af worden de vaders van Israël je eigen vaders, heb je deel aan hun geschiedenis, participeer je in hun redding, ben je opgenomen in het volk van God en kan je met Ruth zeggen: Uw volk is mijn volk en Uw God is mijn God (Ruth 1: 16).
>
> (Pop 1965:197)

Grosheide meen dat die twee gebeure, die trek deur die see, en die begeleiding deur die wolk, juis die volk van die heidense volke afskei, en dat die Here daardeur aandui dat hy hulle tot volk verklaar:

> Daarbij werd geen onderscheid gemaakt tussen gelovigen en ongelovigen, het volk als volk bereikte veilig den overkant. De twee genoemde voorrechten zijn buitengewoon belangrijk. Niet slechts, omdat het grote wonderen waren, maar nog meer nog, omdat er door aan den dag trad, dat God de Here Israël in onderscheiding van alle andere volken tot Zijn volk had gemaakt.
>
> (Grosheide 1957:260)

Uit hierdie aanhaling kan ‘n mens dus ‘n duidelike saak uitmaak vir die verbondsdoop, nie alleenlik dat dit die woestyntradisie gebruik nie, maar ook omdat ons hier met ‘n kollektiewe doop te doen het.[321] Die Israeliete het immers nie eers tot geloof gekom, voordat hulle in die see of wolk gedoop is nie. Hulle is as lede van die verbondsvolk gedoop. Tog is daar nie onderskeid gemaak tussen gelowiges en ongelowiges nie.[322]

Ook Grosheide meen dat ons hier duidelik met ‘n verbondshandeling te doen het:

> Wij moeten hier leren, dat, als God begint met Zijn verbondsweldaden, aan een ganse groep van personen, aan Zijn volk te schenken, dat niet zecht, dat leden van dat volk daarom niet buiten die weldaden kunnen komen te staan.
>
> (Grosheide 1957:263)

Pop (1965:197) meen ook dat die simboliek selfs verder kan strek. Soos die Israeliete in die woestyn “in Moses” gedoop is, so word die Korintiërs tans in Christus gedoop.[323]

---

321 Vgl. Morris (1993:139).

322 Vgl. Morris (1993:139).

323 “Paul uses baptism often as a symbol of identification. He does it in 1 Corinthians 10:2. He follows the tremendous passage on identification with Christ on the one hand and with Adam on the other with

Moses is dus 'n tipe van Christus. Moses was die middelaar vir die Israeliete, net so is Christus die Middelaar vir die gelowiges.[324,325]

Dit is vir my duidelik, uit bogenoemde aanhalings, dat ons hier met 'n verbondsdoop besig is, miskien die duidelikste en mees onomwonde van al die dooptekste.326 Die Israeliete is kollektief in die wolk gedoop. Hier is geen sprake van 'n individuele besluit om gedoop te word nie. Daar is ook, myns insiens, geen sprake van 'n geloofsbelydenis voor die doop in die wolk nie.[327] Ons vind eerder dat daar 'n gebrek aan geloof was, ten spyte van die doop.[328]

Om gedoop te wees is nie 'n waarborg vir redding nie: "Gedoopt te zijn, kennis gekregen te hebben, in het avondmaal spijs en drank ontvangen te hebben blijkbaar nog geen waarborg, dat Gods welgevallen blijvend op ons rust" (Pop 1965: 200).[329,330]

---

a more in-depth passage on identification with Christ (Romans 6:1-11). As Christ died for our sins, and '*became sin for us'* (II Corinthians 5:21), so He died to sin beacause He had taken on our sins (Romans 6:10). Thus when we are identified with Him, we too are '*dead to sin'* (Romans 6:2); we are identified with His death (verse 3), with His burial and resurrection (verse 4), with His newness of life because of this resurrection (verses 4-5), in His crucifixion (verse 6), in living with Him (verse 8), and in dominion over death forevermore (verse 9). Paul concluded this line of thought by writing: *For the death that He died, He died to sin once for all, but the life that He lives, He lives to God. Likewise you also, reckon yourselves to be dead indeed to sin, but alive to God in Christ Jesus our Lord* (verses 10-11)" (Beisner 1995:119).

324 Grosheide (1957:261): de Here openbaarde er zich in, sprak er door van Zijn verbond en van die komenden Messias.

325 Vgl. Ook Harrisville (1987:162).

326 Vgl. Morris (1993:138).

327 "Dit is dus nie die doop wat red nie, maar die geloof. Gedooptes wat ongehoorsaam is, sal nie die verlossing ontvang nie (Floor 1983:65).

328 Vgl. Grosheide (1957:262).

329 Ridderbos (1966:459) meen dat dit baie tekenend is dat die doop in sigself nie redding bring nie: "Het is God die aan de doop zijn kracht verleent, op het geloof van de dopeling. Daarom kan aan de gemeente ook het waarchuwend beeld van de vaderen wordfen voorbehoudden, die wel allen in Mozes in de wolk en in de zee gedoopt werden en allen dezelfde geestelijke spijs en drank gegeten en gedronken hebben, maar in het merendeel aan wie God geen welgevallen heeft gehad, 1 Kor. 10: 1 e.v. Ook dit maakt de werking van die doop niet in de zin afhankelijk van de gesteldheid van de ontvanger, dat slechts het geloof de doop tot spreken en tot handelen afhankelijk blijft, dat God Zichzelf niet afhankelijk maakt van de doop of zijn zeggenschap over de doop zou prijsgeven, maar deze Zich juist voorbehoudt en de correlatie tussen het geloof en de doop handhaaf".

Die doop is dus 'n handeling van God waarin die mens in sy genade-realm inbeweeg. Die doop bring egter nie redding sonder geloof nie.

330 "The presence of Christ, the 'sacraments' did not guarantee Israel immunity. Had the Corinthians supposed that the sacrament of Baptism, say, by the deed's merely having been done (*ex opere oprato*) conferred immortality?" (Harrisville 1987:163).

Wat Pop (1965) hier sê is baie belangrik.[331] Soos reeds gesien in hoofstukke 2 en 3, vind beide die eensydige verbondsteologie en die teologie van die belydenisdoop 'n sekere heil vanuit die doop. Die verbondsteoloë, soos Kohlbrugge (1873:197-205) en Noordmans (1939:203,204), meen dat die genade van God in die doop onweerstaanbaar is, en daarom is die gedoopte van sy redding gewaarborg.[332]

Uit bogenoemde aanhaling van Pop, is dit juis duidelik dat selfs gedooptes vir God sodanig kan mishaag, dat hulle nie gered word nie.[333]

Aan die ander kant, meen sommige van die eksponente van die belydenisdoop dat, omdat die doop na bekering volg, die doop die teken van redding is.[334]

Serfontein (2005:81) meen dat, omdat 'n mens jou bekeer deur jou te laat doop, die doop dààrom jou van redding verseker.

Grosheide se uitgangspunt kom op dieselfde as Pop (1965) s'n neer:

> Dat kan, omdat het verbondsweldaden zijn, zegeningen, die God uit genade, om Christus' wil schenkt; die Hij niet individueel schenkt, maar collectief, modat Hij Zijn verbond met een volk heeft, maar die ook, krachtens den voor ons ondoorgrondelijken aard van het verbond, ten slotten niet aan allen, die er onder leven, ten goede komen. Dat alles spreekt niet van een verliezen van de wedergeboorte of de zaligheid.
>
> (Grosheide 1957:263)

Ook Harrisville deel hierdie belangrike insig:

> The presence of Christ, the 'sacraments,' did not guarantee Israel immunity. Had the Corinthians supposed that the sacrament of Baptism, say, by the deed's merely having been done (*ex opere operato*) conferred immortality? Did this notion also belong to

---

331 Keck (1979:59) meen dat hierdie teks aansluit by die gedagte van Rom 6:8. Die doop red nie as sodanig die mens nie. "To counter this, Paul compares the post-baptismal Christians with Israel in the wilderness, even saying that the latter had been "baptized into Moses" when they went through the sea; yet they did not reach Canaan because of their 'post-baptismal sin' was so great that they were destroyed".

332 Pop (1971:199) sê juis dat dit nie genoeg is om die genade van God net te ontvang nie. Dit is heilsdnoodsaaklik om daarin te bly. Net so kan 'n mens God welgeval.

333 Grosheide (1957:263) sê: "Wij moeten hier leren, dat, als God begint met Zijn verbondsweldaden aan een ganse groep van personen, aan Zijn volk te schenken, dat niet zegt, dat leden van dat volk daarom niet buiten die weldaden kunnen komen te staan".

334 Vgl. James (2003:16).

> Corinth's 'wisdom'? Other cults, with their rites of their baptism by water or blood promised the initiate rebirth to all eternity, and in Paul's world it was thought the better part of valor to join more than one religious society, since if this deity or that stumbled at death's portal, another might negotiate it, leading his devotees across.
>
> (Harrisville 1987:163)

4.7.4 Konklusie

Ek meen dat ons hier met 'n baie belangrike gedeelte te make het, rakende die doop. Moses word hier as die voorganger van die volk beskryf, amper soos die bedienaar van die doop Harrisville (1987:164). Hy en die volk word in die wolk en die see[335] gedoop, sonder dat hulle enige aandeel in die gebeur gehad het. Die passiwiteit, soos in die werkwoord aangedui, is aanduiding daarvan. Hier is dus geen aanduiding dat daar sprake van geloof of bekering voor die doop kon wees nie. Die teendeel is eerder waar. Van die volk word verwag dat hulle gehoorsaam aan die Here sou wees uit die geïmpliseerde dankbaarheid omdat hulle veilig deur die see gegaan het. Die wolk is simbolies van die teenwoordigheid van die Here, as hulle beskermheer.

> Zij waren allen onder de wolk, gingen allen door de zee heen, Dat is voor hen typerend. Zij komen in de Schrift voor als mensen, die door de Here God beschermd (de wolk) en gered (de zee) zijn. Bij de wolk zal Paulus gedacht hebben aan Ex. 13:21; 14:19 vlg. En bij de zee aan Ex. 14:21-22; voorts uiteraard aan andere teksten uit de Schrift, waarin wolk en zee genoemd worden als tekenen van Gods machtige bescherming en uitredding.
>
> (Pop1965:195,196)

Omdat hulle egter nie dankbaar was nie, nie gehoorsaam nie, kom hulle om in die woestyn. Hierdie "omkom" word ook in dieselfde aoristus passief as die doop geskryf. God wat hulle dus gedoop het, het hulle ook laat sterwe. Hier is ook dus 'n geïmpliseerder verwagtig van God af dat hulle na die doop hulle sou bekeer tot Hom, of ten minste as mense wat deur die doop in Hom geïnkorporeer is, gehoorsaam sou wees. Hulle "onbekeerdheid" het egter veroorsaak dat hulle God mishaag het en hulle is gestraf. Die doop het dus geen reddende funksie vir hulle gehad nie.

Die afleiding wat ek meen ons hieruit kan maak is dus:
*Die doop in hierdie gedeelte kom uit die woestyntradisie.
*Die doop is 'n handeling waarin die volk passief was.
*As verbondsvolk is hulle onderhewig aan 'n kollektiewe verbondsdoop.

335 Dit is treffend dat hulle vanuit die see gered is, asof die see die dood versinnebeeld. Tog is die see ook die water waardeur hulle gaan as doopwater. Dit kan terugverwys na Rom 6 waar die mens deur die doop tot sterwe kom.

*Die doop het hulle nie ex opere operato gered nie.
*Die doop was nie vir hulle 'n "bad van weergeboorte" nie.
*Die doop is sonder waarde indien bekering en gehoorsaamheid nie daarop volg nie.

4.8 Galasiërs 3: 15-20

4.8.1 Datering van Galasiërs

Du Toit meen dat daar interne en eksterne fasette is wat die situasie en uiteraard die datering van die brief behels:

> *Enersyds* is dit die vraag hoe die gegewens wat die brief bied, korreleer met wat aan ons uit ander bronne bekend is oor die geskiedenis van die vroeë kerk – met name die prentjie wat deur handelinge geskets word. *Andersins* kan gevra word hoe Galasiërs inpas binne die Pauliniese *corpus* self
>
> (Du Toit 1978:103,104)

Hierdie getuienis bring dan die faktore in werking om die datering te bepaal.

> Die datering van die brief hang ten nouste saam met die keuse ten opsigte van die landstreek- of provinsie-hipotese en met die wyse waarop Paulus se lewensloop gerekonstrueer word. Indien op die provinsie-hipotese besluit word, beteken dit dat die stigting van die gemeentes tydens die eerste sendingreis plaasgevind het. Paulus sou dan sy brief vanuit Korinte geskryf het voor sy terugkeer na Antiogië wat dus tussen die laatsomer van 50 en die vroeë lente van 52 gedateer moet word volgens die chronologie van Paulus se lewe... Indien op die landstreek-hipotese besluit word, word gewoonlik veronderstel dat Handelinge 16:6 op die stigting van die gemeentes slaan en 18:23 op 'n tweede besoek. Dit beteken dan dat Galasiërs tydens Paulus se Efese-verblyf geskryf is en tussen laatsomer 52 en somer 55 gedateer moet word. Om vir albei bogenoemde moontlikhede voorsiening te maak, moet dus 'n **ontstaansperiode van tussen 50 en 55 n.C aanvaar word.**
>
> (Du Toit 1978:104)

Guthrie (1968:464) meen dat die interne getuienis sowel as die eksterne getuienis in 'n redelike mate gebruik kan word om op 'n moontlike datum rondom 49-50 vas te maak.
*Intern meen hy die beste aanduiding is die feit dat die brief nog nie so teologies ontwikkeld was soos Romeine nie. Hy meen egter dat dit na I Korintiërs geskryf moes wees.[336]

336 Witherington (1998:viii) meen dat die brief tussen 49 en 54 n.C. geskryf moes wees. Hy stel dit

*Ekstern meen hy dat Paulus melding maak van die skermutseling tussen die Judeërs en dit het moontlik plaasgevind rondom 49-50 n.C. (:463).[337]
Barrett meen dat die skrywe ook rondom 50 n.C dateer:

> The dating of Galatians bears on the amount of time between Jesus and the first documentary reference to Jesus. If Galatians was written ca. 48, it would shorten the gap to eighteen years. If, further, the crucifiction occured in 33, as I believe, then the gap is shortened to fifteen years. In terms of the historical reference to noted persons in antiquity, this would present a brevity without parallel. This observation remains true if the time frame is twenty years, based on 30 as the first easter and 1 Thessalonians as our earliest Pauline text, written ca. 50.
>
> (Barrett 1998:210)

4.8.2 Teksafbakening

Du Toit (1988:109) meen dat die opbou van Galasiërs sò is:

Hoofstuk	1-2: Historiese of "outobiografiese" gedeelte.[338]
	3-4:Teologiese gedeelte.
5-6:	Paranetiese of vermanende gedeelte.

Guthrie (1970:468) meen die brief kan so ingedeel word:

i. Greeting (i. 1-5).
ii. Anathema against the defectors (i. 6-10).
iii. Paul's personal argument (i. 11-ii.21).
iv. Paul's dogmatic argument (iii. 1-iv. 31).
v. Ethical exhortations (v. 1-vi. 10).
vi. Conclusion (vi. 11-18).[339]

---

sodanig vas om dat hy meen dis voor I Kor. geskryf (wat hy dateer rondom 53,54 n.C.) en na Paulus se eerste sendingsreis wat in 48 n.C. geëindig het.

337 Esler (2001:280) meen dat die brief tussen 1 en 2 Korintiërs geskryf kon wees: "It cannot escape the most cursory of readers that Galatia has dropped out in between the writing of 1 Corinthians and 2 Corinthians. Paul is still on good terms with the Galatians in 1 Corinthians, and has recently given them instructions concerning the collection. By 2 Corinthians and Romans, they are no longer mentioned as participants of the collection. The rupture with the Galatian churches, to which the epistle to the Galatians bear witness, has occurred in between the writing of 1 Corinthians and 2 Corinthians. Paul has lost that churches, and Galatians is his last desperate attempt to win back people he sees as apostate" .

338 Dunn (1993:72) meen dat die "Antiogië insident" (2:11-14) die draaipunt in die teologie van Paulus was, nie net vir die Galasiërs-brief nie, maar vir die res van sy lewe.

339 Witherington (1998:ix) meen dat 3:15-18 'n eenheid vorm; 3:19-22; 3:23-29.

Ek meen dat hoofstuk 3:15-20 'n duidelike afgebakende gedeelte vorm. Hoofstuk 3:1-4:7 is duidelik 'n teksgedeelte wat handel oor die voorbeelde uit die Ou Testament, en in wese diè van Abraham. Vanaf 4:21 kom Abraham weer ter sprake, maar met die tussenvoegsel van 'n toepassing van die voorbeeld in 4:8-20. Binne hierdie gedeelte vind ons dan 'n afgebakende gedeelte, naamlik 3:15-20. Hoofstuk 3:14 vind 'n konklusie van die voorafgaande gedagte.[340] In 3:15 word die lesers opnuut aangespreek: Ἀδέλφοι..., voordat Paulus met die voorbeeld van die κάτα ἄνθρώπον begin. Na hierdie sin volg 'n dubbelpunt; dit wil sê die volgende gedagtevoering. Hoofstuk 3:21 begin dan weer met 'n nuwe gedagte.[341, 342]

4.8.3 Makrokonteks

In hoofstuk 2: 11 wys Paulus vir Petrus tereg omdat hy hom nie met die onbesnedenes wou meng nie. Hierna, in 2:15 spreek hy die gemeente van Galate aan. Hy gebruik die teregwysing aan Petrus om 'n saak aan die orde te stel. Vanuit die afwysing van die Joodse gebruike gaan hy oor na die vryspraak in Christus, en nie uit die onderhouding van die wet nie. In 3:1 is dit duidelik dat hy pertinent met die Galasiërs self praat: Ω ἄνοήτοι Γαλάται…In hierdie perikoop beskryf hy die nuttelоosheid van die wet in terme van die verlossing.

Vanaf vers 15 tot 20 spreek hy die gemeente opnuut aan: Ἀδελφοὶ,… Hy begin dus met 'n verdere gedagte, alhoewel hy steeds die voorafgaande as vertrekpunt neem. In 3:21 begin hy dan met 'n verdere uitbreiding van hierdie redenasie en eindig uiteindelik daarmee in 5:12. Hoewel hy telkens met 'n nuwe aanhef begin, is die hele gesprek 'n uitvloeisel uit die aanvanklike teregwysing aan Petrus.

Tussen-in is 3:15-20 'n afgebakende gedeelte, met 'n aanhef, en 'n afsluiting van die gedagte.

---

340 Vgl. Dunn (1993:83).

341 Dunn (1993:65) meen dat hierdie die sentrale deel van die hele brief is.

342 Tekskritiese notas:
Vers 15: Geen.
Vers 16: Die variante lesing word deur 'n swakker teks ondersteun. Die alternatiewe lesing maak nie 'n wesenlike verskil nie.
Vers 17: Die teks word hier ondersteun deur 'n oorwig betroubare manuskripte.
Vers 18: Die variante lesing slegs deur een manuskrip ondersteun.
Vers 19: Weereens is die teks ondersteun deur die beste manuskripte.
Vers 20: Geen.

4.8.4 Sinsanalise

a. ἀδελφοί
3:15 Broers
b. κατὰ ἄνθρωπον λέγω
Menslik gesproke
c. ὅμως ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην
soos wat 'n menslike testament geldig is
d. οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται
En niemand verwerp (dit) of voeg daaraan by nie
e. ἵς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν
tot die uiteindelike vervulling daarvan
a. τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι
So is die beloftes aan Abraham gegee
3:16
b. καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ
En ook sy nakomeling.
c. οὐ λέγει καὶ τοῖς σπέρμασιν
dit sê nie aan sy nageslag nie
d. ὡς ἐπὶ πολλῶν
asof dit baie is nie
e. ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός
maar dit verwys na een
f. καὶ τῷ σπέρματι σου
en (maar) die nakomeling van julle
g. ὅς ἐστιν Χριστός
hy is Christus
a. τοῦτο δὲ λέγω
3:17 Hiermee sê ek
b. διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ
die verbond is vooruit geldig gemaak deur God
c. ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονὼς νόμος
die wet wat vier honderd en dertig jaar later gekom het
d. οὐκ ἀκυροῖ
het dit nie ongeldig gemaak nie
f. ἐν χειρὶ μεσίτου
in die wese van 'n middelaar.
a. εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία
3:18 want as uit die wet die vervulling gekom het
b. οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας
is dit nie meer 'n belofte nie
c. τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός
maar God het dit uit genade dit aan Abraham gegee

a. τί οὖν ὁ νόμος;
3:19 waarom is die wet dan daar?
b. τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη
dit is bygevoeg as gevolg van die sonde
c. ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα
Totdat die nakomeling gekom het
d. ᾧ ἐπήγγελται
(oor) wie dit beloof is
e. διαταγεὶς δι' ἀγγέλων
engele het dit aangekondig

3:20 a. ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν
nou die middelaar is nie net een nie
b. ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν
Maar God is een.

3:15 a. ἀδελφοί
b. κατὰ ἄνθρωπον λέγω
c. ὅμως ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην
d. οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται
ι
3:16 a. τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελία
b. καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ
c. οὐ λέγει καὶ τοῖς σπέρμασιν
d. ὡς ἐπὶ πολλῶν
e. ἀλλ' ὡς ἐφ' ἑνός
f. καὶ τῷ σπέρματι σου
g. ὅς ἐστιν Χριστός

3:17 a. τοῦτο δὲ λέγω
b. διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ
c. ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονὼς νόμος
d. οὐκ ἀκυροῖ
e. εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν

3:18 a. εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία
b. οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας
c. τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας κεχάρισται ὁ θεός

3:19 a. ; τί οὖν ὁ νόμος
b. τῶν παραβάσεων χάριν προσετέθη
c. ἄχρις οὗ ἔλθῃ τὸ σπέρμα

d. ᾧ ἐπήγγελται
e.διαταγεὶς δι' ἀγγέλων
f. ἐν χειρὶ μεσίτου

3:20 a. ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν
b.ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν

[15]Broers, ek gaan nou 'n voorbeeld uit die gewone lewe neem. As 'n testament, wat maar net mensewerk is, eers geldig is, kan niemand dit ongeldig maak of iets daaraan toevoeg nie. [16]God het sy beloftes aan Abraham en aan sy nakomeling gegee. Daar staan nie "aan nakomelinge", meer as een nie, maar: "en aan jou nakomeling", net een, en hierdie nakomeling is Christus.
[17]Hiermee wil ek dit sê: God het 'n verbond met Abraham gesluit en dit tòè al geldig gemaak. Die wet, wat eers vierhonderd en dertig jaar later gekom het, kan nie hierdie verbond ongeldig maak, sodat God se beloftes aan Abraham nie meer geld nie. [18]As 'n mens dit wat beloof is, kry op grond van die onderhouding van die wet van Moses, kry jy dit nie meer op grond van die belofte nie, en God het sy genade juis deur 'n belofte aan Abraham toegesê.
[19]Watter doel dien die wet dan? Dit is later bygevoeg as gevolg van die sonde, en dit is bedoel vir die tyd totdat die nakomeling op wie die belofte betrekking het, sou kom. Engele het die wet deur middel van 'n tussenganger aan die volk gegee.
[20]Maar as daar net èèn is wat handel, is 'n tussenganger nie nodig nie, en God is net een.

4.8.5 Eksegetiese notas

In die verstaan van hierdie gedeelte moet ons die volgende bepaal:[343]
*Waarom is dit belangrik dat hierdie perikoop behandel moet word?
*Hoe moet ons die woord διαθήκη verstaan?
*Word hier na die doop op enige wyse verwys?
*Word die doop en διαθήκη en ἐρρέθησαν met mekaar in verband gebring?
*Indien wel, hoe moet ons die doop vanuit die διαθήκη verstaan?

Ek meen die verstaan van hierdie gedeelte berus op die volgende sake:
*Die wet as verlossingsmiddel geld nie.[344]

343 Vanaf ongeveer 1977 verskyn veral drie moderne teoloë (J.G. Dunn, E.P. Sanders en N.T. Wright) met 'n nuwe denkrigting in die verstaan van die Pauliniese teologie, die sogenaamde "New Perspectives in Paul". Hierdie perspektiewe kom veral vanuit die opvatting dat Paulus radikaal van die Joodse soteriologie weggebreek het. Dit was, volgens algemene opvatting, nà Paulus se sogenaamde "Antiogië insident", waar hy vir Petrus skerp teregwys omdat Petrus nie saam met die nie-Jode wou eet nie. Die bogenoemde drie teoloë handhaaf skerp nuanse verskille in hulle verstaan van die "Nuwe Paulus", maar in wese stem hulle saam dat hy 'n radikaal-nuwe teologie ingelui het.

344 Dunn (1993:75) meen dat die verhouding tussen die wet en die verlossing in Christus die kern van die verstaan van Galasiërs is. Hy sit dit soos volg uiteen: "It is fairly obvious from 2:16 that the attitude against which Paul was protesting is summed up in the phrase 'works of the law'. It was the attitude which maintained the seperation of Jew from Gentile as a matter of principle…The heart of Paul's appeal to Peter was to their shared knowledge that 'no human being is justified by words of law but only through faith in Jesus Christ'.

> "What then does Paul mean by 'works of the law'? Traditionally the phrase has been taken to denote human achievement, the presumption that but one's own effort salvation could be achieved or earned"

Hierdie siening kry ons ook dan grootliks in die laat-Rabbiniese tydperk (Vgl Guthrie 1968:675). Die wet het as plaasvervanger vir die "vrees vir God" gekom. Dunn (1993:75,76) meen dan dat Paulus 'n radikale breuk hiermee maak, deur 'n nuwe teologie van die verlossing te stel: "The denial of such possibility is certainly a valid theological insight of fundemantal importance. And to see that theological principle as summed up in our phrase has a certain plausibility – works of the law as a particularly Jewish attept to achieve God's acceptance by obeying the law".

Hierdie siening is vandag, ten spyte van die twintig eeue se bekendheid met die evangelie van vrede steeds in vele kerke sigbaar. Fundamentele geloofsgemeenskappe wend hulle toenemend tot die letterlike onderhouding van die wet, nie soseer as verlossingsmiddel nie, maar as 'n byvoeging tot die weldade van Christus (Jonker 1988:135). Dunn (1993:76) meen dat hierdie siening nie net tipies Joods is nie. Tog meen hy dat die teologie van 'regverdiging deur geloof' tog vanuit die Ou Testament kom en in die verbond sy beslag het: "The problem is that the attitude is not particularly Jewish. Directly to the contrary, Jewish theology began from the recognition that God had chosen an insignificant and pretty worthless slave people, had rescued them from their slavery, and made his covenant with them. It was nothing they had achieved or earned, neither could achieve it, nor needed to earn it, it was a matter of grace from the start.

> "The same point emerges when we consider Paul's theology of righteousness. For his talk of righeteousness derives directly from the Old Testament…It is in this sense that we can recognize Paul's doctrine of 'justification by faith' to be a thoroughly Jewish doctrine. The Christian specific, 'by faith in Jesus Christ', did not mark any fundamental shift on this point of thinking of Paul the Jew or Peter the Jew".

Dunn (1993:80) meen dat die regte verstaan van die posisie van die wet in die verlossingsleer 'n klein, maar belangrike verskil is: "Here we need simply to know that in Jewish theology the law was given not as a means to gain righteousness, but as a means of living righteously" (:76). Hy meen dat die wet binne verbondsreël gegee is om aan te dui hoe die verbondsmense moes leef (:77). In die tweede plek moes die wet as offervoorskrif die beslag lê vir die offer van Christus wat sou kom (:77). Hy meen ook dat die letterilike nakom van die wet om regverdigmaking te verkry in stryd is met die Judese teologie van bekering (:77). Die plig van die verbondsvolk was nie soseer om die wet na te kom nie, maar om sodanig te leef dat die naburige volke hulle as voorbeeld sou aanvaar in die verbondseën wat ook op hulle van toepassing moes wees (:78). Hulle moes juis nie hulle afsonder van die "heidene" nie en dit is wat Paulus se beswaar teen Petrus se optrede in Antiogië was (:79). Hieruit word dit vir Paulus duidelik dat die wet in stryd met die geloof kan wees: "For he starts by appealing to their common acknowledgement that 'no human being is justified by the words of the law but only (or except) through faith in Jesus Christ'. But his implicit criticism of Peter was precisely that Peter *had* attempted to combine faith in Christ with maintenance of the works of the law which so excludes gentiles. It was essential for Peter to realize, therefore, that faith in Christ alone was sufficient, that it overruled any need to rely on works of the law. Indeed, the fact that works of the law could come into conflict with faith in Christ, as in the Antioch incident, confirmed to Paul, had he not realized it earlier, that works of the law could be positively harmful".

Dit wat Dunn sê is uiters belangrik. Vir Paulus is die wet nie eers net onnodig as verlossingsmiddel nie,

*Die Abrahamverbond is ewiggeldend en die wet het selfs as tussen-noodmaatreël nie gewerk nie.
*Die gelowiges is die ware afstammelinge van Abraham: Christus, al was Hy gebore voor die mense van Galate, is sy voorgeslag, dit wil sê die mense aan wie die beloftelyn toegesê is. Hulle deel egter ook *ex viventu* in die verlossingswerk van Christus.
*Omdat Abraham geglo het, is hy gered, nie as gevolg van wetsonderhouding nie.
*Die gelowiges vandag word ook dus uit geloof gered en nie deur wetsonderhouding nie.

Nêrens in hierdie gedeelte is 'n verwysing na die doop as sodanig nie.[345] Die woord of begrip kom glad nie voor nie. Tog is dit een van die mees gesaghebbende tekse aangaande die verbond in die Nuwe Testament. Die woorde διαθήκην [346] en ἐρρέθησαν kom voor.[347] Indien ons uit die ander teksgedeeltes die doop aan die verbond sou koppel, is dit baie belangrik dat ons die posisie en die waarde van die verbond sou bepaal en om ook die eise van die doop en die verbond te bepaal. Ek meen ook dat hierdie gedeelte as 'n voorbereiding of inleiding kan dien vir dit wat in 3:21-29 aangaande die doop gesê word.[348]

In hoofsaak kom dit wat Paulus hier sê, neer op dieselfde wat hy vir die gemeente in Rome sê.[349]Hy wys daarop dat die Galasiërs hulle nie moet laat mislei deur te dink hulle kan die verlossing kry deur wetsonderhouding nie, maar deur geloof.[350] (Verse

---

maar dit is skadelik. Die onderhouding van die wet kom in konflik met die Evangelie. Om vir God te lewe is om dood te wees vir die wet. Hierteenoor meen Witherington dat die wet nie vir Paulus noodwendig 'n slegte ding is nie, maar dat die tyd van die wet bloot verby is: "This is not beacause Paul believes the Mosaic Law is a bad thing, but because he believes that the Law has had its day and has ceased to be the standard that Christians must live by" (1998:247).

345 Vgl Betz (1979:125).

346 Guthrie (1973:101) meen dat die woord διαθηκη in hierdie verband met "testament" vertaal moet word.

347 Onderskeidelik: "testament" of "verbond" en "belofte".

348 "Paul is spriritualizing, not allegorizing" (Guthrie 1979:102).

349 Hendriksen (1981:132); Beasley-Murray (1979:336).

350 "The law was part and parcel of Israel's identity, both as a nation and as a religion, the law was coterminous with Judaism. It was impossible at the time of Paul to conceive of Judaism without the Law, scarcely possible for a Jew to conceive of membership of the covenant people without the law. All things would have been taken largely for granted by most Jews, so much was it part of the presuppositional attitude of Jewish self-understanding. As soon as this point has been grasped, it at once becomes apparent that Paul's teaching on the law and circumcision must have posed a severe threat to most of his kinsmen's self-understanding and identity, not as individuals, but as Jews, as people marked out as God's by the law. Unless this social, we may even say national and racial dimentions of the issues confronting Paul is severely grasped, it is neigh impossible to achieve an exegesis of Paul's treatment of the law which pays proper respect to historical context" (Dunn 2005:125).

1 tot 5).[351,352,353]
In hierdie volgende perikoop noem Paulus die verbond by name (Gal. 3:17).[354] Hy trek 'n duidelike verband tussen die belofte en die verbond.[355] Dit is opvallend dat Paulus hier drie sake in verband bring, naamlik die verbond, testament, en belofte.[356]

Maar nog meer as dit, koppel hy die belofte se vervulling aan Christus, die Nakomeling van Abraham (3:16).[357,358] Dit kan natuurlik ook geïnterpreteer word dat hy die

351 Dunn (1993:26) meen dat die verstaan van hierdie brief geleë is in die feit dat Paulus nie sy apostelskap verdedig nie, maar die evangelie as sodanig. "The thought of his Galatian converts turning away from this gospel to another and different gospel left him stunned; the troublemakers were trying to turn the Gospel of Christ into something else; the very possibility drew from Paul one of his most forceful denunciations and a repeated curse (1.6-9). It was 'the truth of the Gospel' which he was prepared to defend against all comers, whether 'false brothers' in Jerusalem or Peter in Antioch (2.5, 14)"

352 Wright (2003:21) meen dat die kentering in Paulus se teologie gekom het daarin dat hy besef het 'n mens word deur Christus geheilig, nie deur 'n Jood te word nie, maar deur geloof: "The same point emerges in Galatians 2.11–21. Here, beyond cavil I think, the point of vindication is not 'how someone becomes a Christian' but the question of table-fellowship: with whom may I, indeed must I, share table-fellowship? Peter's action in separating himself from Christian Gentiles was not implying that they needed to perform moral good works; it was implying that they needed to become physically Jewish. Paul's argument against him was not to do with the mechanism of how people come from being sinful idolators to forgiven members of Christ's people, but with the equality within the people of God of all who believe the gospel, Jew and Gentile alike".

353 Betz (1979:115) stel dit dat die destydse siening daarin vervat was dat sonder die wet geen verlossing moontlik sou kon wees nie: "Gentiles, however, are 'sinners' as Gentiles, and outside the Torah covenant there is no salvation".

354 Wright (1991:121) meen dat die sentrale boodskap van Galasiërs in hoofstukke 3 en 4 geleë is. Hy meen dat Paulus hier inderdaad met die verbond besig is: "This intention, second, is expressed in Paul's major concern throughout the letter but particularly in its central two chapters, 3 and 4. Here he tells the story of Israel, the people of God, as the story of Abraham and exodus. God made promises to Abraham, promises that (as in Gen. 15, to which, here and in Rom. 4, Paul refers repeatedly) envisaged God's future rescue of his people from Egypt. God has now fulfilled those promises, Paul says, in Jesus Christ. His aim throughout is to persuade his hearers to understand themselves within this narrative structure, which I have elsewhere characterized as 'covenantal'".

355 "As Lightfoot says 'Law' and 'Promise' are used without article, as describing two opposing principles" (Wiherington 1998:245).

356 Vgl. Guthrie (1973:102).

357 "The more important issue is the content of the promise. In a convincing argument, Williams has suggested that promise "on the one hand…refers to the divine pledge to Abraham that he would have innumerable descendents. But since God keeps his word, fulfills his pledge, through the operation of the Spirit, the promise of many descendents is, at the same time, the promise of the Spirit – that is the promise of the *means* by which the sons of Abraham would be created out of people who have been enslaved" (Witherington 1998:245).

358 "The argument must be seen on two levels: the argument as awhole is designed to show that the 'men of faith' whom he had demonstrated to be blessed together with Abraham and to be identical with the believers in Christ (3:6-14), are also the heirs of the covenant and of the promises. This is done merely in preparation to the discussion to follow later. In this passage, Paul takes advantage of the

"belofte" kan vervang met "verbond".[359, 360] Hier word die vervulling nie aan 'n gebeurtenis verbind nie, maar aan 'n mens, naamlik Christus. Hy vervul dus nie net die belofte deur sy werk nie, maar in sy Wese. Christus *is* die vervulling van die verbond.[361,362]

In hierdie gedeelte is die verbond dus nie afhanklik van die nakoming van die wet nie.[363]Dit beteken dus dat niemand gered word deur die wet nie.[364] Tog word die mens opgeroep tot geloof as antwoord op die verbondseis.[365] Die verbondseis is in sy

---

singular 'seed', in order to exclude the traditional Jewish interpretation and to reserve the role of the heir to Christ. To be sure, this identification is Christian, but it was made possible by the LXX text, and perhaps even by Jewish thought" (Betz 1979:157).

359 Dunn (1993:88) meen dat hier 'n baie duidelike kern van die teologie van Paulus sigbaar word. Hy vervang eintlik die "verbond" met "belofte". "Paul begins to address the question by underscoring the primacy of the divine promise (3.15-18). Divine promise is the correlative of human faith; the covenant given to Abraham by promise can only be fully revieved by faith. The actual line of argument, however, is less than satisfactory. Given tha passage from Gen. 26.5 just cited, it was hardly enough to point to the time gap between the promise given to Abraham and the giving to the law at Sinai (430 years cf. Exod. 12. 40). And the thesis that a will could not be ammended would hardly carry much weight. More plausible was the calim that the seed in view in the promise to Abraham of offspring was the Christ (3.16), for the promise was first fulfilled in a single individual (Isaac) and the passage like Ps. 89.3-4 could naturally suggest a messianic interpretation. But the main purpose of the paragraph was evidently to establish the character of the original covenant with Abraham as one of promise, and to insist that nothing since then had changed the basic character".

360 Wright (1991:122) meen dat Paulus nà sy bekering die wet radikaal verwerp het. Het hy nie die verbond verwerp nie. "His deep-rooted negation of the Jewish Torah as the mode or badge of membership in this family is, of course, the central problem he faces, and hence the central problem of the letter; this rejection of the Mosaic covenant has influenced many contemporary writers to deny that Paul held any "covenantal" theology at all".

361 "In Paul's view the Abrahamitic covenant is a *separate* covenant from the Mosaic covenant and thus one could not say that the stipulations of the Mosaic Law could simply be added to the Abrahamitic covenant. These were different arrangements. This is in fact the basic assumption underlying vss. 17-18, and the reason why Paul can distinguish between a covenant previously ratified (the Abrahamitic one) and the Law which came 430 years later, and also distinguish between the inheritance that comes from the 'promise' covenant as opposed to what comes from the Law covernant upon Himself" (Witherington 1998:243).

362 Vgl. Betz (1979:120).

363 Vgl. Betz (1979:159).

364 Wright (2003) stel dit ook so: "What then is this vindication, this δικαίοσις? It is God's declaration that a person is in the right; that is, (a) that their sins have been forgiven, and (b) that they are part of the single covenant family promised to Abraham. Notice that opening phrase: God's *declaration that*. Not 'God's bringing it about that', but God's authoritative declaration of what is in fact the case".

365 " All the prophets of old said that Christ should be the greatest transgressor, murderer, adulterer, thief, blasphemer that ever was or ever could be on earth. When He took the sins of the whole world who was a blasphemer; burdened with the sins of a Peter who denied Christ; burdened with the sins of a David who committed adultery and murder against the Lord. In short, Christ was charged with all the sins of all me, that He should pay with them with His own blood. The curse struck Him, Christ was no longer an innocent person. He was a sinner burdened with the sins of a Paul" (Luther).

diepste wese om "een te wees met Christus".[366] Dit staan in teenstelling met die besnydenis, wat die simbool van die ou verbond is.[367] Tereg meen Paulus dan later (Gal. 5:2-6) dat diegene wat hulle laat besny as verlossingseël, die hele wet moet nakom, omdat hulle hulle dan van Christus en sy verlossingswerk vervreem het.[368] Al is God getrou, is die verbond ongeldig sonder geloof.[369] Die vryspraak word slegs aan die gelowiges gegee (3:7).[370]

Wright meen dat hierdie gedeelte die kerngedeelte is om te bewys dat die ou verbond nie verval nie, maar tot sy reg kom in die sterwe van Christus, en dat die nuwe verbond 'n voortsetting van die Abrahamverbond is.[371]

> The thought which drives Paul into this paragraph, then, has to do with the question of what happens to the promises to Abraham...The thought is as follows: God promised Abraham a worldwide family, characterized by faith. The promises were entrusted to Israel, the people whose life was lived *upo nomon*...How could the promises, the blessings promised to Abraham, now reach their intended destination?
>
> The Torah looks as though it might render the promise to Abraham, and to his worldwide family, null and void. Paul is here concerned to

---

366 "He really believes that Christians are 'in Christ' and that in some sense and to some degree what had been given to Him has also been given to them" (Witherington 1998:145).

367 Kirkby (1988:65) meen dat ons die betekenis van die doop ook uit die besnydenis moet kry: "Purification from the defilement of sin is equavalent to regeneration. Having in mind that baptism is the circumcision of the New Testament, and that circumcision symbolised purification from defilement, we may even from this infer that this is also symbolised in baptism".

368 Vgl. Dunn (1993:32).

369 Dunn (1993:27) meen die kern van Paulus se teologie is geleë in die feit dat sy "Damaskuservaring" hom daartoe gelei het dat hy die evangelie aan die onbesnedenes verkondig. Daarom kom hy in radikale konflik met diegene wat die benydenis propageer.

370 Dunn (1993:27) meen dat die kritiek wat Paulus hom op die hals gehaal het was juis as gevolg van sy totale wegbreek van die wet as verlossingsmiddel en die klem op die genade: "Judging by the emphasis Paul places on the gospel as an expression of grace, and in response the preaching of the other missionaries, that must mean that the latter objected to the degree of freedom which Paul's interpretation allowed as an over-emphasis on grace (cf. 5.1). Paul's preaching gave too little or no place to the obligations which would usually be part of the Gentole conversion to a Jewish movement, circumcision in particular".

371 Wright (1991:144) stel dit dat die wet nie by magte is om die belofte te vervul nie, maar dat God die belofte van die verbond steeds vervul: "His way of telling the story of Abraham makes it abundantly clear that the promises God made to the patriarch cannot be fulfilled through Torah. According to Galatians 3:10-14, God promised Abraham a worldwide family, but the Torah presents Israel, the promise bearers, with a curse. God deals with the curse in the death of Jesus, so that the promise may flow through to the world, renewing the covenant with Israel as well".

> show that this conclusion does not in fact follow.[372]
>
> (Wright 1991:142,143)

Hierdie is een van die steunpunte van die verbondsdoop, naamlik dat die nuwe verbond nie 'n totaal nuwe is nie. Die nuwe verbond is in wese die Abrahamverbond wat in vervulling gegaan het met die koms en die verlossingswerk van Jesus Christus.[373] Die ou verbond is in wese die wet, wat nie as heilsweg die mens kon red nie (König 1986:93).[374], [375] Hierdie gedagte is ook die siening van Beasley-Murray:[376,377]

> Now, however, the age of faith has come: in Jesus we are sons of God, Abraham's seed, heirs of the covenant promise. Nothing could demonstrate more clearly the continuity and discontinuity of the two dispensations. The *covenant* with Abraham remains in full force, unaffected by the giving of the Law, and it reaches fulfillment in Christ; but under the Law none could receive the inheritance; that required the redemption of Christ.

---

372 Betz (1979:159) meen dat Abraham nie eens intuïtief die wet geken het of die wese daarvan sou begryp nie.

373 Guthrie (1977:110) meen dat hierdie gedeelte direk verwys na 1 Kor. 10:2.

374 Witherington meen dat die wet selfs nie eens deur God gegee is nie, maar is die werk van blote engele en selfs duiwels: "Briefly Hubner suggests that as opposed to what we find in Romans, Paul argues in Galatians that the Law is not divine in origin, but in fact it comes from evil angels or demons" (1998:252, 253). Ek kan myself nie hiermee vereenselfwig nie. Wanneer Paulus oor die demone praat, noem hy hulle by name, soos byvoorbeeld in 1 Kor. 10:20-21.

375 "Is the law then against the promises of God? Certainly not! The law is not something evil, opposing God's promise. The problem with the law is found in its inability to give strength to those who desire to keep it. If the law could have given life, then it could have brought righteousness. But the Law of Moses brings no life; it simply states the command, tells us to keep it, and tells us the consequences if we break the command" (Kirkby 1988:85).

376 Hier breek Beasley-Murray (1979:339) egter weg van die kinderdoop. Hy meen dat die doop 'n verbondshandeling is, maar dat dit met geloof, en daarom met volwassenes te doen het: "The *Gospel* preached to Abraham gave a hope of being one day realized; now the Christ has come the promise has been actualized. The *people* of the covenant are no longer the Jews but the Body of Christ, wherein all distinctions disappear. And how do men enter the covenant and become heirs of the promise? The answer is unequivocal: in baptism by faith".

377 Betz (1979:165) wys daarop dat die Abrahamverbond entlik die enigste verbond in die ou bedeling was. Die wet was 'n tussenmaatreël wat die mens bloot rigting moes gee tot met die koms van Jesus Christus. Ek kan my in 'n groot mate daarmee vereenselwig. Tog moet 'n mens dan in ag neem dat volgens König (1986:86) se verklaring, die wetverbond of Sinaiverbond as verbond verval met die herinstelling van die Abrahamverbond. Ek meen egter nie hierdie twee sieninge staan teenoor mekaar nie.

(Beasley-Murray 1979:339)

König (1986:85,86) meen dat sowel Rom. 4 as Gal. 3 daarop wys dat die gelowiges van die nuwe verbond kinders van Abraham is, en daarom is hulle "saam met Abraham geseën" .[378]

Ek meen dat ons hier 'n belangrike insig moet raaksien.[379] Indien die nuwe verbond die Abrahamverbond is wat in vervulling gegaan het, maar ook in wese voortduur, dan moet die verbondseise en die verbondsteken ook sekerlik in ag geneem word.[380]

Guthrie meen dat hier baie duidelik gestel moet word dat die geloof die bepalende saak is en nie wetsonderhouding nie. Dit is die eis van die verbond:

> When the Jews became Christians they would not lose their sense of priviledge. But the criterion used by the Judaizers to determine the heirs was different from that used by Paul. The former said that the qualification was circumcision and legal observance; the latter that faith alone was sufficient. There could be no compromise between these two opposing principles. Law cancels out promise.

(Guthrie 1973:103)

Beasley-Murray meen dat Galasiërs 3 juis die grootsheid van die koms en sterwe van Jesus Christus uitbeeld. Hy meen dat hierdie gedeelte die grootse verskil tussen die ou en die nuwe verbond duidelik maak.[381,382] Hy noem die ou verbond die "skadu" en

---

378 Wright (1991:145) wys daarop dat God die Abrahamverbond vervul deur Christus: " Because of sin, and the distortion of Torah by the people to whom it was given, the fulfillment of the covenant cannot but come about as an apocalyptic event, declaring God's judgment on what has gone before and God's new creation of what is now beginning. But when the dust settles and God's renewed people look around them, they discover that this apocalyptic event is indeed the fulfillment of God's promises to Abraham. This is how God is faithful to the covenant. It will take all of the letter to the Romans to set this out in full detail and most of the rest of the NT to explore the point from a variety of other angles, but the major components of the argument are already complete in Galatians".

379 Dunn (1993:81) meen dat Paulus in Gal. 3 baie klem lê op die geloof: "The theme of faith/believing occurs more intensively in Gal. 3 than in any other chapter of the New Testament, with exception of Rom. 4 and Heb. 11. Gal 3, then, is one of the great sources for a theological understanding of faith, Paul's first full-scale attempt, so far as our evidence goes, to explain why faith in Christ is so important, and particularly for traditional Jewish self-understanding".

380 En as 'n mens dit in die lig van Kol. 2:12 aanskou, dat die doop in die plek van die besnydenis as verbondsteken gekom het, sou dit dan beteken dat die doop die teken van die nuwe verbond kon wees König (1986:104).

381 Dunn (1993:134) meen dat Paulus alle voorreg op oorgeërfde burgerskap van die hemel die nek inslaan. Die wet kan nie as verlossingsmiddel funksioneer nie:"The more promising route to the proper exegesis of v.10 is to recognize that Paul is deliberately denying what his countrymen (and the Judaizer) would take for granted. That is to say most of the Jews of Paul's day would simply assume that to be ἔξ ἔργῷ νόμον is to remain within all that the Torah lays down, is to do what the law requires. But Paul denies that equation. To be of the works of the law is not the same as fulfilling the law, is less than what the law requires and so fall under the law's own curse".

die nuwe verbond die "substansie".[383] Hy meen dan ook verder dat alhoewel die twee verbonde albei manifestasies van die genadeverbond is, die nuwe verbond juis met die sterwe van Chritsus die wet as verlossingsmiddel ophef.[384]Voorheen was dit 'n onvervulde belofte, nou het die belofte in vervulling gekom:

> Apart from modern insights, it is difficult to see how this view is reconcilable with the teaching of Paul on the covenant in Galatians 3. Paul is concerned to demonstrate who are the true 'sons of Abraham' and by what means are they who share Abraham's faith (v. 7). This is seen in the dual fact that Abraham believed God and it was accounted to him for righteousness (v. 6) and that the Gospel was made to him beforehand – 'In thee shall all the nations be blessed' (V.8), i.e. the nations were to be justified as he was through a faith like his (v. 9). Above all, the covenant promise was made to 'Abraham *and his seed* and *that seed is Christ* (v. 16)...Now, however, the age of faith has come; in Jesus Christ we are sons of God, Abraham's seed, heirs of the covenant promise (vv. 25-9). Nothing could demonstrate more clearly the continuity an discontinuity of the two dispensations. The *covenant* with Abraham remains in full force, unaffected by the giving of the Law, and it reaches fulfilment in Christ; but under the Law none could receive the inheritance; that required the redemption of Christ. The *Gospel* preached to Abraham gave hope of a promise one day being realized; now the Christ has come the promise has been actualized.
>
> (Beasley-Murray 1979:339)

Die logiese afleiding wat 'n mens vanuit hierdie aanhaling moet maak, is dat die Abrahambelofte (of –verbond; die woord διαθήκη kan, volgens Arndt en Gingrich [1952:182] "testament", "kontrak", versekering" of "verbond" beteken.)[385] steeds

---

382 Wright (1991:146) sê dat hierdie gedeelte ook die inleiding is in die teologie van regverdiging vanuit die verbond, maar deur geloof: "But the point of justification by faith, in this context, is not to stress this soteriological aspect, but to insist that all those who share this Christian faith are members of the same single family of God in Christ and therefore belong at the same table. This is the definite, positive, and of course deeply polemical thrust of the first-ever exposition of the Christian doctrine of justification by faith".

383 Barth (1961:295): "By the cross of Our Lord Jesus Christ 'the world is crucified unto me and I unto the world' (Gal.6.14). That is what took place unequivocally and definitively when 'God commented his love towards us, in that, while we were yet sinners, Christ died for the ungodly' (Rom. 5.8). It took place once and for all on Golgotha. We were there, for there took place the dying of the Son of God for us".

384 "Christ's death was effective, in Paul's view, precisely because it broke through the restrictiveness of the typical Jewish understanding of God' righteuousness, and demonstrated that the grace of God was now to be experienced apart from the law" (Dunn 2005:139).

385 Heyns (1978:202) stel dit dat die Grieks διαθήκη 'n vertaling van die Hebreeuse beri't is. Hy meen dat die woord συνθήκη doelbewus vermy word, aangesien dit 'n menslike "kontrak" of "wedersydse

geldig is, en dat die wet(verbond) dit nie vervang het nie.[386] Dit strook met die insig wat König in hierdie verband het (1986:34,35).[387] Dit sou, uiteindelik dan ook inhou dat die Abrahamverbond wesenlik in aanmerking gebring moet word in die verstaan van hierdie gedeelte. Die Abrahamverbond het vele beloftes, maar het ook eise. Dit is (volgens Heyns 1978: 203) sowel monopleuries as dupleuries van aard.[388] (Dit het ons ook in hoofstuk 2 aangewys). Die uiteindelike vraag kom na vore: In hoeverre moet die Abrahamverbond in Galasiërs 3 en uiteindelik in die lig van die Nuwe Testament in verband gebring word? Welke van die beloftes, die simboliek en die eise geld in die nuwe verbond?

König (1986:85,86) meen dat sowel Rom 4 as Gal 3 daarop wys dat die gelowiges van die nuwe verbond kinders van Abraham is, en daarom is hulle "saam met Abraham geseën".[389]

Lategan (1986:65) meen dat Paulus drie beginsels vaslê in die verstaan van sy argument:

*Daar bestaan ‘n direkte verband tussen die seën wat God aan Abraham beloof het en Christus.
*Nie alle nakomelinge van Abraham is ontvangers van die belofte nie.
*Gelowiges uit die heidendom het wel deel aan die seën wat aan Abraham toegesê is.
Die feit dat nie alle nakomelinge van Abraham in die seën deel nie, beteken dat daar ‘n verskil is tussen die fisiese nakomelinge van Abraham en die geestelike afstammelinge. Die geestelike nakomelinge is diegene wat hulle heil vind in die sleutelfiguur van die nuwe verbond, naamlik Jesus Christus. Hy verteenwoordig die geloofsweg (Lategan 1986:65).[390] Hendriksen (1981:136) meen dat die feit dat die Abrahambelofte voor die wet gegeld het en die feit dat die belofte sonder bemiddeling, anders as die wet, gegee is, maak dat die belofte voorrang geniet (Lategan 1986:133).[391]

---

ooreenkoms” beteken.

386 Witherington (1998:255) meen dat daar duidelik skeiding gemaak moet word tussen die twee verbonde: “Paul sees the Abrahamic covenant and the Mosaic covenant as two separate covenants, not two parts of one covenant”.

387 König (1986:72) meen ook dat dit direk met Kol. 2:12 verband hou.

388 Conzelman (1969:88) haal Calvyn aan om getuienis te lewer dat die wet nie kan red nie. “The law doesn’t justify us, but what does it do? ‘It gives a reward and a punishment to works; that is, it promises life to those who keep it and curses all its transgressors. It requires from man the highest perfection and precise obedience. It remits nothing, pardons nothing, but calls to reckoning. It does not openly exhibit Christ and His grace but points to Him afar off and enclosed in ceremonies as in wrappings.’ (Calvin)” .

389 Lategan (1986:64) wys daarop dat die Griekse woord σπέρματα die Septuagintiese vertaling van die woord “nageslag” is.

390 Die nageslag waarna die profesie in beide Miga 5:2 en Jes. 53 verwys is nie ‘n pluraliteit nie, maar dui op ‘n enkele ontvanger van die belofte. Daar moet ook daarop gelet word dat Miga en Jesaja tydgenote was. Uiteiendelik is dit ook ‘n vervulling van die belofte in Gen. 3:15 (Hendriksen 1981:136).

Hoekom is dit belangrik dat die belofte in Christus se persoon vervul word? Sou dit uiteindelik 'n groot en wesensverskil die lewe van die Galasiërs gemaak het indien Paulus maar bloot aan hulle geskryf het dat die belofte van die verlossing, soos aan Abraham gegee, vervul is met die koms van Christus en dat hulle deel daarin? Die blote feit dat die vervulling in Christus se persoon en wese is, sluit 'n ryk geestelike betekenis oop:

> Acordingly, Paul's intention of writing, "He does not say, 'and to the seeds' as (referring) to many, but as (referring) to one, 'And to your seed,' which is Christ," is to show *a.* that God's promise to Abraham, in it's richest, spiritual meaning, was to be fulfilled in connection with one - and not more than one - definite person, Christ, the true seed; *b.* that all those – and only those – who are "in him" are saved; *c.* that had the case been otherwise, that is, had the promised blesssings been dispersed indiscriminately among an indefinite aggregate of individuals, such plurity would have been definitely indicated; and *d.* that being thus concentrated unchangeably in the one seed, Christ, nothing, not even the law, is able to nullify this promise, a truth to which the apostle gives further expression by continuing.
>
> (Hendriksen 1981:137)

Die belofte is dus uiteindelik nie die belofte van verlossing nie, maar die belofte dat die Verlosser sou kom. Hy is die vervulling van die belofte, maar ook die belofte in wese.[392] Hy bring nie net die verlossing nie, Hy is die Velosser (Hendriksen 1981:138).

Indien die verbond die deurlopende lyn vanaf Abraham tot Christus is, waar pas die wet dan in? Paulus wil juis daarop wys dat die Abrahambelofte steeds geld, ten spyte van die wet.[393] Hierdie belofte word in vervulling gebring in Christus.

> Did it no go into immediate effect, namely, when "Abraham believed God, and it was reckoned to him as righteousness"? Surely, when God's will or testament has been thus decreed and ratified it cannot be set aside or changed. The logical deduction, already implied here in verse 15, is going to be clearly expressed in verse 17. However, the inviolability and immutability of God's promise will become all the

---

391 Cole (1983:90) wys daarop dat die LXX ook die Hebreeus beri't met διαθήκη vertaal. Hy meld dat die woord meer as drie honderd maal voorkom. In Heb. 9:16 en hier, in Gal. 3:15, word dit, vanuit die inhoud met "testament" vertaal, en feitlik op elke ander plek met "verbond".

392 "In Paul's mind once a divine promise has been made it could not possibly be nullified without necessitating a change in the divine character, which for him was unthinkable. It is noteworthy that Paul's argument throughout is soundly based in history" (Guthrie 1973:103).

393 Dunn (2005:149) wys daarop dat die wet se bydrae positief gesien moet word, selfs al kan dit nie redding bring of selfs deel wees van die verbond nie. Die wet het 'n uiting geword van die liefde vir God en teenoor die naaste.

> more evident when it is understood first of all that, in the final analysis, it is a promise that concerns not physical Israel, but Christ together with those who are "in him" for all the promises of God will find their Yes in him.
>
> (Hendriksen 1981:134)

Die wet is dus nie die verlossingsmiddel wat Israel gemeen het dit sou wees nie. Paulus wys juis daarop dat die wet nie dààrom gegee is nie, maar dit is eerder 'n *gevolg* van die sonde (3:19).[394,395] Die wet het 'n tussenmaatreël geword, tussen die belofte aan Abraham en die koms van Christus.[396] Die kennis van die sonde wat die wet gebring het, maak egter dat die wet 'n gevangenis vir die sondaar geword het (Cole 1983:107).[397, 398] Hierteenoor meen Dunn (1993) dat die rol van die wet as "oppasser" eerder as iets anders gesien word.[399 , 400] Die παιδαγώγος- funksie van die wet is meerendeels positief.[401] Die wet is die een wat moes lei, bewaar en ook tug toepas waar nodig, tot dat die Verlosser gekom het en die wet se funksie vervang het met die vryspraak deur Christus Jesus (1993:91).[402,403]

---

394 "Paulus besef baie goed dat wat hy tot dusver gesê het, lynreg ingaan teen een van die mees fundamentele opvatttings van die Joodse geloof. In die denke van die gewone Jood het die wet 'n allesoorheersende plek ingeneem. Die wet was die fokuspunt van die hele godsdienstige lewe. Dit was die verbindingslyn met die verlede, die suiwerste uitdrukking van God se wil" (Lategan 1986:67).

395 "The law identifies sin for what it is, imputes sinful deeds to those that do them, and in that sense increases the tresspass" (Witherington 1998:256).

396 "Paul's answer is in effect that the law had a temporary role as guardian of Israel in the period prior to the coming of Christ and the eschatological fulfillment of the promise to Abraham" (Dunn 1993:88,89).

397 Hendriksen (1981:141) meen dit is soos 'n vergrootglas wat die mens se sonde in die kollig stel.

398 Vgl. Dunn (2005:152).

399 "In other words, the Law was a sort of appendix added to the Covenant of Grace to highlight the nature and potency of sin. Man had become slack, and his sense of sin had been blunted, so God gave clear outlines by means of the Law, to delineate His own true character as well as the true character of sin" (Kirkby 1988:53).

400 Morris (1993:212) meen dat die woord eerder met "oppasser" vertaal kan word: "The *custodian* was not a teacher, but a slave whose special task was to look after a child. He exercised a general supervision over the boy's activities, and it was his responsibility to bring him to the teacher who would give him the instruction that befitted his station".

401 Guzik (2001:23) meen dat die woord παιδαγώγος iets meer as net "onderwyser" beteken: "*Tutor* is not a completely accurate translation of the idea of the ancient Greek word *paidagogos*. The *paidagogos* did not simply teach a child. More than that, the tutor was the child's guardian, watching over the child and his behavior. The idea is more of a nanny than of a teacher, but since the tutor could discipline the child, the tutor was also the "dean of discipline.'

402 Luther meen die werk van die παιδαγώγος is tydelik: "When the child has grown, he doesn't do away with the discipline and lessons he gained from the tutor; but he also doesn't live *under* the tutor any longer. This is our relation to the law of God. We learn from it; we remember our lessons from it, but

Indien ons dus kan aanvaar dat die nuwe verbond die Abrahamverbond is wat in vervulling kom, dan moet ons sekerlik die Abrahamverbond se aspekte ook in ag neem. Indien die verbondsteken een daarvan is, is dit tog sekerlik so dat die nuwe verbond ook 'n teken sou hê. In die Abrahamverbond was die teken die besnydenis wat op agt dae aan die seuns gebring is. Ek meen dit is nie verkeerd indien ons dus die nuwe verbond hiermee in lyn bring nie. 'n Verbondsteken gebring aan klein kindertjies is hiermee versoenbaar.

Hierdie perikoop noem nie die doop as verbondsteken nie. Tog berei dit die weg voor vir die volgende perikoop wanneer Paulus die doop by name noem.

4.9 Galasiërs 3:21-29

4.9.1 Teksafbakening

In die voorafgaande perikoop is die teksafbakening behandel. Hierdie perikoop begin duidelik wanneer Paulus 'n verdere voortsetting van die betoog inlui met die woorde: ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν [τοῦ θεοῦ]; [404] die woord: οὖν [405] dui op 'n nuwe gedagte, al haal hy dit in wese uit die voorafgaande deel.[406] In 4:1 word die betoog weereens voorgesit, maar met 'n nuwe fokuspunt. Paulus gebruik die term Λὲγω δὲ om die gedagte in te lui.

4.9.2 Datering van Galasiërs

Reeds in die voorafgaande gedeelte behandel.[407]

---

we don't live *under* the law. 'The simile of the schoolmaster is striking. Schoolmasters are indispensable. But show me a pupil who loves his schoolmaster.'

403 Spurgeon (1970:197) meen dat die wet as onderwyser ook die harte beïnvloed: "The law ceases its office as schoolmaster when it comes to be written on our hearts. Boys have their lessons on slates, but men have their laws in their minds. We trust a man where we should carefully watch a boy. When the child becomes a man his father and mother do not write down little rules for him, as they did when he was a child in petticoats, neither do they set servants over him to keep him in order. He is trusted. His manliness is trusted; his honor is trusted, his best feelings are trusted. So now, brethren, we who have believed in Jesus have the law written here in our hearts, and it corresponds with what is written there in the Scriptures".

404 "Is die wet dan nou in teenstelling met die beloftes?"

405 "Dus".

406 "Integral to Paul's argument is that there is a direct linkage from the promise to Abraham to Christ as the promised seed, through whom the nations will enter the blesssing of Abraham. In terms of the argument in Galatians, the link is from 3.8 through 3.16 to 3.26-9" (Dunn 1993:92).

407 Tekskritiese notas.
Vers 21: Die variante teks het die variante lesing van Χρίστου. Die teks word deur 'n oorwig goeie manuskripte ondersteun.

4.9.3 Sinsanalise

a.ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν [τοῦ θεοῦ];
3:21 is die wet dan in teenstelling die beloftes van God?
b.μὴ γένοιτο
dit (sal) nooit kan nie
c. εἰ γὰρ ἐδόθη νόμος
want as die wet gegee is
d.ὁ δυνάμενος ζῳοποιῆσαι
as lewensgewer
e.ὄντως ἐκ νόμου ἂν ἦν ἡ δικαιοσύνη
sou mens vanuit die onderhouding van die wet regverdig kon word
a.ἀλλὰ συνέκλεισεν ἡ γραφὴ τὰ πάντα ὑπὸ ἁμαρτίαν
3:22 maar volgens die Skrif is alles onder die mag van die sonde
b.ἵνα ἡ ἐπαγγελία
sodat die belofte
c. ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
uit geloof in Jesus Christus
d.δοθῇ τοῖς πιστεύουσιν
gegee is aan die gelowiges
a.πρὸ τοῦ δὲ ἐλθεῖν τὴν πίστιν
3:23 nou, voordat die geloof gekom het
b.ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα
was ons onderdanig aan die wet
c. συγκλειόμενοι εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι
gevange tot die aankomende geloof verwerklik is

a. ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν
3:24 soos die wet 'n onderwyser geword het na Christus
b.ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν
so is ons uit geloof geregverdig
a.ἐλθούσης δὲ τῆς πίστεως
3:25 en toe geloof gekom het
b.οὐκέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν
is ons nie meer onder die (sorg van) die onderwyser nie
a.πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε
3:26 omdat julle almal kinders van God is

Vers 22: Geen.
Vers 23: Ook hier is die teks genoegsaam gesteun.
Vers 24: Die verskeie variante lesings word nie een sterk genoeg gesteun om die teks te vervang nie.
Vers 25: Geen.
Vers 26: Die ondersteuning vir die variante lesing is nie genoegsaam nie.
Vers 27: Geen.
Vers 28: Die verskillende alternatiewe lesings word swak gesteun. Ek meen die teks is voldoende.

b. διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
deur geloof in Christus Jesus
a. ὅσοι γὰρ εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθητε
3:27 omdat almal wat in Christus gedoop is
b. Χριστὸν ἐνεδύσασθε
hulleself met Christus beklee het
a. οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην
3:28 daar is dus nie Jood of Griek nie
b. οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος
ook nie slaaf of vrye nie
c. οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ
daar is nie manlik of vroulik nie
d. πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ
want julle is almal een in Christus Jesus
a. εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ
3:29 as julle in Christus is
b. ἄρα τοῦ Ἀβραὰμ σπέρμα ἐστέ
dan is julle afstammelinge van Abraham
c. κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι
erfgename volgens die belofte.

[21] Wil dit nou sê dat die wet van Moses in stryd is met die beloftes van God?
Beslis nie! as 'n wet gegee was wat in staat was om die lewe te skenk, sou 'n mens inderdaad vrygespreek kon word op grond daarvan dat hy die wet onderhou.
[22]Maar volgens die Skrif is die hele wêreld vasgevang in die greep van die sonde; die belofte word dus vir die gelowiges vervul alleen op grond van die geloof in Jesus Christus.
[23]Voordat hierdie geloof gekom het, is ons deur die wet gevange gehou en bewaak totdat die tyd van die geloof sou aanbreek. [24]Ons was dus onder die toesig van die wet totdat Christus sou kom, sodat ons, deur te glo, vrygespreek sou word. [25]Maar nou dat die tyd van geloof gekom het, staan ons nie meer onder die toesig van die wet nie.
[26]Deur hierdie geloof in Christus Jesus is julle nou almal kinders van God, [27]want julle almal wat deur die doop met Christus verenig is, het nou deel van Christus geword. [28]Dit maak nie saak of iemand Jood of Griek is, slaaf of vry, man of vrou nie: in Christus Jesus is julle almal èèn. [29]En as julle aan Christus behoort, is julle ook nakomelinge van Abraham en erfgename kragtens die belofte van God.

4.9.4 Eksegetiese notas

Hierdie perikoop is in wese 'n voortsetting van die diskussie vanuit 3:15-20. In die voorafgaande gedeelte handel Paulus se betoog oor

> die plek van die belofte en die verbond in verhouding tot die wet.[408],[409] In hierdie perikoop kom die woord ἐβαπτίσθητε[410] voor. Paulus gebruik dus die teologiese uiteensetting van die posisie van die wet in teenstelling met die belofte en die verbond.[411],[412]

Wright wys daarop dat die wet 'n tussentydse maatreël was, maar dat dit nou 'n totaal ander funksie het. Die verlossing geskied nou deur geloof in Christus:

> According to Paul then, the law was neither positive nor negative; it was merely a necessity. More importantly it was a necessity for only a limited time, a time that had come and gone. Since that time had been superceded with the arrival of Christ, to continue to live under the law would go back to the time before Christ. No longer would the Gentiles be free, but the law that had condemned the Jews for centuries would now condemn the Gentiles.
>
> (Wright 1991:153)

Die doop word, in teenstelling met die besnydenis, die teken van die geloof in die nuwe verbond:

> The early Christians attached great importance to the baptism of believers. It was the sign of an entry into a new kind of life. In this it contrasts with circumcision, which could do no more than initiate into a system of law. The preposition "into" is significant, for it almost seems as if Paul regarded the Christian life as located in Christ.
>
> (Guthrie 1973:110)

Cole (1983:110) meen dat die sentrale fokuspunt van die perikoop rondom die doop

---

408 "All this, of course, Paul speaks from the vantage point of faith in Christ. From the perspective that Christ fulfilled the central promise of the covenant, the period of the law's guardianship of Israel could be regarded as temporary – until the coming of faith (3.23,25). That this allowed a continuing role for the law disentangled from it's role as Israel's guardian and correlated with faith is a theme to which we will have to return. Here we must continue to trace out the most distictive feature of his theology – his understanding of how Christians should relate to the story of Israel as now embodied in the Jews"(Dunn 1993:92).

409 "Generally Paul talks of 'sin' not 'sins' "(Hunter 1960:23).

410 "Doop".

411 "It is particularly noticible that in seeking to counter the appeal which the other missionaries made to the need for circumcision Paul nowhere responds by setting baptism against circumsision" (Dunn1993:130).

412 "How can the law be described in one place as the holy demand of God and in another as a slavery driving man to despair? The explanation is that it is not the law (which so far as it contains the moral demands of God, is still valid) but 'legalism' which is a curse" (Hunter 1960:25).

wentel, en dan in die besonder die vereniging met Christus deur die doop.[413] Om Χριστὸν ἐνεδύσασθε [414], beteken dat die gedoopte in wese hom met die opgestane Here beklee in die sin van Jes. 1:18. [415] Die gedoopte se klere word gereinig deur die bloed, waarvan die water van die doop simbolies is. [416,417]

---

413 "Thus we see that justification by faith is no new doctrine, but was taught in the church of God, long before the times of the gospel. It is, in truth, the only way wherein any sinners ever were, or can be justified. Though deliverance is not to be expected from the law, there is a way open to escape the curse, and regain the favour of God, namely, through faith in Christ. Christ redeemed us from the curse of the law; being made sin, or a sin-offering, for us, he was made a curse for us; not separated from God, but laid for a time under the Divine punishment. The heavy sufferings of the Son of God, more loudly warn sinners to flee from the wrath to come, than all the curses of the law; for how can God spare any man who remains under sin, seeing that he spared not his own Son, when our sins were charged upon him? Yet at the same time, Christ, as from the cross, freely invites sinners to take refuge in him" (Henry 1965:433).

414 "Christus aan te trek".

415 Robertson (1998:591) meen dat die korrekte vertaling hier baie belangrik is: "Better 'were baptized unto Christ or in Christ'. The translation 'into' makes Paul say that the union with Christ was brought to pass by means of baptism, which is not his idea, for Paul was not a sacramentarian…Baptism is the public proclamation of one's inward spiritual relation with Christ attained before the baptism. See Galatians 3:27 where it is like putting on an outward garment or uniform".

416 Hierdie siening vind ons ook in wese by Hendriksen (1981:149): "All those, then, who by means of their baptism have truly laid aside, in principle, their garment of sin, and have truly been decked with the robe of Christ's righteousness, having thus been buried with him and raised with him, have put on Christ (cf. Rom. 6:3ff; 13:14; Col. 2:12, 13)".

417 Beisner (1995:121,122) meen dat Paulus in hierdie perikoop glad nie bedoel dat die doop kan red nie. Hy stel ses punte om sy stelling te bewys:

First, we have already seen that Paul often used '***baptism'*** as a symbol for identification. This usage here would fit the meaning of the text. If it is symbolic of 'identification,' the meaning would be as follows: 'For as many of you as have been identified in Christ have put on Christ.' We have good reason from Paul's other writing, as shown previously, to take this figuratively, and it fits the context that way. Therefore the figurative is the most likely meaning.

Second, the verb in Greek translated '*put on'* has the meaning of putting on a badge or uniform of service like that of a soldier.

Third, the word '*into'* in the *King James Version* would, again by Robertson's principle quoted earlier, be better translated 'in' or 'unto,' meaning 'in reference to' Christ, thus showing that the baptism itself is not the means of getting to be '*in Christ.'* Baptism in Galatians 3:27 does not refer to physical baptism in water, but is figurative of our identification with Christ which is achieved by faith (John 1:12-13), as was the case in I Corinthians 12:13 and Romans 6:3-4. It cannot be used as proof that baptism is necessary for salvation. But even if it did refer to water baptism, it would not prove the necessity of baptism for salvation, for it specifically speaks of it as an outward sign. We know that outward signs do not affect the heart's relation to God, and we know that there are those who were saved before they were baptized in water (Cornelius and his friends, Acts 10) or were circumcised (Abraham, Genesis 15).

Fourth, Galatia stood in the middle of an area infested with the mystery religions, and these bodies made much of outward acts. Paul was refuting the teachings of these religions, and so there is the initial probability that he did not want '*baptism'* in Galatians 3:27 to be taken as the literal, outward act. Baptism in water was a common initiatory rite in the mystery religions, and Paul knew that from his own travels in the area. It would be extremely unlikely that he would speak of it in the same way they did.

Dunn meen dat die doop nie vir Paulus in hierdie gedeelte veel waarde het nie. Daarom stel hy nie, soos dit amper logies sou wees, die doop teenoor die benydenis nie. Hy fokus eerder op die geloof en die Gees as die vervanging en vervulling van die ou verbond.[418]

> This has to do with the replacing of the old concepts (the fleshly and ethnic characteristics) and the immediacy of their reception of the Spirit through hearing with faith. The eschatological fulfillment of the covenant promise (sealed in circumcision in the flesh) is the Spirit sealed in the heart... We may doubt, moreover, whether Paul would have thought to suggest that baptism be given the same exclusive force as his opponents gave circumcision. At any rate, there can be nou doubt, from Galatians at least, that for Paul faith and the Spirit were the primary factors in entering into the heritage of Abraham and sonship to God.
>
> (Dunn 1993:130)

Dunn (1993:131) meen dan ook verder dat die doop dikwels metafories verstaan kan word. Dit gaan dus nie oor die werklike, praktiese daad van die doop nie, maar dat die gelowige in Christus gedoop is, op diè wyse dat hy in 'n voortdurende verhouding met Christus staan.[419] Christus is die vervulling van die verbond.[420]

Fifth, it is by the receiving of the Holy Spirit that we know we are saved. In fact, those who have received Him are saved (Romans 8:1-16). But Paul in Galatians 3:2-3 points out specifically that it is by faith that the Galatians received the Holy Spirit. To say then that Galatians 3:27 teaches baptism as the means of regeneration would make it contradict verses 2 and 3.

Sixth, in verse 6 Paul quotes the fact that Abraham was justified when he believed God: that is, when he had faith. But Genesis 15:6 shows that this justification came before any physical act, specifically that of circumcision. Now the fact is that Abraham was justified by faith without the works of the law, Therefore we can be saved before and even completely without being baptized in water. (The use of Abraham as an example of the manner of our justification is supported in Galatians 3-28-29, and by Paul's whole argument in Romans 3-4).

Galatians 3:27, therefore, does not prove the necessity of water baptism for salvation".

418 Witherington (1998:276) meen dat die doop bloot 'n simbool is van die vereniging met Christus wat by die bekering plaasvind: "The real question to be raised about vs. 27, however, is whether Paul is actually talking about what happens through the rite of baptism or whether Paul is using baptismal language to refer to what happens in conversion, a spiritual event of which baptism is only the appropriate symbol…It is the Spirit, not the water baptism that joins a person to the body of Christ.

419 "Probably it grew out of 'baptism into Christ' (Gal. 3.27). When a man was baptized 'into Christ', he passed into his possesion, became 'in him' (Hunter 1960:37).

420 "This third step, and therefore the second abrogation of the covenant of works – we will return to it later - is understood as the unfolding of the pre-temporal occurrence, an eternal and free contract made between God the Father and God the Son, in which the Father represents the righteousness and the Son the mercy of God, the latter adopting the function of the Mediator and pledge in the place of men"

Wat beteken die doop dan in hierdie gedeelte?[421] Witherington meen dat die doop nie die aktiewe handeling is nie, maar eerder die bekering (1998:278). Hy meen dat die bekering van die mens sy verandering van gedrag en optrede inhou.[422] Om Χριστὸν ἐνεδύσασθε[423] te wees, hou in dat die mens nuutgemaak is deur Christus.[424]

> I would suggest that what Paul is referring to here is the basic instructions the Galatians received when they were converted. They had just been joined with Christ, and this in turn made incumbent upon them the task of donning the mantle of Christ, acting as Christ acted, following the pattern of his life as presented by Paul.
>
> (Witherington 1998:278)

As ons hierdie gedagte van Witherington (1998:279) aanvaar, handel Gal. 3:27 dan uiteindelik nie oor die waarde van die doop of die verandering wat dit in die mens teweeg bring nie, maar eerder oor die eenheid van die verlosde mens met Christus deur die geloof en bekering.[425] Die doop het dus ook nie in hierdie gedeelte 'n eksklusiewe reddende funksie nie. Die doop is nie die daad wat 'n mens met Christus verbind nie, maar is 'n simbool van die verandering wat plaasvind deur die Gees.[426]

(Barth 1961:60).

421 "In the preceding verses, Paul has focused the reader's attention on some crucial distinctions: flesh versus Spirit, law versus grace, faith versus works, and the Mosaic Covenant versus the Abrahamic Covenant. These distinctions were not adequately understood or applied by the Judaizers. In verses 23-29 Paul turns to the distinctions which the Jews must make, as well as those which, in the light of the cross of Christ, must no longer be made" (Barth 1961:61).

422 Vgl. Floor (1983:79).

423 "Beklee met Christus"

424 Die wet was in die ou bedeling genoem die παιδαγώγος, 'n interim werktuig wat God gebruik het om oor die volk te waak totdat Christus kom. Die funksie en instelling van die wet was goed. Dit is immers deur God (al is dit deur middel van 'n engel) self gedoen. Tog het die mense die wet misbruik en daaraan 'n funksie toegedig wat dit nie gehad het nie, naamlik 'n verlossingsmiddel. Die wet het uiteindelik tussen die mens en God kom staan, sodat Paulus dit as 'n struikelblok beskou het. Ek meen dat die doop ook uiteindelik tussen God en mens kan kom staan, indien dit die dopeling weerhou, om welke rede, van 'n lewende verhouding met God in Christus Jesus. Hieroor sê Keck (1979:58): "Paul never says that the baptized participate in Christ's post-existent glory, let alone in his divinity. Rather, in keeping with his focus on the cross, he says that those wo were baptized were 'baptized into his death' (Rom. 6:3)".

425 Just (2007:2) meen dat die doel van die brief was om die Galate terug te roep na geloof:"Once we understand Paul's reason for writing and his overall argument, we can then, and not sooner, proceed to the interpretation of particular passages within the Galatian letter. Paul's reason/purpose is to shame the Galatian Christians into returning to relying on Christ alone for their salvation, and to abandon their foolish attempts at earning or maintaining salvation through obedience to Mosaic Law".

426 "In other words, for the Galatians to take up the Law would, in Paul's eyes, make Christian women second-class citizens. I Have tentatively suggested elsewhere that it is even possible that agitators were suggesting, in order to alleviate this problem of status inconsistency created when a nomistic lifestyle be assumed, that women needed to be married to Christian men who were adopting such a lifetyle. In this

Verder is die doop dan ook ten diepte verbind met die bekering en geloof, en 'n voorneme om in die nuwe lewe te volhard:[427]

> We can well imagine, therefore, how important the issue was for the Galatians. By responding in faith to the message of Christ crucified, and by accepting baptism in the name of Jesus, they had made a decisive break with their old ways of life and committed themselves to something different.
>
> (Dunn1993:102)

4.9.5 Konklusie

Galasiërs bied 'n diepere insig in die wese van die Pauliniese teologie. Volgens veral Dunn (1993) is die Antiogië-insident bepalend in die siening van Paulus aangaande die wet.[428] Hy besef dat die wet nie as aanvullend by die nuwe verbond is nie, maar dat die wet selfs skadelik kan wees.[429] Die Mens word gered deur Christus wat die vebond in sy Persoon en wese vervul het.[430]

---

way they would be in full compliance with the Scriptural mandates which include the command that humankind should be fruitful and multiply which immediately follows the statement that God made human male and female. The agitators were insisting on obedience to the Mosaic Law and fulfilling the creation mandate. Paul replies that in Christ the coupling of male and female is not mandatory" (Witherington 1998:280).

427 Sanders (1985:89) meen dat geloof 'n aktiewe daad is en nie een van weerhouding soos die wet vereis nie: "The dispute in Galatians is not about 'doing' as such. Neither of the opposing factions saw the requirement of 'doing' to be a denial of faith. When Paul makes requirements of his converts, he does not think that he has denied faith, and there is no reason to think that Jewish Christians who specified different requirements denied faith. The supposed conflict between 'doing' as such and 'faith' as such is simply not present in Galatians. What was at stake was not a way of life summarized by the word 'trust' versus a mode of life summarized by 'requirements,' but whether or not the requirement for membership in the Israel of God would result in there being 'neither Jew nor Greek.' …There was no dispute over the necessity to trust God and have faith in Christ. The dispute was about whether or not one had to be Jewish".

428 Wright (2003:31) sien dit in dieselfde lig as Dunn: "The key questions involve Paul's view(s) of the law and the meaning of the controversy in which Paul was engaged. Paul strongly argued that we are 'justified by faith in Christ (or the faith of Christ) and not by doing the works of the law' (Gal. 2:16b). Since the time of Martin Luther, this has been understood as an indictment of legalistic efforts to merit favor before God. In fact Judaism in general has come to be construed as the very antithesis of Christianity".

429 Wright (1991:150) wys op die betekenis van die woord "παιδαγώγος": "Simply put, the *pedagogue* was a household slave who accompanied a free-born boy wherever he went from early life to around the age of sixteen. It was the responsibility of the pedagogue to take the child to school, carry his effects, test him in the memory of his lessons, and instruct him in the social graces of that time. It was the job of the pedagogue to protect, teach, punish, and aid in the moral development of the minor".

430 Ek meen dat indien 'n mens na die Joodse siening van die wet gaan kyk, is daar 'n duidelike ooreenstemming met hulle siening van die wet destyds, en sommige kerke se siening van die doop tans. Die Jode het geglo die wet is die heilsmiddel. Geloof is sekondêr. Net so kan die doop nie in die nuwe

Die mens word met Christus beklee en verander om aan Hom vas te kleef deur die bekering en nie die wet nie. Die doop is die simbool van die bekering en die verandering van die mens in Christus. Die doop het nie eksklusiewe verlossingswaarde nie.[431,432]

Tog moet ons ook daarop let dat Paulus se siening oor die doop nie 'n eenmalige en statiese saak is nie. Dit groei. Hy vind hier 'n vertrekpunt vanuit die wet en die belofte aan Abraham. In die latere briewe stel hy dit nie presies dieselfde nie.[433,434]

bedeling sonder geloof en bekering die heil bring nie.

431 Betz (1979:180) meen dat die doop selfs simbolies verstaan kan word: "The language is certainly figurative, but it goes beyond the dimension of merely social and ethical inclusion in a religious community".

432 "In other words, the objecrtive basis of which Paul speaks is faith in Christ, but not the sacrament as a *ritus ex opere operato*. Faith in Christ can only be grounded in Christ himself, not in a reality outside of him" (Betz 1979:187).

433 "This may imply that in I Corinthians Paul has retracted the Galatian position. 1 Corinthians may still use similar words, but in fact Paul argues in the opposite direction compared with Gal. 3:28c….While Paul admits the radical implications in Galatians, he has obviously changed his position in 1 Corinthians, and it may not be accidental that the whole matter is dropped in Romans" (Betz 1979:187).

434 "The baptismal theology which is reflected in Paul's remark appears to antedate Paul's own theology" Wright (1991:153).

4.10 Kolossense 2: 6-13

4.10.1 Datering van Kolossense

Oor die datering van Kolossense is daar tans heelwat debattering. Die datering loop ook in baie gevalle hand aan hand met die outeurskap. Uiteraard sou Paulus nie die outeur kon wees indien die brief gedateer sou wees as na 64 n.C. Du Toit het nie wesenlik 'n probleem met die outeurskap nie:

> Die **Pauliniese outerskap van Filippense** word algemeen aanvaar. Dieselfde geld in die geval van **Filemon.** Terwyl die **Pauliniese outeurskap van Efeseiërs** reeds vir lang tye **deur vele ontken** is, word dit tans ook al meer in die geval van K**olossense**. Tog bly dit so dat die outentisiteit van òf die een òf die ander, òf van albei juis in die jongste tyd deur talle vooraanstaande vakmanne erken word. Die twee briewe kan gesamentlik bekyk word met daarna 'n enkele besondere opmerking ten opsigte van die afsonderlike afskrifte.
>
> Wat die **uitwendige getuienis** betref, staan die toebehore van albei briewe tot die *corpus Paulinum* vanaf die vroegste tye vas. Dit is inwendige oorwegings wat die aanvaarding van die Pauliniese outeurskap vir baie onaanneemlik maak. Die besware kan hoofsaaklik onder die hoofde **taal en styl** en **onpauliniese uitsprake** tuisgebring word. Hierby kom ook nog die beswaar **teen Efesiërs** deur diegene wat Kolossense as Paulinies aanvaar dat **verskeie belangrike woorde wat in Kolossense** in 'n bepaalde verband **met 'n spesifieke betekenis aangewend word, in Efesiërs** ook voorkom, maar dan **met 'n ander betekenis.**
>
> (Du Toit 1984:117)

Guthrie meen dat die interne getuienis op 'n datum gedurende Paulus se Romeinse gevangenskap dui:

> Arguments based on development of thought are too difficult to establish to bear much weight, but there would seem to be some force in the contention that the doctrinal outlook of Colossians belongs rather to a later than earlier period, and this would furnish corroborating evidence for a Roman origin.
>
> The dating of the Epistle will obviously depend on the conclusion reached regarding its place of origin. According to the Roman theory the most likely and generally accepted placing is in the middle or latter half of Paul's first Roman imprisonment. Such a dating would allow time for the news of Paul's imprisonment to spread to such scattered communities as those in the Lycus valley and for Epaphras to seek

out Paul in Rome.

(Guthrie 1970:557,558)

Daar is oor die algemeen drie argumente teen die outeurskap van Paulus en daarmee gepaardgaande die datering:[435]

*Daar is woorde eie aan die brief, maar wat Paulus glad nie in ander briewe gebruik nie, die sogenaamde ἅπαξειγόμενα.
*Die styl van die brief verskil van die algemeen-aanvaarde Pauliniese styl.[436]
*Die teologie verskil van Paulus s'n, byvoorbeeld die "nog nie" van die ewige lewe in Romeine, teenoor die "reeds" in Kolossense.

Hierteenoor meen Van der Watt dat die drie argumente nie water hou nie en wel om die volgende:

*Paulus is in ongewone omstandighede, en word gekonfronteer met nuwe vraagstukke. Uiteraard dink en antwoord hy nuut daaroor.
*Wat is "Pauliniese teologie"? Is dit uiteraard die teologie wat in Romeine en die twee

435 Dunn (1998 :286) stel 'n kompromis-teorie aan die orde. Miskien was hierdie brief inderdaad deur iemand anders geskryf, maar het die goedkeuring van Paulus weggedra. Daarom kan hy in die slotparagraaf sy handtekening en diè van Timoteus gee as blyk dat dit reg is. "Perhaps decisive in favour of a late date is the fact that Colossians was composed by (not just dictated to) someone other than Paul, as the closest analasys of the style and the literary technique of the letter has demonstrated, and the impression which the letter gives that its thought has developed some way from that found in the earlier Pauline letters (cf. particularlly Collosians 1:15-20 with 1 Corinthians 8:6, and 2:19 with 1 Corinthians 12:21). At the same time, the details of the final instructions (4:7-17) and the character of the final autograph (4:18) suggests that Paul had been able to approve the letter composed in the joint names of himself and Timothy (probably before by Timothy) before adding his own signature. In which Colossians provide a kind of bridge between the undisputed Pauline letters and the post-Pauline letters, and demonstrates the extent to which the former merged into the latter".

Indien Dunn korrek sou wees, maak dit dat die outeur nie Paulus sou wees nie, maar dat die brief steeds voor 64 n.C geskryf moes wees.

436 Caird (1976:156,157) sê die argumente teen die outentiekheid van die brief as Pauliniese geskrif is gebasseer op die feit dat daar 'n afwesigheid is in die brief van baie spesifiek-Pauliniese woorde en begrippe, en die aanwesigheid van ander "ongewone" woorde en idees, vreemd aan die ander briewe. "The first two points are no argument at all, since similar lists an be compiled for all the other letters, and some difference of vocabulary is to be expected when an author is dealing with a radically new theme.

"The only valid argument against the Pauline authorship of Colossians is the argument from style. Considerable tracts of the letter are written in a style indistinguishable from that of Ephesians and quite different from the concise, debating style, of Romans ans Galatians... The weakness of this argument is that it does not apply equally to the whole of Colossians, parts of which have by any criteria the authentic ring of Pauline composition…If it is possible to believe that the author of Ephesians had any hand in the writing of Colossians, there is no serious reason for denying theat the author was Paul himself".

Hierdie siening van Caird strook met Du Toit, Van der Watt en met Guthrie. Alhoewel ek ook die meriete van die argumente ter wille van 'n deutro-Pauliniese Kolossense kan insien, meen ek tog dat die siening van bogenoemde teoloë deurslaggewend is.

Korintiërs-briewe voorkom? Sou sodanige teologie sekere reëls hê? Hierdie vrae is nie eenvoudig te beantwoord nie.

*Paulus het nie self geskryf nie, maar het heel waarskynlik gedikteer. Die skrywer het moontlik sy eie woorde gebruik, ter formulering van Paulus se diktering en nie noodwendig Paulus s'n nie.

*Die aanhef en die slotgedeeltes is tipies Paulinies. 'n Pseudograaf sou die persoonlike groete vermy het, of dit nie so persoonlik gestel het nie. Hy sou ook nie maklik die frase: "nou skryf ek met my eie hand", gebruik het nie (Van der Watt in gesprek).

Gnilka (1994:326) meen ook dat Kolossense en Efesiërs nie Pauliniese briewe is nie, maar is rondom 70 n.C. geskryf.[437]

Indien Paulus die outeur is, is dit dus onmoontlik dat die brief later as 64 n.C. geskryf kon wees. Myns insiens is die argumente ten gunste van 'n deutropauliniese Kolossense-brief nie sterk genoeg nie.[438]

Ek meen dat dit heel waarskynlik gedateer kan wees as voor 64 n.C.

437 Caird (1976:155,156) meen dat die datering en die outeurskap van Kolossense baie teoloë laat kopkrap. Tog meen hy dat die grootste getuienis daarop dui dat hierdie wel 'n Pauliniese brief is: "There is, however, one weighty argument by which we may compensate for this lack of early attestation. Colossians bear a striking resemblance to Ephesians. One explanation, which in spite of all its difficulties still remains the most probable, is that both are by Paul. Certainly, if we accept Ephesians as a Pauline letter, a fortiori we shall accept Colossians. If we do not accept Ephesians, then it must have been written by an imitator who knew Colossians and believed it to be Paul. One way or the other the Pauline authorship of Colossians receives solid support".

438 Thurston (1995:6) meen ook dat die brief deur Paulus geskryf is, al sou dit met voorbehoud wees: "With considerable reservation, I come down on the side of Pauline authorship and refer to Paul as the author in the commentary that follows. I grant that excellent scholars disagree with me, and I see the logic of many of their arguments. For our purposes in this work it is best not to be purloined by arguments about authorship, but to try to understand the letter as we have it from the pen of whoever it was who wrote it".

4.10.2 Teksafbakening

Du Toit deel die Kolossensebrief so in:[439]

1:1,2	**Briefaanhef**
1:1	Skrywers en geadresseerdes
1:2	Seëngroet
1:3-5:2	**Deel 1: Voorbereiding vir die vermaning teen dwaling: God se heil en die gevaar van verleiding**
1:3-8	Danksegging vir die nuwe Christene
1:9-12	Voorbidding vir die nuwe Christene
1:13-20	Geloofsbelydenis: God en die bevryding deur die Gesalfde
1:21-23	Betekenis van die belydenis van die jong Christene
1:24-2:5	Sterk gemotiveerde waarskuwing, teen die agtergrond van God se heilswerk en Paulus se verkondiging, om nie verlei te word nie
2:6-4:6	**Deel 2: Die regte lewenswandel**
2:6-3:17	1. Vermanings oor die regte lewenwandel, gegrond op die verhouding tot Christus, teenoor die dreigende verleiding van ‘n dwaalrigting
2:6-19	1.1 Algemene inleiding
2:6-8	1.1.1 Leef reg in verbondenheid aan Christus en waaksaam teen dwaling
2:9-15	1.1.2 Die grondslag van die vermaning
2:16-19	1.1.3 Waarskuwing teen ander se foutiewe oordeel oor hulle wat immers besig is om uit Christus te groei
2:20-3:17	1.2 Die regte lewenswandel teenoor die eise van die dwaalrigting
2:20-23	1.2.1 Verwyt oor dwaling
3:1-4	Oproep tot die nuwe lewe: Die beginsel
3:5-17	Hoe die nuwe lewenswandel moet lyk
3:5-9	(1) Die negatiewe wat vermy moet word
3:5-7	(1a) ‘n Sondelys
3:8-9	(1b) Die aflê van die ou mens
3:10-17	(2) Die positiewe wat nagestreef moet word
3:10-11	(2a) Die aantrek van die nuwe mens

439 Thurston(1995:8) deel dit sò in:

“1:1-12	The salutation, Thanksgiving, and Prayer.
1:13-23	The Sufficiency of Christ.
1:24-2:5	The Ministry of Paul.
2:6-23	The Problem at Colossae
3:1-4:6	The Parenesis.
4:7-18	The Final greetings and Closing”.

3:12-17	(2b) Deugdelys
23:18-4:1	2. Huistafel: Vermanings oor onderlinge verhoudings in huislike verband
3:18-19	2.1 Die verhouding vrou-man
3:20-21	2.2 Die verhouding kinders-ouers
3:22-4:1	2.3 Die verhouding slawe-base
4:2-6	3. Laaste vermanings oor gebed en die verhouding tot buitestaanders
4:7-18	**Briefslot: Draers van die brief, groete, versoeke en seën**
4:7-9	1. Die draers van die brief
4:10-14	2. Groete van Paulus se medestanders
4:15-17	3. Versoeke
4:15	3.1 Die oordra van groete
4:16	3.2 Die oor-en-weer lees van briewe
4:17	3.3 Die waarskuwing van Agrippus
4:18	4. Paulus se groete en seën.

(Du Toit 1984:151,152)

Hoofstuk 2:6-15 vorm ‘n baie duidelike eenheid.[440]

440 Tekskritiese notas

*Vers 7:	Die variante teks word goed gesteun, deur gewigdraende manuskripte. Die alternatiewe lesing sou egter in alle gevalle nie ‘n groot verskil in die teks maak nie. Die manuskripte wat die teks ondersteun is ewe sterk. Miskien sou dit wys wees om by die korter, betaande teks te bly.
*Vers 8:	Myns insien volstaan ons by die teks.
*Vers 9 :	Geen.
*Vers 10:	Die teks se ondersteuning is voldoende.
*Vers 11:	Die ondersteuning van die teks is voldoende. Die invoeging is ‘n implikasie van die teks.
*Vers 12:	Volstaan by die teks.
*Vers 13:	Die teks geniet baie steun.
*Vers 14:	Geen noemenswaardige steun vir variante lesing nie.
*Vers 15:	Geen noemenswaardige steun vir variante lesing nie.
*Vers 16:	Ek meen hier dat die alternatiewe lesing meer steun as die teks het. Dit sou egter nie noemenswaardige verskil aan die betekenis maak nie.

4.10.3 Sinsanalise

ὡς οὖν παρελάβετε τὸν Χριστὸν Ἰησοῦν τὸν κύριον
2:6a. Omdat julle inderdaad Jesus Christus as Here verkry het
ἐν αὐτῷ περιπατεῖτε
b. leef dan in eenheid met Hom,
ἐρριζωμένοι καὶ ἐποικοδομούμενοι ἐν αὐτῷ
2:7a. versterk en in verbondenheid met Hom
καὶ βεβαιούμενοι τῇ πίστει καθὼς ἐδιδάχθητε
b. en verkry kragtigheid in geloof soos julle onderrig is
περισσεύοντες ἐν εὐχαριστίᾳ
c. oorvloedig in danksegging
βλέπετε μή τις ὑμᾶς ἔσται ὁ συλαγωγῶν
2:8a. pas op dat niemand oor julle beheer kry nie
διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης
b. deur filosofie en valse argumente
κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων
c. volgens die tradisie van mense
κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου
d. volgens die eerste beginsels van die wêreld
καὶ οὐ κατὰ Χριστόν
en nie volgens Christus nie.
ὅτι ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος
σωματικῶς
2:9a. want in Hom leef die volheid van die Goddelike liggaamlik
καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι
en in Hom is julle geloofwaardigheid gegee
2:10 a. ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας
Hy Wie die hoof is van elke regeerder en mag
a. ἐν ᾧ καὶ περιετμήθητε
2:11 in Wie julle besny is
b. περιτομῇ ἀχειροποιήτῳ
deur 'n besnydenis nie deur hade nie
c. ἐν τῇ ἀπεκδύσει τοῦ σώματος τῆς σαρκός
deur die wegneem van die sondige liggaam van vleeslikheid
d. ἐν τῇ περιτομῇ τοῦ Χριστοῦ
in die besnydenis van Christus.
a. συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτισμῷ
2:12 Julle is begrawe saam met Hom in die doop
b. ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε διὰ τῆς πίστεως
en Wie julle opgewek word deur geloof
c. τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ
deur die werking van God
d. τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν
die Een wat Hom uit die dood opgewek het.

a. καὶ ὑμᾶς νεκροὺς ὄντας [ἐν] τοῖς παραπτώμασιν
2:13 julle was dood a gevolg van julle oortredinge
b. καὶ τῇ ἀκροβυστίᾳ τῆς σαρκὸς ὑμῶν
en die onbesnedenheid van julle liggame.
c. συνεζωοποίησεν ὑμᾶς σὺν αὐτῷ
Julle is opgewek saam met Hom
d. χαρισάμενος ἡμῖν πάντα τὰ παραπτώματα
deurdat julle oortredinge vergewe is

a. ἐξαλείψας τὸ καθ' ἡμῶν χειρόγραφον
2:14 en deur die uitwissing van julle skuldbriewe
b. τοῖς δόγμασιν
deur die wet
c. ὃ ἦν ὑπεναντίον ἡμῖν
wat vyandig teenoor ons was.
d. καὶ αὐτὸ ἦρκεν ἐκ τοῦ μέσου
en Hy het dit weggeneem uit ons midde
e. προσηλώσας αὐτὸ τῷ σταυρῷ
Deur dit aan die kruis te spyker

a. ἀπεκδυσάμενος τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς ἐξουσίας
2:15 deur elke mag en krag te ontklee
b. ἐδειγμάτισεν ἐν παρρησίᾳ
het Hy dit in die openbaar verneder
c. θριαμβεύσας αὐτοὺς ἐν αὐτῷ
en daaroor getriomfeer.

4.10.4 Morfologie

* (Vers 11) περιετμήθητε : Werkwoord, indikatief aoristus, passief tweede persoon meervoud.
*(Vers 12). συνηγέρθητε : Werkwoord, indikatief aoristus, passief tweede persoon meervoud.

4.10.5 Eksegetiese aantekeninge

6. Aangesien julle dan Christus Jesus as Here aangeneem het, moet julle in verbondenheid met Hom lewe. 7. In Hom gewortel en op Hom gebou, vas in die geloof soos julle geleer is, en met dankbaarheid vervul. 8. Pas op dat niemand julle van Hom af wegvoer deur teorieë en argumente wat misleidend is nie. Dit is dinge wat berus op die oorlewering van mense, op wettiese godsdienstige reëls en nie op Christus nie. 9. In Hom is die volle wese van God beliggaam, en in verbondenheid met Hom deel julle in sy volheid. 10. Hy is die hoof oor al die bose magte. 11. Deur julle verbondenheid met Hom is julle ook besny, nie met die besnydenis wat deur mense verrrig word nie, maar met die besnydenis deur Christus, en dit bestaan in die wegneem van die sondige natuur van die mens. 12. Dit het by die doop gebeurdeurdat julle toe saam met Hom begrawe is. Deur julle verbondenheid met Hom is julle ook saam met Hom opgewek, omdat julle geglo het in die krag van God wat Hom uit die dood opgewek het. 13. Julle was dood deurdat julle gesondig het, en deurdat julle sondige natuur nog nie weggeneem was nie. God het julle egter saam met Christus lewend gemaak deurdat Hy ons al ons sondes vergewe het. 14 Hy het die skuldbewys met sy eise teen ons tot niet gemaak. Deur dit aan die kruis te spyker het Hy dit vir goed weggeneem. 15. Hy het elke mag en gesag ontwapen en hulle in die openbaar vertoon deur hulle as gevangenes in die triomftog van Christus mee te voer.

Die vrae wat ons hier moet vra is die volgende:

*Is die verbond hier ter sprake, en indien wel, is dit bepalend vir die verstaan van die gedeelte?
*Kan ‘n mens uit hierdie gedeelte die doop as plaasvervanger vir die besnydenis as verbondsteken bewys?
*Is daar ‘n volgorde ten opsigte van die doop en die geloof?

Hierdie teksgedeelte is volgens König die enigste plek waar die verband tussen die doop en die besnydenis daadwerklik gestel word. Daarom sou dit dan ‘n kardinale draaipunt wees in die verstaan van die verbonddoop:[441]

441 “This context shows that baptism is presented as the New Testament counterpart of circumcision in the Old Testament. They are presented in a careful parallel to each other. The one who is ‘*in Christ’* is circumcised with a circumcision made ‘*without hands.’* The parallel usage of circumcision and baptism demands that we understand the ‘*baptism’* to be made ‘*without hands’* also. Therefore, this cannot be a reference to literal water baptism, but rather a usage of the figure of ‘*baptism’* as a picture of dying and rising with Christ, as in Romans 6:3-4” (Beisner 1995:125).

> Die derde belangrike saak is dat die apostel hier die besnydenis en die doop in verband bring (2: 11-12). Dit is die enigste plek waar dit eksplisiet gedoen word, alhoewel die moontlikheid van 'n verwysing na Rom 4:11-12 baie sterk is.
>
> (König 1986:26)

Sartelle meen dat die besnydenis nie 'n uitwendige handeling is nie, maar dat die besnydenis van harte moet plaasvind:

> Paul explained this to a group of converted Gentiles in Colosae. Some Jews were telling new converts they needed to be circumcised because that was the sign of salvation. Since the converts were not from a Jewish background, they had never been circumcised. A great controversy arose among them – indeed with the whole Mediterranian church. Note what Paul wrote to these fragile new converts in Christ: '…in Him you were also circumcised with a circumcision made without hands…having been buried with Him in baptism' (Col. 2: 11-12). Even though they had not been circumcised outwardly, Paul affirmed that they had indeed undergone a circumcision 'not made with hands.' In other words, theirs was a symbolic circumcision. How? When did they receive this? When they were bapized. Paul said, in effect, 'Don't you understand that I baptized you as a sign of your salvation? Therefore you don't need circumcision.'
>
> (Sartelle 1985:11)

Hierby sluit Ladd aan:

> The metaphor of death and ressurection is coupled to circumcision in Colossians 2:11-12. 'In him you were also circumcised with a circucision made without hands, by putting off the body of flesh in the circumcision of Christ; and you were buried with him in baptism, in which you were also raised with him through faith in the working of God, who raised him from the dead' This is a notoriously difficult passage to exegete. Many commentators understand the circumcision of Christ to be a metaphor for his death and 'putting off the body of flesh' to refer to Christ in his crucifixion. However, since Paul has refered to a circumcision of the heart, it is easier to understand the circumcision made without hands to refer to this 'spiritual' circumcision (cf. Rom. 2:29), especially since circumcision is an unusual metaphor to refer to Christ's death. Following this, 'putting

> off the body of the flesh' is equavalent to putting off the old man (Col. 3:9). This group of metaphors – circumcision, putting off the flesh, burial in baptism, ressurection with Christ – are expounded in verse 13 where Paul changes the idiom to say that outside of Christ men were dead in trespasses, and, as gentiles, were alienated from the covenants of Israel (see Eph. 2; 11,12); yet God has made them alive with Christ.[442]
>
> (Ladd 1975:489)

Ook Harris deel hierdie siening:

> Employing the rather obscure language of Greek mystery religions, Paul compares the Christian baptism to a vicarious experience of Christ's death and ressurection (2: 12, 20; 3:1). It is also the Christian equavalent of the circumcision, the ritual sign that identifies one as belonging to God's people, and the rite of initiation into Christ's 'body' (2:12-14).[443] Raised to new life, initiated believers are liberated from religious obligations sponsored by those lesser spirits who transmitted the Torah revelation to Moses.
>
> (Harris 2002:363)

Met ander woorde, die doop het die rol van die besnydenis vervul.[444, 445] Al bogenoemde kommentatore is dit eens dat die besnydenis nie net geen waarde meer het nie, maar dat die besnydenis in totaliteit vervang is deur die doop.[446] Harris sien,

---

442 De Ru (1968:153) meen ook dat die voorhuid die simbool van die heidendom in Kolosse sou wees. Die wegneem hiervan, is die aflegging van die ou mens: "Deze regel werd zowel op de vrouwlijke als de manlijke bekeerling toegepast, waaruit blijkt dat men de term 'voorhuid' opvatte als een synoniem van 'heidendom".

443 "Thus, true circumcision removes not just a small piece of flesh but the whole fleshy (prone to sin) nature. The idea is close to that in Gal 3:27: 'For as many of you as were baptized in Christ have put on Christ'. The whole point here is that baptism is true circumcision" (Thurston 1995:44).

444 "Second, since baptism is shown to be the New Testament counterpart to circumcision in the Old Testament, we know that those relations of circumcision to salvation in the Old Testament apply to the relation of baptism to salvation in the New Testament. Circumcision was not necessary for salvation in the Old Testament, for Abraham was saved before he was circumcised (Genesis 15:6). Furthermore, Romans 2:28-29 shows clearly that it is not physical circumcision (that '*made with hands*') but spiritual circumcision which makes one truly a Jew and one of Abraham's children" (Beisner 1995:130).

445 "Circumcision was, however, administered on the admission of a Gentile household to the Jewish faith to all male members of the household, even to infants from eight days after birth upwards. The description of baptism as 'Christian Circumcision' makes it very probable that the procedure in baptism was the same, that is, that children of every age were baptized along with their parents when the latter were converted to the Christian faith" (Jeremias 1960:40).

446 Lindeman (1983:42) stel dit onomwonde dat die besnydenis die doop as verbondsteken vervang het: "In v.12a wird, wie schon angedeuted, die Christus-Beschneidung mit der *Taufe* identifiziert".

tereg, dat hier 'n teruggrype is na die Sinaïtradisie. Die verbond is inderdaad hier ter sprake.[447] Maar waar die besnydenis die verbondsteken van die Sinaïverbond is, het die doop dit kom vervang.[448,449]

Ladd (1975:484,485) stel dit baie duidelik dat die ou mens deel van die ou bedeling is. Die Nuwe mens in Christus is nie meer vleeslik nie, maar het die ou mens afgelê:[450]

> Here again is the contrast between two modes of existence – two realms of life: the old aeon – in the flesh – of sin and death; the new aeon – in the Spirit – of righteousness and life. The man who is in the Spirit continues to live in his human , mortal flesh (Gal. 2:20), but he has entered a new realm of life in the Spirit. The old aeon, the concerns of the flesh, of the world, of natural life were the chief aim of his existence; in the new aeon, the things of God and of Christ have become his chief love. Every man is in one realm or the other. The determining factor is whether the Spirit of Christ dwells in a man. One does not pass from one realm to the other by gradual growth or progress, but by receiving Jesus Christ as Lord.
>
> (Ladd 1975:484,485)

Ladd meen die geloof van 'n mens laat hom die vleeslike afsterwe:[451]

> Paul can express the same truth by saying *he* has died. 'I have been crucified with Christ' (Gal. 2:20). This is no a subjective statement of something that happens in the Christian consciousness but a theological statement of one's position in Christ; but is has great consequences for the Christian consciousness and life… he lives in the world, but he no longer belongs to the world, for he has entered a new existence. These are not mystical experiental statements, but affirmations of theological fact that the believer is to accept as faith by the whole basis of life. They are different ways of expressing the one escatological fact: the man in Christ – or in the Spirit – is a new creature for whom the old life of bondage to sin and death has passed

---

447 "There are not therefore two covenants of grace differing in sustance, but one and the same under various dispensations. Westminister Confession" (Kirkby 1988:52).

448 Vgl. Barth (1972:254).

449 Phypers (1977:42) meen daar is slegs een verbond in die Bybel. Die Ou en Nuwe Testament is een ononderbroke geheel.

450 Uitman (1972:60) meen Paulus gryp selfs terug na die profesie van Jeremia waar die profeet praat van die "besnydenis van die hart".

451 Vgl. Goppelt (1983:232).

away and the new life of freedom and righteousness has come.

(Ladd 1975:485)

Lindemann (1983:42) meen die feit dat die term ἐν ᾧ[452] sewe maal voorkom dit die kern van die gedeelte bevat. Alles rondom die doop en die besnydenis word in die verbondsterm ἐν ᾧ waargemaak.[453] Die mens wat gedoop is, word in sy dood gedoop en "in Hom" opgewek. Hierdeur word hy van die mag van sonde vrygemaak en onthef van verpligting.

Reumann (1985:140) meen dat die gemeente in Kolosse gebuk gegaan het onder 'n filosofiese aanslag. In hierdie polemiek is die gemeente gewaarsku om nie net in Christus te glo nie, maar om eerder dubbel seker te maak van hulle verlossing. Net soos Lindemann meen hy dat die gelowiges in die gemeente verward kon wees as gevolg hiervan. Nie slegs die invloed van die Griekse panteologie nie, maar die waarskuwings vanuit die Jodendom het hulle laat twyfel of geloof in Chrisus genoegsaam is.

Reumann (1985:141) meld dat 'n siening onder die Jode in Kolosse ontstaan het, dat die besnydenis fisiese verlossingswaarde gehad het.[454] Die voorhuid is beskou as die sondige mens wat weggesny is.[455] 'n Besnedene is dus *per se* van die sonde vrygemaak. Dit het vir hulle ook geensins in kontras gestaan met die evangelie nie. Die doop en die besnydenis vul mekaar dus in hulle denke aan.[456]

Michaels (1988:215,216) meen ook dat hierdie siening in daardie tyd gehuldig is, alhoewel hy dit ook vind in I Petrus:

> The closest NT parallel to the negative phrase that Peter uses here is James 1: 21: Remove, therefore" (διό ἀποθέμενοι) "all filth and

452 "In Hom".

453 "In v. 11 the antecedent of ἐν ᾧ is clearly Christ and it has been suggested that an excellent parallelism would result if the ralitive were similarly interpreted in v. 12: ' in *Him* you were also circumcized… since you were buried with Him in baptism; in *Him* you were also raised with Him" (Beasly-Murray 1979:153).

454 Vgl. ook Thurston (1995:45).

455 "Circumcision consisted (as all sacraments do) of an external sign, and a sprirtual mystery signified thereby. The external sign, was the cutting off of the foreskin of the males. The spiritual mystery, thereby signified and represented, was the severing of the filth and guilt of sin from their souls by regeneration and justification, called 'the circumcision of the heart'" (Kirkby 1988:58).

456 Ridderbos (1966) meen dan ook dat die doop in die plek van die besnydenis gekom het: "Omdat wij gedoopt zijn weten zij, moeten en mogen zij althans weten, dat zij eenmaal met Christus zijn gestorven, begraven, opgestaan, Rom. 6 : 3 , Kol. 2 : 12. In die zin is die latere kenschetsing van de doop als *zegel* van het toebehoren tot Christus – een qualificatie die Paulus voor de benijdenis gebruikt, Rom. 4 : 11 – zeker niet misplaatst" (:457).

> excess of evil" (πάσαν ῥυπαρίαν και περίσσειαν κακιάς) Dalton (Proclamation 223) finds here a parallel to Philo (Spec. Leg. 1.9), who interprets "circumcision" (περίτομη) as a "cutting away of what is excessive" (πρειττής ἔκτομη). He concludes that James's language "is derived from circumcision" and that consequently "it would not be surprising if the rite itself could be naturally be described as ἄποθέσις ῥύπου" (223). There is merit in the argument, but also something missing. Dalton only argues that James's terminology is related to terminology used elsewhere in connection with circumcision, but in the case of 1 Peter he holds out for a reference to "the rite itself". If James can use the language of circumcision simply to emphasize the ethical need to put aside the "dirt" of one's past life, why cannot Peter use similar language in much the same way? This is probably what is going on in Col. 2 as well, although the same point is made without noticable use of circumcision language.
>
> (Michaels 1988:215,216)

Reumann (1985:143) stel dit egter, hierteenoor, dat die evangelie juis daarin bestaan dat die doop 'n teken is van die vrye genade van God, waarin Hy die mens vryspreek, sodat selfs die dankbaarheid van die mens geen waarde het nie.

Hy meen ook dat die sleutel tot die verstaan van die gedeelte in die uitdrukking: "in Christus". Christus is *alles* in *almal*. Iemand wat in Christus is, is klaar nuutgemaak. Die benydenis het dus geen waarde nie, maar die doop se waarde lê nie insigself nie, eerder in die verwysing na die eenheid met Christus. Die doop het dus geen funksionele waarde nie (Reuman 1985:144).[457]

Ook Uitman meen dat die mens wat in Christus is, in die eenheid met Christus kan vrede vind:

> We zijn in Hem, in wie de volheid van de godheid tegenwoordig is, wezenlijk woont We zijn in Hem, die, van God is geworden: wijsheid, rechtvaardigheid, heiliging en verlossing'. En, de weg van de heiliging is de weg van de dankende gemeente' (A de Quervain).
>
> (Uitman 1972:58)

Die doop, as vervanging van die besydenis,[458] hou die betekenis in dat die mens, wat

457 Hierteenoor meen Thurston (1995:44) dat die doop op sigself genoegsaam is en geen ander ervaring dit kan vervang nie: "Baptism is sufficient for salvation". Ek meen dat sy nie korrek is nie, alhoewel sy meen dat die doop, in die aoristus geskryf, "vorentoe beur".

458 Beasley- Murray (1979:158) meen dat die verwysing na die besnydenis 'n suiwer geestelike saak is en nie noodwendig dat die fisiese handeling van die doop die besnydenis vervang nie: " It would be unfitting to leave the consideration of this passage without raising the question as to the relation of circumcision and baptism implied in Paul's statement. Not a few interpret it as implying a very close connection, especially those who see in the phrase 'the circumcision of Christ' a periphrasis for baptism,

in Christus is, nuutgemaak word. Hierdie nuutmaak hou egter nie verband met die uiterlike nie, maar met 'n innerlike vernuwing.[459] Uitman meen dan juis ons moet hierdie betekenis van die besnydenis en die doop in die Ou Testament gaan soek:

> Paulus gaat nu ook verder de gemeenschap van Christus met de gemeente en van de gemeente met de Heer aanwijzen. Hij heeft daarbij echter nog voortdurend de dwaalleer in het vizier. Het schijn, dat de israëlisiesche besnijdenis nog zus nog zo een rol speelde in de heilsweg, waartoe de colossenzische dwaalleeraars de jonge christenen wilden verplichten. Behoorde de besnijdenis zelf nog tot de geboden, waarmee hij hen wilde belasten (vs. 20)? Paulus stelt er tegenover een besnijdenis, die zonder handen geschied. Hij zecht: gij staat bij hen, die u beter leren willen, niet ten achter. Maar in Christus zijt gij ook besneden met een heel andere besnijdenis. Al in het Oude Testament in de profetische religie (Jeremia en Deuternomium) weet men van een „besnijdenis van de voorhuid van des harten" (Jer. 4:4; Deut. 10:16), die meer is dan de uiterlijke besnijdenis. Maar wat Israëls profeten als een eis aan de volk voorshielden, dat is in Christus vervuld.
>
> (Uitman 1972:60)

Uitman meen dan, daaruit, dat die doop wel in die plek van die besnydenis gekom het.[460]

> Nieuwetestamentische onderzoeken van de laatste tyd, (Joachim Jeremias, Oscar Cullman e.a.), vooral naar de joodse proselietendoop, hebben echter aangewezen, dat de christelijke doop een veel sterkere verworteling heeft in de oudtestamentische besnijdenis. Oscar Cullman onderscheidt dan ook tussen in het Nieuwe Testament erkende recht verstane besnijdenis èn het afgewezen en veroordeelde verkeerde gebruik ervan. Over het eerste en tegen het laatste gaat het in deze tekst. Juist het Nieuwe Testament en met name het apostel Paulus laat zien, dat de besnijdenis van het begin af de heidenen mee op het oog heeft gehad en bedoeld heeft op een *geestelijke* nakomelingschap (Romeinen 4; Galaten 3 en 4). Ook de oudtestamentische profeten, zoals eerder gezegd, keerden zich reeds tegen de besnijdenis als een natuurlijk

---

'the circumcision of Moses, it is to be interpreted on the analogy of the earlier rite…Instead of characterizing the baptism that introduces to this new creation as the fulfillment of the rite of circumcision. And this it does in virtue of its association with the Christ who brought the new creation into being through His death and resurrection".

459 Kirkby (1988:63) stel dit dat Christus self die besnydenis met die doop vervang het: "But after the sacrifice at Calvary the rite of circumcision was abolished, and it was the risen Lord Himself who instituted and substituted the rite of bapstism, in His great commission".

460 Swedenborg (1880: 667).

> privilege. In deze goede zin is er echter een analogie tussen de besnijdenis en de doop.
>
> (Uitman 1972:60,61)

Hy stel dan ook 'n bewustelike, logiese, chronologiese volgorde: geloof volg op die doop. Indien dit nie so gebeur nie, is ons terug by die Rooms-Katolieke beginsel van *ex opere operato.* Geloof, wat dus volg op die doop, laat die gelowige ook, soos Christus, uit die dood opstaan.[461] Geloof is egter geloof in Christus *en* in die krag van God, deur Christus. Ons kan nie self opstaan nie, maar die geloof verbind ons aan Hom, sodat ons deel het aan sy opstanding (Uitman 1972:62).

O'Brien beskou hierdie gedeelte ook in hierdie lig. Die doop het die besnydenis vervang.[462, 463]

> The imagery is said to relate to baptism (cf. Gal 3:27, for an example of similar symbolism, namely, of baptism and putting on Christ) so that the stripping off of the old nature, [464] which is said to occur in baptism, is then described as a spiritual counterpart of circumcision. It is further argued that such a use of to the τής σαρκός, which is virtually equavalent to the adjective "sensua," is paralleled in the same chapter, verse 18, "by the sensual mind" (νους τής σαρκος). Exponents of this view concede that the almost identical expression, "in the body of his flesh" ἔν τῷ σωμάτι τής σαρκός αυτοὺ, 1:22), which points to Christ's physical body, has a different meaning from the reference here, the significant omission being the word "his" (αὔτου). According to this interpretation, (which normally understands

461 Wright (2003) meen 'n Christen is iemand wat deur geloof uit die dood opgestaan het, en daarom deur God regverdig verklaar is. "It is God's declaration about the person who has just become a Christian. And, just as the final declaration will consist, not of words so much as of an event, namely, the resurrection of the person concerned into a glorious body like that of the risen Jesus, so the present declaration consists, not so much of words, though words there may be, but of an event, the event in which one dies with the Messiah and rises to new life with him, anticipating that final resurrection. In other words, baptism".

462 Beasley-Murray (1979:158) meen dat ons in hierdie gedeelte nie anders kan as om die doop as vervanging van die besnydenis te sien nie, alhoewel hy dit half teensinnig doen: "If baptism was in Paul's mind in the formulation of v. 11, then the conception of baptism as the new circumcision was very deeply ingrained in his thinking. I have suggested in the earlier exposition that it is easier to assume that the language of v. 11, describing the death of Christ as a circumcision, is adopted by Paul in view of the controversy with the Colossian heretics and that the reference to baptism is secondary. Granting that, however, I am bound to admit that the way the thought flows from circumcision to baptism hints that the association was an already formed one in the Apostle's mind and was not accidental".

463 Floor (1983) sien dit ook so.

464 "Here is a circumcision which entailed the stripping off not of a small portion of the flesh but a whole body – a gruesome figure for death. It would best accord best with the language used if the two phrases 'in the stripping away of the body of death' and 'in the circumsision of Christ' were construed alike" (Beasley-Murray 1979:152).

> the following phrase 'the circumcision of Christ', as meaning 'the circumcision which Christ gave,' that is Christian circumcision, see below) Paul is saying that Christians do not need to submit to circumcision, for baptism has now replaced it.[465]
>
> (O'Brien 1982:116)

O'Brien (1982:118) Hy meen dan ook dat hierdie gedeelte eggo dit wat Paulus in Romeine sê. Ons is saam met Christus begrawe en die nuwe mens word in geloof uit die dood van die sonde opgewek.[466]

Michaels meen ook dat die doop (in Kolossense) die besnydenis vervang het:[467]

> A difficulty with his interpretation is that the Colossians passage is establishing a parallel between Jewish circumcision and Christian baptism, while Peter is sharply contrasting them. Even though the circumcision in Colossians is 'not made with hands,' the point of the passage is to draw together the Jewish and Christian practices in a common metaphor, not to set them against each other.
>
> (Michaels 1988:215)

Indien die doop dan in die plek van die besnydenis gekom het, en die besnydenis onteenseglik die teken van die verbond is, volg hieruit dat dit logies is dat die doop die teken van die nuwe verbond in Christus is.[468]

4.10.6 Konklusie

Hierdie brief is een van die belangrikste bronne om aan te dui dat die doop in die plek van die benydenis gekom het. Baie teoloë maak 'n saak daarvoor uit dat dit 'n

---

465 "That the token and seal of baptism serves the same end that circumcision formerly did, is evident from the apostle Paul's words in his epistle to the gentiles at Colosse. Having told them that they were complete in Christ, he goes on to say 'In whom also ye *are* circumcised' – (Col. 2: 11)" (Kirkby 1988:63).

466 Ridderbos (1966:451) meen dat die dopeling juis onder die verpligting staan om hom te bekeer: "De doop wordt daarmee niet tot een gelijkenis van Christus' dood en opstanding in het leven der gelovigen, een zinnebeeld van de bekering. De doop verbindt de gelovige met *Christus*' dood en opstanding en "met Christus gekruisigd en opgewekt worden in de doop" niet de bekering aan. Maar het een kan niet zonder het ander".

467 Beasley-Murray (1979:340,341) meen dat daar nie regtig uitsluitsel aangaande die feit is of die doop die besnydenis vervang het nie. Tog meen hy dat die besnydenis nie summier met die ou verbond en die doop met die nuwe verbond in verband gebring moet word nie.

468 "Op geen ander plek in die Nuwe Testament word die verband tussen die besnydenis en doop so helder gesien as hier nie: Die begrafnis saam met Jesus bring aan die lig hoe radikaal die aflegging van die liggaam van die sondige vlees is" (Floor 1983:87).

deutro-Pauliniese skrywe is en daarom nie dieselfde teologie as Paulus sou volg nie. Alhoewel ek meen dat die brief inderdaad 'n Pauliniese geskrif is, sou dit nie werklik 'n ingrypende probleem wees indien dit anders bewys sou word nie. Daar is myns insiens 'n breë strekkingslyn wat deur die Romeinebrief en Korintiërs na Kolossense loop. Die doop word telkens in die passief gestel, die verhouding tussen die dopeling en Christus is primêr en die doop het nie eksklusiewe waarde nie.

Dit blyk uit die gedeelte asof daar mense was wat die nuwe Christene probeer mislei het deur benewens die doop en geloof ook die voorwaarde van die benydenis gestel het tot verlossing van sonde. Paulus antwoord nie net deur te sê dat die benydenis onnodig is nie, maar dat die mense reeds besny is deur die doop (V.12).

Ek meen dus König (1986:26,27) is korrek wanneer hy meen dat hierdie gedeelte onomwonde beteken dat die doop die benydenis as verbondsteken vervang het.

> Die derde belangrike saak is dat die apostel hier die besnydenis met die doop in verband bring (2:11-12). Dit is die enigste plek waar dit eksplisiet gedoen word, alhoewel die moontlikheid van 'n indirekte verwysing na Rom 4:11-112 baie sterk is.
>
> Diegene wat ontken dat Paulus hier in Kol 2 besnydenis en doop aan mekaar verbind, verwys gewoonlik daarna dat Paulus praat van die benydenis wat nie met hande verrig is nie, die benydenis deur Christus (v. 11). Die konklusie skyn dan te wees dat Paulus juis nie die (letterlike) besnydenis en die doop hier verbind nie. Dit is egter te maklik. Wat is die Christusbesnydenis? Dit is die beëindiging van die gelowiges se ou lewe in diens van die sonde, of soos v. 11 lui "die wegneem van die sondige natuur van die mens". Uit die Ou Testament is dit natuurlik bekend dat dit een van die betekenisse van die besnydenis is.
>
> (König 1986:26,27)

Indien die doop dus in die plek van die besnydenis gekom het, moet ons ook aanvaar dat kinders daarin mag deel, aangesien die benydenis as verbondsteken aan hulle gegee is. Ek kan nie anders nie, as om uit hierdie gedeelte te aanvaar dat die oormag getuienis daarop dui dat die doop in die plek van die besnydenis die verbondsteken van die nuwe verbond gekom het.

Ek meen ook dat Paulus nie hier bedoel het om 'n uitgebreide redenasie oor die doop te voer nie. Hy gebruik weereens die doop om die gemeente daarop te wys dat hulle hulle nie moet laat mislei deur die filosowe nie, maar dat hulle die ou mens met sy sonde moet aflê. Soos in Romeine 6 wys hy daarop dat die gelowige saam met Christus begrawe is en deur die geloof uit die graf opstaan.[469]

469 Uitman (1972:62) sou nie hiermee saamstem nie. Hy meen dat die doop nie slegs die dopeling saam met Christus laat sterf nie, maar ook dat hy deur die doop saam met Christus opstaan. Ek meen dat hy nie korrek is nie. Paulus stel dit duidelik dat die mens deur die geloof opstaan.

Dit is ook vir my duidelik dat die doop hier direk met die begrafnis van Christus in verband gebring word. Die mens word saam met Christus in sy dood gedoop en nie in sy opstanding nie. Die gedoopte mens is dus nog nie opgewek nie en kan nie as gevolg van die doop aanspraak maak op redding nie. Die doop is dus ‘n angswekkende uitroep na die dopeling om vir hom te sê hy moet in Chritus glo om uit die dood opgewek te word.

Die doop is dus ‘n teken dat die dopeling in die verbond is, dat hy saam met Christus begrawe is en dat hy hom moet bekeer tot Christus om te kan leef.

4.111 Petrus 3: 20-22

4.11.1 Datering van 1 Petrus

Die datering van die Petrus-brief is volgens Guthrie (1970:775,776) nie so kontroverseel as wat sommige van die ander briewe is nie. Hy meen inderdaad dat daar eintlik min oor die datering gesê word. Hierdie datering gaan uiteraard hand-aan–hand met die outeurskap van die brief. Guthrie behandel die outerskapsprobleme uitvoerig, dit wil sê die vraag na die goeie Griekse taalgebruik deur 'n ἄγράμματος (Hand 4:13), die skynbare afwesigheid van Petrus gedurende die marteling van Jesus en die skynbare ooreenkoms tussen die teologie in hierdie brief en diè van Paulus. Tog meen Guthrie dat nie een van die voorbehoude onverklaarbaar is nie en hy volstaan dan daarby dat Petrus, (moontlik) uit die pen van sy meer linguisties-gevordere skriba, Silvanus, die brief geskryf het.[470]

Guthrie meen dan dat daar drie moontlike datering-opsies vir die brief kon wees:

> The three main proposals are: (1) in Trajan's reign (c. AD 111); (2) in Domitian's reign (AD 90-100); (3) in Nero's reign (c. AD 62-64). We have seen what little justification there is for preferring either of the first two and nothing prevents the third from being the most probable. Whether is was before or after the death of Paul is difficult to decide with certainty. There has in fact been some difference of opinion whether Peter was martyred before Paul, but the most generally accepted opinion was the reverse. Yet the dating of Peter does not hinge upon any decision regarding this. There are a few internal considerations which favour the Neronian date mentioned above.
>
> (Guthrie 1970:786)

Ek meen dat ons by 'n datum tussen 60 en 64 n.C. kan volstaan.

4.11.2 Teksafbakening

Schweizer meen dat die hele brief 'n eenheid vorm. Sy indeling is so:

1:1,2	Der Boden auf dem Absender wie Empfänger stehen
1:3-12	Dank für die Erwählung zur künftigen Herrlichkeit
1:13-21	"Heilig werdet ihr sein, denn ich bin heilig"
1:22-25	Exkurs: Blut Christi/ Passalam
2:1-10	Gemeinde, als Kinderschar und Gottesbau wachsend zur königlichen Priesterschaft

470 Krodel (1990:59) meen dat die datering van 1 Petrus besonder problematies kan wees."It is notoriously difficult to establish a date for this letter. As a pseudonymous writing it originated after A.D.70. Since 2 Peter knew of it (3:1) and Polycarp quoted from it around A.D. 130, we are left with a period between A.D. 80 and 111 as the probable time of origin.

	Exkurs:Das allgemeine Priestertum
2:11f.	Die Weltmission der “Fremdlinge”
2:13-17	Weltlicher Gottensdienst
	Exkurs: Der Christengemeinde und Bürgergemeinde
2:18-25	Nachvolge Jesu im stand des Sklaven
3:8-17	Verantwortliches Leben aller Gemeindeglieder
3:18-22	Nachvolge Jesu im stand der Ehe
4:1-6	Sünd-los leben
4:7-9	Das nahe Ende
4:12-19	Vertröstung auf das Jenseits?
5:1-5a	Der Hirt und die Hirten
5:5-11	Abschliessende Zusammenfassung: Zusprauch und Zeugnis
5:12-14	Der (irdisch-konkrete und geistliche) Boden, auf dem Absender wie Empfänger stehen.

(Schweizer 1998:68).

Hy maak dus in die indeling van 3:13-22 ‘n kleiner indeling, naamlik 18-22. In hierdie perikoop maak hy gebruik van nog kleiner indeling, naamlik vers 1-17, waar dit handel oor die vergelding en ‘n skoon gewete. Vanaf vers 18 handel die gedeelte oor die soenoffer van Christus en die onderrig oor die doop (:71).[471]

471 Tekskritiese notas:
*Vers 18: Die oorwig van die ondersteuning is vir die teks.
*Vers 19: Weereens ondersteun die meerderheid goeie manuskripte die teks.
*Vers 20: Die variante lesing word nie voldoende ondersteun om die teks se verandering te regverdig nie.
*Vers 21: Die teks se manuskripte is voldoende.
*Vers 22: Teks voldoende.

4.11.3 Teksanalise

a. ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἁμαρτιῶν ἔπαθεν
3:18 Want ook Christus het eenmaal vir die sonde gely
b. δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων
die Regverdige vir die onregverdige
c. ἵνα ὑμᾶς προσαγάγῃ τῷ θεῷ
sodat Hy julle na God kon bring
d. θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ
sy liggaam doodgemaak
e. ζῳοποιηθεὶς δὲ πνεύματι
maar lewend gemaak deur die Gees,
a. ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν
3:19 deur wie hy ook in die tronk na die geeste gegaan en gepreek het
a. ἀπειθήσασίν
3:20 aan die ongehoorsames
b. ποτε ὅτε ἀπεξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε
wat, al was God geduldig, in die dae toe Noag
c. κατασκευαζομένης κιβωτοῦ
besig was om die ark te bou
d. εἰς ἣν ὀλίγοι
waarin (slegs) 'n paar
e. τοῦτ' ἔστιν ὀκτὼ ψυχαί
dit is agt mense
f. διεσώθησαν δι' ὕδατος
gered is deur die water
a. ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σῴζει βάπτισμα
3:21 wat nou ook 'n voorbeeld is van die redding deur die doop.
b. οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου
nie as 'n afwassing van die vuilheid van die liggaam nie
c. ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς
maar tot 'n suiwer (goeie) gewete
d. ἐπερώτημα εἰς θεόν
as 'n gebed tot God
e. δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ
deur die opwekking van Christus
a. ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ [τοῦ] θεοῦ
3:22 Wie aan die regerhand van God sit
b. πορευθεὶς εἰς οὐρανόν
ganende na die hemel
c. ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων
die engele en die magte en die kragte aan Hom onderwerp.

4.11.4 Eksegetiese aantekeninge

18. Ook Christus het een maal vir die sondes gely, die onskuldige vir die skuldiges, om julle na God te bring, Christus wat as mens doodgemaak is, maar deur die Gees lewend gemaak. 19En so het Hy na die geeste in die gevangenis gegaan en daar sy oorwinning aangekondig 20.Dit is hulle wat aan God ongehoorsaam gebly het toe Hy groot geduld met hulle aan die dag gelê het in die tyd toe Noag die ark gebou het. Net 'n klein klompie in die ark, ag in getal, is deur die water gered. 21. Dit dui op die doop, waardeur julle ook nou gered word. Die doop is nie 'n afwassing van die vuilheid van die liggaam nie, maar 'n bede tot God om 'n skoon gewete en dit red julle op grond van die opstanding van Jesus Christus. 22. Hy is nou aan die regterhand van God nadat Hy al die bose magte aan Hom onderwerp het en die hemel ingegaan het.

Dit blyk dat König meen hierdie teks pas nie in by die passiwiteit wat ons van die dopeling verwag nie. Hy meen ook dat hierdie teks "onseker" is.

> Daar is skynbaar net een teks wat in die rigting van die dopeling se aktiwiteit in die doop sou kon wys en dit is 1 Pet, 3: 21 waar die doop moontlik "n bede tot God om 'n skoon gewete' genoem word. Uitleggers wys egter op die groot probleme om die betekenis van hierdie frase te bepaal. Vertalings verskil ook. Daarom sou dit gewaagd wees om teen die oorweldigende getuienis van die Nuwe Testament dat *God* in die doop handel en die dopeling passief is, op grond van een onseker teks aan die doop ook 'n selfstandige kant van menslike aktiwiteit toe te ken.
>
> (König 1986:59)

Dit is vreemd dat König meen dat hierdie teks so geëksegetiseer sou kon word dat dit nie binne sy teologie aangaande die verbondsdoop verantwoordbaar is nie. Uiteraard weerspreek dit dan sy gevolgtrekking, veral vanuit die briewe van Paulus. Petrus se doopsiening staan dus teenoor die doopsiening van Paulus.

Hierteenoor meen Van Rensburg dat ons die gedeelte binne die konteks reg moet verstaan, en dan wel dat die doop die mens oproep tot 'n skoon lewe. Die doop reinig dus nie sondermeer van sonde nie.

> Dit lyk asof Petrus die *doop* (3:21) sommer by die hare insleep in sy

> argument. Dit is egter nie die geval nie. Hy beklemtoon dat 'n mens nie 'n verkeerde vewagting oor jou doop moet hê nie, asof jou doop jou nou sondeloos maak en jou gewete nou noodwendig skoon gaan wees nie (3:16). 'n Kind van God kan nooit in hierdie lewe volmaak wees nie. Dit beteken dat 'n mens telkens weer gaan faal en jou gaan laat afskrik deur slegte mense om terug kwaad aan hulle te doen. Jou doop maak jou nie volmaak nie, maar moet vir jou werk soos 'n gebed *om 'n skoon gewete (*3:21*).* Met ander woorde, jy moet jou doop beskou as *'n bede tot God* om jou deur sy Gees sò te lei dat jy nie die kwaad wat mense jou aandoen, vergeld nie. Sò kan jou gewete skoon bly.
>
> (Van Rensburg 1999:1727)

Schweizer meen ook dat hierdie gedeelte in lyn is met die gedagtevoering van Romeine 6 en Kolossense 2:

> Darum wird auch zugefügt, dass die *Kraft* des in der Taufe geschenkten Heils die Auferstehung Jesu Christi est (vgl. 1,3; Röm. 6,4; Kol. 2,12), von der her etwas in den neuen Lebenswandel der Getauften hinein ausstrahlt vgl. Zu 3,16).
>
> (Schweizer 1998:76)

Ook Michaels, soos reeds voorheen aangehaal, meen dat daar net van verskillende metafore gebruik gemaak word. Tog meen hy ook dat Paulus en Petrus van mekaar in hierdie verband verskil. Paulus probeer 'n verband soek tussen die doop en die benydenis, terwyl (volgens hom) Petrus juis die twee teenoor mekaar stel.

> A difficulty with his interpretation is that the Colossians passage is establishing a parallel between Jewish circumcision and Christian baptism, while Peter is sharply contrasting them. Even though the circumcision in Colossians is 'not made with hands,' the point of the passage is to draw together the Jewish and Christian practices in a common metaphor, not to set them against each other.
>
> (Michaels 1988:215)

Tog, ten spyte daarvan, meen Michaels (1988:215) nie dat die doop hier 'n mens ipso facto red nie. Hier is juis 'n aanspraak op die gebed tot 'n aflê van die vuilheid van die mens. Ek meen dat Michaels hierin korrek is. Indien die doop 'n mens "van buite" red [472] en dit nie van die mens 'n wilsverandering geëis het nie, sou ons inderdaad vir König gelyk kon gee.

472 Vgl. Barth (1972:209).

Hieruit meen ek dat König nie korrek is nie. Hierdie teks is nie 'n ondeurdagte, losstaande gedagtegang wat in stryd is met die ander dooptekse nie. Dit kan grootliks versoen word met veral die Pauliniese doopsiening in Kolossense en Romeine.[473]

Van Houwelingen meen dat ons, vir 'n houdbare verstaan van die gedeelte, dit vanuit die Joodse tradisie moet verstaan. In hierdie tradisie is daar 'n totale vervlegting van die invloed van engele en bose magte in die doen en late van die mens.

> In de joodse traditie is de koöperatie tussen mensen en engelen sterk uitgewerkt. Het boek *Jubeleën*, een vrije bewerking van het bijbelboek Genesis, laat zien hoe zowel goede als kwade engelen in de menslijke geschiedenis tussenbeide plegen te komen. Vooral in de periode rond de zondvloed was duidelijk de invloed van ongehoorzame engelen merkbaar bij alle verzet van mensen tegen God. Zo wordt verteld dat na de vloed Noachs kleinkinderen door boze geesten werden verleid. Noach wendt zich daarop tot God. Daarbij herinnert hij aan de engelen die in zijn dagen al hun verderflijke invloed op mensen hadden uitgeoefend. Met andere woorden: Zowel voor als na de zondvloed hebben opstandige hemelbewoners met succes geprobeerd mensen op aarde tot zonde te verleiden.
>
> (Van Houwelingen 1991:136)

Hy meen ook dat hierdie engele en bose magte dan die mense sodanig beïnvloed dat daar haas nie enige daad van mensekant is wat nie uit vrye onderneming geskied nie (:136).[474]

Die sondvloed is dan juis vanuit hierdie toedoen van die bose engele 'n gevolg.

> Tweehonderd opstandige engelen vermengen zich met mensen en leren de mensen als het ware zondigen. Wanneer het aartsengelen hierover een klacht indienen, besluit God de zondvloed over de aarde brengen en de opstandige engelen tot het eindgericht gevangen te houden. Henoch is de man die het vonnis moet overbrengen. De geesten stellen een smeekschrift op en vragen Henochs bemiddeling.

---

473 Vgl. Keck (1985:58).

474 "*Through* (dia) may have an instrumental force which would be rendered "by means of water". However it is difficult to see how the floodwaters can be viewed as the means of their salvation, when in reality it was the Ark that saved them. More probable is the idea that they were saved in passing through the floodwaters. Yet there remains the paradoxical truth that the floodwaters that brought death to the wicked were the very means of the "8's" deliverance -- the waters buoyed up the ark and brought Noah and his family safely to the new world. They had been rescued in spite of the water not because of the water. Here, water was the agent of God's judgment not the means of salvation. The waters however did bear up the Ark of safety, even as the same waters destroyed the world" (Richieson 2009:5).

> Deze stemt toe, maar in een visioen laat God hem weten dat Hij bij zijn oordeel blijft. Dan moet Henoch het definitieve oordeel bekendmaken: zij zullen vrede noch vergeving vinden, eeuwige gevangenschap zal hun deel zijn.
>
> (Van Houwlingen 1991:137)

Hy meen dat ons die Petrusbrief juis vanuit hierdie agtergrond moet sien.

> Petrus schreef in zijn brief niet in een kultureel vacuüm. Waar de brief zoveel details openlaat, moet de huidige lezer zich verdiepen in de achtergrond die zowel voor de eerste lezers en als voor de schrijver zelf kennelijk geen nadere inlichting behoefde (France). Met enkele trefwoorden duidt Petrus het onderwerp globaal aan. Uit zijn tweede brief blijkt duidelijker hoe hij de engelen samen met de goddelozen tot èèn groep boosdoeners rekent, die worden bewaard tot het oordeel. De argumentatie 2 Petrus 2,4-9 zet in feite de gedachte van 1 Petrus 3,20-21 voort (Dalton). Zondaars (mensen en engelen) zullen hun gerechte straf niet ontgaan, terwijl rechtvaardigen (Noach en de zijnen) juist uit het oordeel worden gered...Petrus formuleert hoogstwaarchijnlijk wel tegen de achtergrond van de Henoch-traditie.
>
> (Van Houwlingen 1991:137)

Hierdie invloed van die bose magte op die mense was ’n algemeen aanvaarde feit in die tyd waarin Petrus hierdie brief skryf. So skryf Paulus ook vanuit hierdie agtergrond aan die gemeente in Efese dat hulle stryd nie teen vlees en bloed is nie, maar teen die bose geeste en magte in die lug (Van Houwlingen 1991:138). Hiermee versoen hy dus in ‘n groot mate die teologie van Paulus en Petrus.

Noag, meen hy verder, was bloot instrumenteel in die bou van die ark. Hyself is nie belangrik nie, dit is God wat die sonde straf en die agt gehoorsames red. Hierdie redding word bemiddel nie deur die water nie, maar deur die ark. Die water is juis die dreigende gevaar. Die doop, in hierdie analogie, is dus die pool en die teenpool van die dood deur die water. Water is tekenend van die dood deur verdrinking en ook tegeleyketyd simbolies van lewe.

> De redding van Noach was niet in direkte zin een beeld van de doop, maar via een negatieve analogie. Daarom noemt Petrus de doop geen ’type’, maar een ’antitype’. De redding van Noach was het negatief van de foto waarop de doop staat afgebeeld (Van Unnik). Het water van de zondvloed had een verwoestende werking, terwijl – in kontrast daarmee – het water van de doop redding en bescherming biedt. In beiden gevallen is het God die in de trouw mensen redt van een wisse dood. Oop deze manier geldt de paradoxale stelling dat de doop voortvloeit uit de vloed.

(Van Houwlingen 1991:139)

Die doop is egter nie 'n waarborg dat 'n mens nou van alle vuilheid skoongewas is nie. Hy moet hom voortdurend tot God wend. Die doop is 'n reddingsboei wat God uitgooi, maar die mens moet hieraan vasklou.[475] Daarom huldig Petrus nie 'n sakrament wat outomaties 'n mens sou reinig van sonde nie (Van Houwlingen 1991:141).[476] Die doop stel die mens dan juis in die verlossingsfeer. Hy moet egter self daarop reageer.

Die doop is 'n aanduiding van die mens se behoefte om 'n antwoord van God te kry.

> Oorspronklijk betekende het 'vraag', bijvoorbeeld aan een orakel bepaalde vraagen werden voorgelegd. Omdat het antwoord in principe bindend was, ontstond later ook de betekenis 'antwoord' of 'overeenkomst' (stipulatie). In ieder geval wil de apostel zeggen dat de dopeling zich (met een gebed of een doopgelofte) tot God richt. Daarom komt zijn gehoorzaamheid aan de waarheid tot uitdrukking (verg. 1,22)... De doop stelt verantwoordelijk en *vraagt* om een ander leven: een leven door Gods Geest (Hnd. 2,38-40).[477]

(Van Houwlingen 1991:142)

> Vanuit hierdie gedagtegang meen hy dat die doop nou niks anders is as 'n vraag na 'n goeie gewete nie. "De werklijke reiniging die de doop bedoelt te zijn, vraagt om een rein geweten" (Van Houwlingen 1991:142).
>
> Michaels (1988:199) stem nie hiermee saam nie. Hy meen die

475 Beisner (1995:167) meen dat hierdie gedeelte ten nouste aansluit met Heb. 10: "This shows the close examination between this verse and Hebrews 10:22. That there is another careful distinction between outward cleansing of the body in pure water, and inward cleansing of the conscience. The same distinction is made here in II Peter 3:21, and shows that it is not the outward act which saves but the inward change which is signified by the outward act. Thus Peter refers briefly to the sign of clear conscience, the submitting to baptism, as a short way of referring to the actual thing, the clear conscience. But then for clarification he explains that it is not the sign which saves, but the thing signified: the clear conscience saves, not the physical baptism".

476 Hierdie "outomatiese reiniging" kom voor by beide die Rooms-Katolieke Kerk, en die eensydige verbondsteologie, maar ek meen dat dit ook in die NG Kerk in sy diepste wese lê. Dit is, indien die kerk volstaan by 'n amptelike siening dat die doop die "bad van die weergeboorte" is (vgl. NGB Art34).

477 Beisener (1995:169) meen dat die doop simbolies is van 'n goeie gewete: "In this context, then, 'baptism' is used metaphorically to symbolize a conscience clear before God. It is not said that it is the outward, physical act of baptism which saves, but that it is the good conscience which baptism signifies which saves. This good conscience is achieved by the washing of the conscience by the Blood of Christ (Hebrews 10:22; Titus 3:5; I John 1:7; Revelation 1:5), and is acquired entirely by faith (Romans 3:28; Ephesians 2:8-10) *before* baptism in water is practiced as a sign of that good conscience (Romans 4:8-11, remembering that baptism is the New Testament counterpart to circumcision; Colossians 2:11-12)".

> gedagtegang van Dalton, waarop Van Houwelingen steun, is ten beste spekulatief. Hy sê verder dat die sleutel tot die verstaan van hierdie gedeelte eerder in 'n teenstelling lê.
>
> Whatever the literary or preliterary history of the three-part sequence, the more important issue is the use Peter makes of it in vv 18-22. In v 18b, he sets off the first two elements in the series by the use of μέν…δέ, in order to concentrate on the third, πορεύθεις in vv 19-22.
>
> (Michaels 1988:199)

Michaels maak dan 'n sterk saak vir die literêre inhoud van die teks.

> Peter forges a strong link between ζωοποιήθεις πνεύματι and πορεύθεις εἰς οὐρανόν, with the result that the latter dominates the whole argument. The impression is given that Jesus, was "made alive in the Spirit" (i.e., rose from the dead), for one purpose – to make a journey – and his heavenly journey is what vv 19-22 are all about. The decisive link between "made alive in the Spirit" and "gone to heaven" is accomplished first by the use of ἐν ᾧ καί at the beginning of v 19, and second by moving πορεύθεις up to v 19 so as to anticiapate the complete expression, πορευθεις εἰς οὔρανον, in v 22. The much discussed ἔν ᾧ establishes continuity by connecting πνευματὶ (implicitly, at least) wth the third as well as the second element in the traditional three-part sequence; not only the "making alive," but the subsequent "journey" of Christ as well is understood to be "in the Spirit." The two events are viewed almost as one continuous devine act. Peter's apparent intent in vv 19-22 is to answer the question. What did this heavenly journey entail, and what did it accomplish for Christian believers? Specifically he wants to show what it meant for "you," the readers of his epistle, in the situation in which he imagines them in the provinces of Asia Minor.The pronoun ὑμας, "you," occurs once in v 18 ("that he might bring *you* to God"), and Peter does not return to it until v 21 (baptism saves *you* now), yet the second person pronoun serve as reference points for the whole passage, and the very reason for its existence.
>
> (Michaels 1988:200)

Noag en sy gesin is nie net van die water gered nie, maar deur die water. Hierdie redding het nie in die ark, deur die hout van die ark gebeur nie. Hy wys hierop dat Dalton meen die hout van die ark wys heen op die hout van die kruis.[478] Die water van

478 Beisner (1995):170) meen die doop red nie as sodanig die dopeling nie: "Thus we see that it is deceiving to refer simply to the phrase '[baptism] now saves us*'* without taking it in context with the very careful explanatory phrase which Peter uses, that is, that it is not the outward and physical act which saves, but the inward testimony of a cleansed and good conscience before God, which saves (cf. I John 3:21).

die vloed was dus vir hom die lewensgevaarlike bedreiging, en die ark die lewensredder. Van Houwelingen meen egter dat die water deur God gestuur is as suiweringsmiddel en daarom is dit juis nie die bedreiging nie, maar die middel wat God gebruik om die mensdom van homself te red:

…"διέσωθησα δία ὕδατος" 'saved through the water' " (Van Houwlingen 1991:213).

> The likely meaning is that Noah and his family were brought safely through the flood by means of the flood waters themselves. If it is objected that they escaped only because Noah built an ark that would float, the appropriate (and only possible) answer is that Peter is interested in 'water' in the story not in 'wood', because there is something he wants to say about Christian baptism. If the question is asked: 'from what were Noah and his family saved?' the answer is that they were saved from death – not merely from sinners or a hostile environment. As they were 'saved from water' from physical death, baptism saves from eternal death.
>
> (Van Houwlingen 1991:213)

Hy bou dan verder op hierdie redenasie voort, en gebruik voorafgaande om dit te stel dat vers 21 dan inhou dat die doop red.

> Although 1 Peter reflects often on Christian conversion, to the extent that it has been said to incorporate a baptismal homily, this is the only explicit mention of baptism in the entire epistle. It is also the only explicit statement in the entire NT that baptism 'saves'. The author pauses to summarize parenthetically his own understanding of baptism in order to clarify the sense in which it 'saves'.
>
> (Van Houwlingen 1991:214)

Hy meen verder dat die hele betekenis rondom 'n retoriese redenasie draai.

> The two phrases set off by οὐ...ἀλλα could be understood either as a rhetorical way of accenting baptism's profound significance (i.e. not merely a physical cleansing but a descisive transaction with God), or as a corrective to an actual. And specifically, misunderstanding. To some extent, the explanation recalls Josephus' description of the call of John the Baptist to the Jews "to lead righteous lives, to practice justice toward their fellows and piety towards God," and in so doing, to join in baptism.

I Peter 3:21, therefore, does not prove the necessity of water baptism for salvation" .

(Van Houwlingen 1991:214)

Hy sê verder, dat hy van Dalton verskil in die interpretasie van Dalton se gedagte dat daar 'n teenstelling tussen 1 Petrus en Kol. 2: 11, in diè opsig dat die doop nie in die plek van die besnydenis gekom het nie:

> If circumcision is in view in this first phrase, Peter's point is that baptism is not circumcision, - almost the opposite of what Col. 2:11 is saying. Moreover, if Peter is here distancing himself and his readers from a specific Jewish practice, it is unique in the whole epistle. Nowhere else does he show the slightest interest in either adopting or avoiding any of the laws or customs of Judaism. His assumption throughout is that not only he, but his gentile readers as well, are true Jews… In fact, he gives no evidence of any particular awareness of a litteral Jewish community standing over a Christian community of which he is a part – unless this phrase is the evidence.

(Van Houwlingen 1991:215)

Ek meen dat Michaels (1988:200) gedeeltelik reg is. Dit is inderdaad so dat hierdie gedeelte veel klem lê op die genade van Christus en die baie wat gemaak word van die Heilige Gees se werk. Immers het Hy vir Christus opgewek. God het geduldig gebly (vers 20) en vir Noag en sy gesin gered. Net so meen ek dat hierdie redding deurgetrek moet word na vers 21, naamlik dat God deur die doop red.

Tog meen ek dat daar die ander sake is waarmee ons rekening moet hou:

*Ons het hier inderdaad te doen met 'n agtergrond uit die Joodse godsdiens, en wel met die Noagtradisie. Die aanhoorders is wel deeglik onderlê en bewus van die gebeure en selfs die apokriewe legendes wat die Noag-verhaal omring.

*Alhoewel die doop hier gestel word as 'n reddende ingryping van die Here, (en ek is nie so seker of 'n mens so duidelik die kruis in die hout van die ark kan sien nie), is daar tog wel 'n sekere beroep wat op die mens gedoen word. Die gedoopte moet voortdurend in gebed tot God leef om 'n skoon gewete. Ek meen dat hierdie ἐπερώτημα 'n voortdurende toekeer tot God kan wees. Dit is tog wat die *conversio continua* is: 'n voortdurende leef in die verbondsverhouding met Christus waarin ons gestel is deur die doop.

*Indien ons wel 'n verband tussen die teologie van Paulus en diè van Petrus kan insien, is dit dan nie ook so dat die water in albei se teologie 'n besondere rol sou speel nie? Indien ons wel 1 Korintiërs dateer as sou dit in 56 n.C. geskryf is, Romeine nie veel later nie, en 1 Petrus voor 64 n.C, is dit moontlik dat Petrus van Paulus se gedagtes in aanmerking kon neem. Hiermee bedoel ek dat indien Paulus, soos ons reeds gesien het in die behandeling van Romeine 1 Korintiërs, die water as simbolies van die dood en die redding deur die doop gesien het, hierdie gedagte ook by Petrus

kon voorkom. Vir Noag en sy gesin is die water van die vloed tog tekenend van die doop. Immers het, behalwe hulle, alle mense daardeur gesterf. In 1 Korintiërs 10 word die volk van die water van die see gered, deur die doop van die water. Ek meen dus dat die water van die sondvloed ook by Petrus 'n dubbele rol speel: dit verteenwoordig die dood, maar deur die ark ook die water van die doop. Ek meen dit is in lyn met wat Schweizer en Van Houlingen sê.

Bolkestein sien dit ook in hierdie lig:

> Het vermelden van die generatie van Noachs tijdgenoten wordt aanleiding tot het spreken over de zondvloed. De redding van acht mensen door het water van de vloed heen heeft typologische betekenis. Het is het beeld, waarvan het tegenbeeld de doop is. Men kan hier spreken van een typologische exegese. Dat lijkt beter dan een liturgische exegese. Typologisch wijst de redding van Noach en zijn gezinsleden vooruit oop de doop. Die is immers ook een redding, en wel door middel van het water. De doop is een reiniging (Eph. 5:26). Hij redt en reinigt de mensen, die hem ontvangen.
>
> (Bolkestein 1977:149)

Hy meen ook verder dat die doop in hierdie lig gesien moet word. Die doop word 'n aanbieding van God waarin die gewete tot Hom gestel word, maar die mens moet daarop antwoord (Bolkestein 1977:152). Die doop is nie 'n uitwendige handeling wat die mens reinig en van alle blaam en verantwoordelikheid onthef nie.

> Het zou een sacramentalistisch misvertand zijn, de kracht van de doop willen zoeken in de sacrament als zodanig. Niet in het water zit de kracht, niet in de handeling ex opere operato. Maar in de opstanding van Jezus Christus uit de doden. Vindt in de doop een sterven van Christus plaats, er vind ook een opstaan met Hem plaats. Een sterven, opdat er ook een opstaan zou plaatsvinden. De doop neemt de mens mee in Christus' sterven, om hem ook mee te nemen in zijn opstanding. Opniew blijkt hoe groot de betekenis van Christus' opstanding voor Petrus is (vgl. 1:3, 11, 21; 2:4; 3:18).
>
> (Bolkestein 1977:152)

4.11.5 Konklusie

Ek meen te verskil met König aangaande die plek, waarde en betekenis van 1 Petrus 3:18-22. Uit bogenoemde meen ek dat hierdie teksgedeelte 'n waardevolle bydrae lewer in die verstaan van die doop.

Die doop is, uit bogenoemde, vir Petrus belangrik omdat dit 'n Goddelike ingrype in die verlorenheid van die mens is. Dit is egter nie bloot 'n eenmalige afwassing van die

sonde soos die bad van ‘n liggaam nie, maar stel ‘n mens in ‘n (verbonds) verhouding met die Here. Die mens moet voordurend hom tot God wend in ‘n gebed om vergifnis sodat hy ‘n skoon gewete voor God kan hê. Soos Noag en sy gesin uit die water gered word, word ons ook gered deur God, wat magtig was om Jesus uit die dood te laat opstaan.

Alhoewel die verbond met Abraham nie hier genoem word nie, word ‘n voorloper daarvan, en volgens Heyns (1978:212) ‘n intergrale deel van die genadeverbond, naamlik die Noagverbond hier gebruik as voorbeeld. Is die doop as verbondsteken duidelik hieruit te lees? Ek meen dat dit wel geïmpliseer word. Die *modus operandi* is vir my egter tiperend van die wese van die verbond. Die sondaar word deur die doop in ‘n verhouding tot God gestel en hy moet daarop antwoord deur in gebed ‘n voordurende versugting tot ‘n skoon gewete te hê.

Die water is beide simbolies van die doop (deur verdrinking) en van die redding. Die verskil lê in die aanvaarding van ‘n mens se verantwoordelikheid in die bede tot ‘n skoon gewete.

4.12 Samevatting: Eksegese

Alhoewel ek in my hipotese gestel het dat ek meen daar nie genoeg Skrifgetuienis is om hetsy die verbondsdoop òf die bekeringdoop genoegsaam te steun sodat daar op ‘n klinkklare manier vasgestel kan word dat die een of die ander die korrekte gebruik is nie, is dit tans my oortuiging dat die verbondsdoop korrek is. Dit beteken dus ook dat kinders deel van die doop kan wees. Indien die verbondsteken van die besnydenis aan die OuTestamentiese seuntjies op die agste aangebring is, met ander woorde die eerste prakties-moontlike tyd nadat die ma na die geboorte rein verklaar is, is dit ook net reg dat die verbondsteken van die nuwe verbond, naamlik die doop, aan die kinders so gou as moontlik gegee word.[479]

In al die bestudeerde gedeeltes is dit vir my duidelik dat die doopopdrag feitlik deurgaans in ‘n passief aoristus geskryf is. In Mat 28 word dit in ‘n partisipium, praesens, aktief, nominatief, meervoud manlik aangedui. In hierdie geval is dit ‘n uitvloesiel van die opdrag om dissipels te gaan maak. In al die ander gevalle is die doop in ‘n passiewe vorm. Die dopeling is dus nie die aktiewe persoon in die doop nie, maar hy word gedoop. Die bedienaar van die doop is die uitvoerder van die opdrag soos vervat in Mat 28:19, Hand. 2:37. Daar kan egter ‘n saak uitgemaak word of hy die werklike aktiewe persoon by die doop is, en of hy bloot instrumenteel is en dat ons in werklikheid met ‘n *Passivum Divinum* te doen het.

> Wie door het onderricht de inwijding heeft ontvangen, in de verbondsweg die uitloopt op het sterven en opstaan van de nieuwe

479 Juis daarom sluit Ridderbos (1966:462)die kinders by die doop in: “Het ‘heilig zijn’ van de kinderen houdt dus metterdaad voor het in, dat zij tesamen met en als behorende tot hun ouders door de doop in de gemwwnten werden ingelijfd en aldus participeerden in de gaven van Christus en in de verlossende heershappy van zijn Geest”.

> mens Jezus, ontvangt nu in dit water de *inlijving* in dit dubbele gebeuren van dood en verrijzenis. Die inlijving is een eigen beslissing van de gelovig gewordene. Hij laat zich indopen. Maar: hij lààt het zich doen. Hij laat iets aan zich voltrokken worden, een nieuwe inzet die van God komt en waarin hij wordt opgenomen.
>
> (Berkhof 1985:347)

Ons het ook gevind dat die doop 'n mens nie *ex opere operato* red nie, maar dat die doop die dopeling oproep tot reaksie. Hierdie antwoord op die doop is om "in Christus te lewe" (Rom. 6); om "saam met Hom die ou lewe te begrawe" (Kol. 2); en 'n "bede tot 'n skoon gewete" (1 Pet. 3).[480]

Ek meen ook dat Paulus nie 'n fyn uitgewerkte doopleer het nie. Indien dit die geval was, sou ons uit sy briewe noodwendig 'n klinkklare doopleer vir vandag se kerk gehad het.[481] Dan sou ons ook uit die patristiek kon aflei dat die kerkvaders oor die doop sou saamstem, wat nie die geval is nie (hoofstuk 6).

Verder is dit vir my duidelik dat die doop nie 'n sentrale begrip is nie, maar dat dit op die periferie lê.

Uit die verskeie teksgedeeltes is dit ook opmerklik dat die outeurs se begrip van die doop gegroei het. In die brief aan die gelowiges in Galate skryf Paulus baie kursories aangaande die doop. Hy skryf aan die Galasiërs vanuit sy Antiogië-ervaring en stel dan die wet, die geloof en uiteindelik die doop aan die orde. Hier is geen uitgebreide doopleer nie, en dit word aan die verbond verbind.

In 1 Kor. 1 skryf Paulus aanvanklik neerwysend aangaande die doop, al sou die doop ondergeskik aan die eenheid van die gemeente wees en die verkondiging van die evangelie. In hoofstuk 10 meld hy dat die doop nie 'n waarborg vir redding is nie. In beide hierdie hoofstukke kom daar geen paranese van die doop voor nie. Die doop word ook nie as sentrale tema gebruik nie.

In die Romeinebrief vind ons wel dat Paulus meer oor die doop as sodanig skryf. Tog is die sentrale tema van hoofstuk 6 nie die doop nie, maar die gelowige se verhouding

---

480 "Dit betekent uiteraard niet, dat het persoonlijke geloof voor hen overbodig zou zijn – dit zou een magische, van God Zelf losgemaakte werking van die doop veronderstellen -, veeleer dat de weg van het geloof voor hen te duidelijker geopend en de gehoorzaamheid van het geloof te nadrukkelijker van hen wordt geëist" (Ridderbos 1966:462).

481 Betz (1979:187) meen dat Paulus nie altyd seker is oor die doop nie, en dat hy telkens die doopleer aanpas: "We know that early Christian baptismal theology presented serious problems to the Apostle. In 1 Thessalonians he does not mention baptism at all; in 1 Corinthians he has to struggle with unacceptable interpretations of baptism (1 Cor 1:13-17); in Romans he does accept the concept of 'baptism into Christ', but only after interpreting it in terms of his own concept of 'dying and rising with Christ.'…In Galatians, Paul refers to the doctrine of 'dying and rising with Christ' elsewhere, but he does so without reference to the baptismal rite. We ought not, therefore, to interpret baptism into these passages".

met Christus. Die doop word eerder as ‘n illustrasie van die gelowige se nuwe lewe in Christus. Tog vind ons hier ‘n verwysing na die wese van die doop, naamlik die doop as ‘n inlywing in die sterwe van Christus. Weereens kan ons nie hier van ‘n uitgebreide doopleer praat nie.

In Kolossense 2 vind ons amper ‘n samevoeging van wat Paulus in Galasiërs en Romeine aangaande die doop sê. Hier is ‘n verwysing na die doop as ‘n verbondsmiddel (:12) en die eenheid met Christus in sy dood (vers 12,13).

Ons vind dus, myns insiens, dat hier ‘n groeiproses was in die teologie van Paulus, met spesifieke verwysing na die doop.

In Handelinge vind ons nie ‘n uitgebreide doopleer nie. Lukas meld dat sekere historiese gebeurtenisse rondom die doop plaasgevind het. Die doop word in 2:38 en verder as deel van die antwoord genoem wat Petrus vir die Jode gee na aanleiding van ‘n vraag. Ons kan sekerlik gevolgtrekkings maak vanuit die historiese huisdope, maar dis gewaagd om direkte historiese paralelle te trek.

In Matteus vind ons dat die dissipelering as hoofopdrag van Jesus aan sy dissipels in vers 28:19 en verder voorkom. Tog is daar nie ‘n doopleer nie, maar wel die trinitariese doopformule wat vir die eerste en enigste keer in die Nuwe Testament voorkom. Hieruit kan ons aflei dat daar reeds ‘n groeiproses in die gedagtegang rondom die doop plaasgevind het.

In die volgende hoofstuk sal ons probeer bepaal of die proselietedoop enige invloed op die verstaan van die doop in die Nuwe Testament gehad het, hetsy by Paulus of enige van die ander outeurs.

In Hoofstuk 6 oor die ontwikkeling van die gedagte aangaande die doop by die kerkvaders voor die tyd van die Ryk van Konstantyn.

5 DIE PROSELIETEDOOP

5.1 Inleiding

Die proselietedoop kom telkens in bronne aangaande die doop voor. In die ondersoek na die doop is baie navorsers se belangstelling geprikkel oor hierdie dooppraktyk. Van die vrae wat na vore kom is natuurlik of die proselietedoop enige invloed op die Christelike doop gehad het, die proselietedoop die doop voorafgegaan het en of ons enige dogmatiese waarde vanuit die proselietdoop kan put.[482] 'n Mens sou byvoorbeeld kon bepeins of die praktyk van die proselietedoop direk in verband met die Christelike dooppraktyk gebring kan word. Sou 'n mens 'n paralel kon vind, byvoorbeeld aangaande die doop van kinders voor die koms van Christus en of onderdompeling of besprenkeling daaruit bewys kon word.

5.2 Die ontstaan van die proselietedoop

Die proselietedoop het sy ontstaan gehad gedurende die tydperk na Maleagi en voor die koms van Christus (De Ru 1968:141).[483, 484] Dit was grootliks weens die bekeringsywer wat in die Jodendom ontstaan het, om die ongelowige wêreld tot die Joodse geloof oor te haal (De Ru 1968:141).[485]

De Ru meen dan ook dat daar nie onder elke bekeerling 'n ewe groot entoesiasme vir die Joodse geloof sou wees nie. Daar is twee minimumvoorwaardes gestel vir 'n ware bekeerling, en dit is om 1) besny te word, en 2) om die wet van Moses te onderhou. Tog het baie van hierdie bekeerlinge met hulle eie tradisies en gebruike

---

482 "It is therefore of importance for the problem which concerns us to find out what happened to children and babies in proselyte baptism" (Jeremias 1960:24)

483 Barth (1972:192,193) meen dat die proselietedoop nie die enigste buite-christelike doop voor Christus was nie."As the question which men put to God is always also His answer to it; so also the human act of baptsm is enclosed by that action of God on behalf of men which it declares. If, then, baptism is what it signifies, why should we not choose it as our base of operations in the temporal and concrete world? What we have been saying throughout and wish to drive home here also, is supported by the fact that baptism, as a rite of initation, is no original creation of Christianity, but was taken over from 'Hellenism'. There is good reason for this. The Gospel of Christ was ot concerned with the inventing of new rites and dogmas and institutions. Everywhere it can be seen quite naïvely borrowing religious material aready in existence The Gospel of the unknown God does not enter into competition with known divinities, such as Mithras or Isis or Cybele, to whom the sphere of religious phenomena belongs".

484 Vgl. Jeremias (1960:24)

485 "Due to the strenuous missionary effort of the Jews, there were large numbers of proselytes both in Palestine and in the areas where the Jews lived in dispersion. Baptizing their families, parents and their children, infants and older, was therefore a common thing at the time of the public ministry of Christ. The Jews believed that the Gentiles were washed in baptism from the uncleanliness of paganism, and that they were born again and became new men, children of the Covenant, and members of God's people, servants of the only true God" (McLeon 1996:92).

die Wet oortree en hulle dus nie volkome tot die Jodendom gewend nie. Baie het hulle ook teen die besnydenis verset. Die minima is toe verlaag na 'n 1) verering van die ware God en 2) afwassing van sondes in 'n rivier (De Ru 1968:142).[486]

Hierdie mense is nog nie as Jode gereken nie, maar was as simpatiekgesindes rondom die sinagoges, die sogenaamde *Θεοσεγόμενοι*. Hierdie "Godsvresendes" is onderskei van die proseliete, wat geheel en al deur besnydenis en wetsonderhouding in die Jodendom opgeneem is. Tot by die verwoesting van die tempel in 70 n.C., word aan die proseliete nog twee voorwaardes gestel, naamlik die doop en 'n offer by die tempel.[487] Na die verwoesting van die tempel is die offer van bloot teoretiese belang en die klem verskuif grootliks na die doop, juis vanuit die groot waarde daarvan dat dit ook iets is waaraan die vroue kon voldoen (De Ru 1968:142).[488]

5.3 Die wese van die proselietedoop

De Ru vra dan die kernvraag aangaande die proselietedoop:

> De eerste vraag, die wel gesteld moet worden is deze: waarom moeten heidenen bij hun overgang naar het jodendom, behalve de besnijdenis, ook nog een doop ondergaan? En daaraan moeten dan terstond nog twee andere vragen verbonden worden, die met de eerste nauste samehangen: wanneer is de proselietendoop in het jodendom vast gebruik worden en mogen wij en deze doop de voorganger zien van de christelijke doop?
>
> (De Ru 1968:143)

Hierdie vraag is uiters relevant. Is die proselietedoop die voorganger van die Christelike doop?[489] Indien dit wel so is, kan ons die tradisionele manier waarop dit beoefen is, van belang maak in die doop? 'n Verdere vraag wat gevra moet word is

---

486 Dit is, myns insiens, treffend dat die besnydenis as minimumvoorwaarde reeds in hierdie tydperk deur die doop vervang is.

487 Vgl. Jeremias (1960:24).

488 Jeremias (1960:25) meen dat die proselietedoop eensklaps in 70 n.C. afgeskaf is, met die vernietiging van die tempel en die gepaardgaande tempeldiens. 'n Mens wonder onwillekeurig oor die oorvleueling van die jaartal, siende dat die Matteus-evangelie moontlik so vroeg as 70 n.C geskryf kon wees.

489 Nie almal is dit eens dat die proselietedoop regtig bestaan het nie: "Since I wrote the preceeding chapters, I have met with a quotation; for I will not conceal anything that has occurred to me in reading, relative to this custom of dipping Jewish proselytes; I say, I have met with a quotation by Maimonides, out of a book called Siphri, an ancient commentary on Numbers and Deuternomy, which has these words: 'As the Israelites did not enter into covenant but by three things, by circumcision, dipping, and acceptation of sacrifice; so neither proselytes likewise'. Now this is the book of Siphri, from whence this passage is taken, as may seem, which is a book of uncertain author and age; and is allowed to be written after the Misnah" (Ferguson 1987:2)

uiteraard wat die doel daarvan was. Is dit 'n bekeringsdaad of is dit gesien as 'n insluitingsimboliek in die verbond in? Kümmel (1973:131) meen dat die proselietedoop inderdaad 'n voorganger vir die Christelike doop is.[490,491]

Wanneer is daar begin met die proselietedoop? Hierdie vraag is volgens De Ru baie moeilik te beantwoord, aangesien nie Josefus, Filo, of die Joodse apokrifia daarvan melding maak nie (De Ru 1968:143). Hy meld dat daar selfs diegene is wat die proselietedoop as 'n Joodse teenfunksie vir die Christelike doop beoefen het. Indien dit waar sou wees, het die proselietedoop dus geen invloed kon gehad het op die Christelike doop nie. Hy meen dan egter dat hierdie siening nie waar kon wees nie:

> Bij nader onderzoek blijkt deze hipothese echter onhoudbaar. Het gebruik van het woord βαπτίσμα en aanverwante uitdrukkingen ter aanduiding van de doop van Johannes, zonder enige poging de betekenis van deze woorden nader te verklaren, is alleen begrijpelijk als een gelijksoortige ritus algemeen bekend was. Bovendien – en dat achten wij doorslaggevend – is het volstrekt ondenkbaar, gezien de felle tegenstelling tussen jodendom en christelijke gemeente in de eerste eeuw, dat de joden een zo karakteristieke en belangrijke handeling als de doop zonder meer van de christenen zouden hebben overgenomen.
>
> (De Ru 1968:144)

490 Ridderbos (1966:461) meen dat die proselietedoop inderdaad 'n voorganger van die christelike doop is: "Men heeft kunnen vasstellen, dat de begrippen "onrein" en "heilig" ook gebruikt werden voor de kinderen van proselieten vòòr en na de overgang der ouders tot het Jodendom. De eersten werden als "onrein" gedoopt (met de ouders), de laatstenals "in heiligheid" geboren, niet. Uit de aansluiting bij dit spraakgebruik heeft men dan wel willen afleiden, dat ook in de allereerste christelike kerk alleen bij de overgang van de ouders de kinderen werden gedoopt, de later geboren kinderen niet meer".

491 Ridderbos (1966 :461) sien dit vanuit 'n ander hoek. Is daar noodwendig 'n verskil tussen die gedoopte proseliete-kinders en die kinders gebore uit 'n Christelike huis? "Doch de vraag komt dan op, hoe het met deze later geboren kinderen ging. Behoefden zij in het gehèèl niet meer gedoopt te worden? Dit is, gezien de betekenis, die Paulus aan de doop als heilsmiddel toekent, nauwelijks denkbaar. Maar indien zij pas later, na afgelegde geloofs-belijdenis, gedoopt werden, zouden deze kinderen in de tijd tussen hun geboorte en doop (als volwassenen) ten achter gesteld zijn bij de vòòr-christelijke kinderen, hetgeen ook zeer onaannemelijk is. Hoewel dus, 'onrein' en 'heilig' bij het vòòr-christelijke spraakgebruik aansluit, zal men uit de vòòr-christelijke doop-praktijk (van de proselieten) moeilijk consequenties kunnen trekken".

5.4 Is die proselietedoop 'n voorganger van die Christelike doop?

Mc Leon meen dat die doop van Johannes 'n uitvloeisel van die proselietedoop was en nie andersom nie:[492,493]

> When John the baptist called the Jews, too, to repent and be baptized, it must have seemed to them that they were placed on the same level as the Gentiles, and it was this that aroused the inquiry and the critisism of the Sanhedrin, which sent messengers to John and ask him why he baptized.
>
> (Mc Leon 1996:122)

Dit is treffend dat die gebruik van die proselietedoop nog lank na die koms van Christus voortgeduur het. De Ru haal aan uit die geskil tussen twee Rabbi's aangaande die mees waardevolle getuienis van 'n proseliet, naamlik hetsy die doop of die besnydenis.[494] Rabbi Eliëzer meen dat die besnydenis 'n teken van ware bekering tot die Jodendom is, terwyl Joshua meen die doop is die meer waardevolle gebruik.[495] Hierdie gesprek sou dan rondom 90 n.C. plaasgevind het (De Ru 1968:146).

Hy meen egter dat die proselietedoop heelwat vroeër sy beslag gekry het: "De proselietendoop vind dus zijn oorsprong stellig in de voorchristelijke periode" (De Ru 1968:148).[496]

Hy wys daarop dat Joachim Jeremias op 'n teks afgekom het waarin 'n Joodse geleerde daarop wys dat die (proseliete)doop huwelike met heidense vroue aan die hand werk en daarom afgewys moet word. Hierdie geleerde wys dan ook daarop dat hierdie doop nêrens in die Ou Testament voorkom nie. Jeremias meen dat hierdie teks ongeveer een honderd jaar voor Christus geskryf kon wees en daarom is die proselietedoop reeds in bedryf voor 100 v.C. (De Ru 1968:148).[497]

De Ru (1968:149) noem hierdie dooppraktyk 'n "oorgangsritueel".[498] Hy meen ook

---

492 "Anyone who makes a close examination of the proselyte baptism is astonished by the multiplicity of contacts with primitive Christian baptism" (Jeremias 1960:29).

493 Vgl. Kittel (1964:533).

494 Vgl. Kittel (1964:534).

495 Vgl. Kittel (1964:534).

496 Billerbeck meen ook dat daar reeds voor die koms van Christus 'n baie sterk gevestigde doopgebruik onder die Jode was: "Man darf deren Anfänge mit Sicherheit in die vorchristeliche Zeit verlegen" (1960:304).

497 Hierdie teks lui: "καθάριζοντες ἁυτας καθάρισμῳ παράνομῷ" (De Ru 1968:148).

498 Vgl. Kittel (1964:537).

verder dat die moontlikheid dat die Jode die Christendom met soveel afsku bejeen het, juis die oorsaak is dat hulle hierdie doop laat vaar het en nie met die gebruik voortgegaan het nie. Juis hierom, meen hy, is daar geen melding daarvan by Filo en Josefus nie.

Hy meen verder ook dat daar in die doopprаktyk van die vroeë christelike kerk vier bepalende ooreenkomste was tussen die proselietedoop en die doop van die kerk.[499] *Die gangbare terminologie.[500]

> De oudchristelijke doopterminologie verraad al terstond haar herkomst uit de joodse sfeer. Het werkwoord βαπτίζειν en zijn afleidingen wordt in het hellenisme nergens in sacraal-technische, sacramentele zin gebruikt. Het stamt uit het joods-griekse taaleigen. Typish joodse doopterminologie is ook de uitdrukking ἐις τὸ ὀνομα.
>
> (De Ru 1968:149)

*Die onderwys met die oog op die doop. Hierdie onderrig is oor 'n bewese tydperk aan die voornemende proseliet voorgehou. Die "doopkategismus" ('n woord van Rabbi D.Daube) het bestaan uit vyf dele:

1) 'n ondersoek na die motiewe vir die oorgang na die Joodse geloof;
2) 'n onderrig in die wet;
3) die plig om lief te hê;
4) die straf;
5) die loon in die toekoms (De Ru 1968:150). Hy meen dat die eerste christen-kerke dan op hierdie dooponderrig voortgebou het.

499 Beasley-Murray (1979) meen dat die proselietedoop geen betrekking op die christelike doop het nie: "Allowing for all positive relationships between the Jewish and Christian rites, is it not plain that the New Testament presents us with a different understanding of baptism from that met with in proselyte baptism? And does not this sense of a new thing coming into the wordl lie at the heart of the Great Commission of the Risen Lord? Christian baptism was a newer, more radically different sacrament from its predecessor than Wall or any of his school ever dreamed" (Beasley-Murray 1979:333,334).

500 Vgl. Jeremias (1960:34).

> Nu hadden de christenen aanvankelijk geen behoefte aan een iegen dooponderrricht, omdat de joden, die in de vroegste periode tot de gemeente toetraden, voorlopig in synagogeverband bleven en zich alleen door de belijdenis van Jezus van Nazareth als de messias van hun geloofsgenoten onderscheiden. Zodra echter het christendom zijn intrede deed op nie-joods terrein – en dat gebeurde al heel spoedig – deed zich de behoefte aan een eigen dooponderricht in steeds sterkere mate voelen.
>
> (De Ru 1968:151)

*Die doopprosedure. Die prosedure stem ook heelwat ooreen met die proselietedoop se manier van doen.

> Een duidelijke overeenkomst tussen oudchristelijke doop en proselietendoop treed ook aan de dag bij de uitwendige vorm van de ritus zelf... Ze werd, zoals wij zagen korter of langer tijd na de besnijdenis in het bijzijn van twee of drie getuigen voltrokken. Terwijl de onderste helft van het lichaam van de dopeling al onder water was, werden hem enkele geboden voorgelezen. Als hij ook dàn bij zijn besluit volhardde, liet men hem geheel en al in het water onderduiken. Kwam hij vervolgens uit het water weer omhoog, dan gold hij ein elk opzicht als een Israëliet.
>
> In de eerste plaats vinden wij hier dus, evenals in de oudste christelijke gemeente, de volledige onderdompeling. Voorts is er de voorkeur voor stromend water, alhoewel dit niet een vereiste was. Verder werd er zowel bij de joden als bij de christendom in vele gevallen een schuldbelijdenis uitgesproken... uit dit alles blijk wel, dat er ook ten aanzien van de doopplechtigheid zelf een sterk mate van continuïteit tussen joodse proselietendoop en christelijke doop bestond. De oudste gemeente volgde hier in grote trekken de lijn, waarin het jodendom haar met de proselietendoop was voorgegaan.
>
> (De Ru 1968:151,152)

*Die eksegese van die beelde (De Ru 1968:149). De Ru (1968:152,153) meen ook dat wat inhoud betref, die proselietedoop die doop voorafgegaan het.

> Maar niet alleen naar de uiterlijke vorm, ook naar de inhoud en de diepere zin van de doop kon de oudste christelijke gemeente aanknopingspunten vinden bij de joodse doopritus. Dat kan ons duidelijk worden als wij nog een ogenblik aandacht schenken aan de in de joods literatuur gebruikte beeldspraak en exegese met betrekking tot de doopceremonie... En het lijkt niet onwaarschijnlijk, dat – gezien de pericoop 1 Cor. 10, 1-2 – deze voor de fundering van de proselietendoop zo belangrijke argumentatie reeds aan Paulus, de

> leerling van de Hilleliet Gamaliël, bekend was. De apostel paste haar nu toe op die christelijke doop: Zagen de joden in de doop van de woestijngeneratie het voorbeeld van de proselietendoop, Paulus zag er de voorafschaduwing van de christelijke doop in.
>
> (De Ru 1968:152,153)

Hy meen ook dat die bekeringsleer van die Jode met dìe van die Christendom ooreenstem, veral gesien vanuit die ooreenkoms tussen die proselietedoop en die Christelike doop.

> De beslissende overgang van de heidendom tot jodendom werd nl. dikwijls als volgt onder woorden gebracht: de proseliet lijkt bij zijn toetreden tot het jodendom op een pas geboren kind. Deze vergelijking had oorspronkelijk louter religieuze betekenis en bedoelde te zeggen, dat de overgang tot de jodendom het begin van een totaal nieuw leven, een nieuwe schepping ten gevolge had. De proselietendoop is naar zijn wezen dus een overgangsritus, die werd voltrokken aan hen, die uit het heidendom zich bekeerden tot de joodse religie. Het moment van het binnentreden in de joodse gemeenschap viel...samen met het ogenblik, waarop die dopeling uit het water opstijgt. De bekeerling gaf door zijn doop aan ierdereen te kennen, dat hij de oude leven verliet en een nieuw leven begon.[501]
>
> (De Ru 1968:153)

Hierdie doop dui ook op die christelike siening van die weergeboorte:

> Behoren tot het heidendom staat gelijk met in het graf liggen. De heiden, die zich bekeert, is als iemand, die uit het graf is opgestaan, zijn overgang betekent dus vernieuwing, nieuwe geboorte, nieuwe schepping, " a passage from death to life". Daarom komt men in dit verband ook namen tegen als Njptjjs = Neophutos, de nieuw geborene.
>
> (De Ru 1968:154)

Hierby kom ook dan nog die gebruik om kinders te doop. Die proselietedoop is dus nie beperk tot die grootmense nie, en daarom net tot diegene wat 'n wilsbesluit kon neem nie.

> Uit al deze gegevens kunnen wij de gevolgtrekking maken, dat de oudste rabbijnse bronnen van de doop van kinderen als van een volkomen vanzelfsprkende zaak uitgaan. Ze leren ons op talloze plaatsen, dat de kinderen, ook de jongste, samen met hun ouders in

501 Hierdie opstanding uit die doopwater in 'n nuwe lewe strook met Rom. 6:4 en Kol 2:13.

> de joodse gemeente werden opgenomen. Nergens wordt ons verteld van een geval – dat trouwens voor de gedachtenwereld van die tijd nauwlijks voorstelbaar is – dat bij overgang van een ouderpaar de minderjarige kinderen diet gedoopt werden en dus onrein, heidenenn bleven... Voor de meisjes was de overgangsritus de doop, bij de jongens ging daaraan de besnijdenis vooraf, die zoals wij eerder zagen, soms al op de dag van de geboorte moest plaats vinden.
>
> (De Ru 1968:158)

Ek meen dat ons hier met 'n baie belangrike feit te doen het. Indien De Ru korrek is en die proselietedoop die voorloper of selfs soos hy dit stel die "overgangsritus" is tussen die besnydenis en die christelike doop, moet ons noodwendig daaruit aflei dat die proselietedoop sekere elemente bevat het wat in die doop betekenis moet hê. Verder moet ons dan sekerlik bepaal of die proselietedoop 'n "diepere" betekenis sou hê, en of hierdie betekenis deel van die christelike doop sou uitmaak. Kan ons dus sê dat die proselietedoop het die kinders ingeluit, kan ons 'n paralel na die christelike doop trek en sê hieruit kan ons aanneem dat kinders ook vandag gedoop moet word? [502] Aan die ander kant, indien die proselietedoop geloof en bekering veronderstel het, moet dit ook tans die voorwaardes vir die doop wees? Ek meen dat hierdie paralelle nie so maklik aan te wys is nie, alhoewel dit 'n groot versoeking is om te doen.

Die groot vraag wat ontstaan is aangaande die doop van Johannes. Wanneer hy begin om te doop (Mt. 3:5; Mk. 1:4; Luk. 3:7; Joh. 1:28), doen hy nie vooraf doopkategese nie, hy verduidelik nie die voorwaardes vir die doop, of die betekenis daarvan nie. Dit lyk of dit 'n direkte voortvloei is vanuit die oproep tot bekering, maar dit gebeur nie in al die gevalle nie. So vertrou hy byvoorbeeld nie die Fariseërs en die Sadduseërs nie: "Julle slange, wie het julle wysgemaak dat julle die dreigende oordeel kan ontvlug? Dra liewer vrugte wat bewys dat julle bekeer is" (Matt 1:7,8). Hieruit moet ons noodwendig aflei dat Johannes nie aanvaar het al die mense het hulle bekeer nie. Die doop van Jesus kon ook nie die gevolg van sy bekering wees nie, aangesien Hy nie 'n sondaar was nie.

Tog het die dopelinge sonder navraag oor die teologiese fundering daarvan hulle laat doop deur Johannes. Die uiteindelike gevolgtrekking moet noodwendig wees dat hulle iets geweet het oor die doop, wat nie in die voorafgenoemde tekse vermeld word nie. Wat het hulle geweet? En die groot vraag sou immers wees: het die proselietedoop en die kennis daarvan vir hulle na Johannes laat stroom om gedoop te word? Ook wanneer die dissipels van Jesus doop, is daar nie 'n verduideliking oor die doop wat die handeling voorafgaan nie (Joh 3:26; 4:2). Het hulle om dieselfde redes vir hulle deur Jesus se dissipels laat doop? 'n Mens moet uiteraard in ag neem dat die Johannes-evangelie baie lank na die sinoptiese evangelies geskryf is. Is Johannes se teologie beïnvloed deur die teologie van Paulus, en/of die ander evangeliste?[503]

---

502 "It must be assumed that in the question of infant baptism also the Christian baptismal ritual corresponded to that of proselyte baptis, i.e. that with the admission of Gentiles to Christianity children of every age, including infants, were baptized also" (Jeremias 1960:39).

De Ru meen dis feitlik waar dat die kinders van heidene saam met hulle ouers as proseliete gedoop is. Na hierdie hele handeling, waar heidene "ver-Joods" word, is die nuwe geslag, wat dan uit die genaturaliseerde heidene bestaan, nie weer gedoop nie.

> Zij werden tegelijk met de ouders gedoopt. Dit gold echter niet voor de kinderen, die geboren werden nà de overgang van de ouders tot die joodse gemeenschap. Wij weten nl. dat het proselietenrecht, althans in het latere jodendom, een duidelijk onderscheid maakte tussen kinderen, die "niet in heiligheid" - dat is voor die overgang van de ouders tot de jodendom – ontvangene en geboren waren en kinderen, die "in heiligheid" geboren, zij stonden met de joden op èèn lijn.[504]
>
> (De Ru 1968:159)

De Ru (1968:165) meen dat in die lig van 1 Kor. 7:12-16 daar onderskeid getref moet word tussen die gesin waar slegs een ouer gelowig geword het, en die ander moontlikheid, waar beide hulle tot Christus bekeer. Waar slegs een ouer tot bekering kom (vanuit die heidendom en nie Jodendom nie), mag die kinders gedoop word. Hierdie "heiliging" van die gesin waar slegs een ouer gelowig word, beteken nie dat die hele gesin gered word nie, maar is bloot 'n toegewing dat die kinders gedoop mag word. In hierdie gedagtegang meen hy dan juis ons moet aanvaar dat die funksie van die proselietedoop 'n inlywing in die kerk was, en dat hierdie gebruik deur die Christene oorgeneem is.

---

503 "...zoekt Hij wel *aansluiting* bij gangbare gebruike uit die tijd. De Here geeft echter aan dat bekende gebruik wel een nieuwe betekenis! De Here sluit Zich bij de instelling van de doop aan bij een bekend gebruik. Johannes doopte ook al. En de proselietendoop was een bekend fenomeen. Maar, de Here gaat er wel een nieuwe inhoud aan geven. Daarmee komen we op het verschil tussen de doop van Johannes en de doop van Christus" (Van Zuijlekom 1989:21-22).

504 "The rabbis explained: 'if the profitableness of a thing is doubtful, it should not be done to a person who is not conscious of it. But it is permissable to do what is beneficial to a person who does not understand its value; and without his knowledge a person should not be harmed'. Since baptism and acceptance into the covenant of God was beneficial, and leaving a child without it harmful, the rabbis declared infants had to be baptized" (MacLeon 1996:132).

> Naast deze door Jeremias aangevoerde argumenta e silentio is er nog een gewichtiger argument. Men mag nl. niet uit het oog verliezen, dat de christelijke doop naast de reinigende functie van de proselietendoop (bad der reiniging) ook die van de besnijdenis heeft overgenomen als de ritus ter inlijving in de Gemeente van Christus.[505]

(De Ru 1968:165,166)

MacLeon meen dat die gebruik om aan die kinders die proselietedoop te bedien juis een van die redes is dat die gebruik deur die christelike kerk toegepas is.

> Now we have the necessary background for a proper understanding of the situation in which Christian baptism was instituted and first practiced. Families were taken into the covenant of God as units, parents with their infants and other children. Christ knew well the missionary practices of the Jews, and he critisized the Pharisees and scribes for making of their converts children of hell like themselves, but he never criticized the baptism of infants. If he or the apostles had not approved it they certainly would have warned of it. Christ spoke of practically all the other errors and wrong practices of the Pharisees, but he never said a word about infant baptism. That cannot be merely accidental.

(MacLeon 1996:133)

Bavinck bring die doop in Hand 2:38 in verband met die proselietedoop:

> Deze woorden van Petrus lieten nie na een grote ontroering te wekken. Al die mensen die daar stonden, hadeen al zo vaak in het Oude Testament gelezen. Maar nu begrepen zij dat Oude Testament. Nu werden hun al die moeilijke teksten op een maal duidelijk. Met grote aandrang vroegen ze aan Petrus en de andere apostelen: “Mannen, wat moeten we doen?” En Petrus sprak rustig en zeker: “Bekeert u allen en laat u dopen in de Naam van Jezus Christus tot vergeving van uw zonden, en ook gij zult de gave des Heilige Geestes ontvangen! Want de beloften van God gelden voor u allen, Joden zovel as proselieten.

(Bavinck 1965:512)

505 “In an environment wherein circumcision was so frimly rooted, there was no possibility for baptism to be regarded as its fulfillment, or for the two rites to be viewed as possesing the same meaning. Nor was there any possibility for baptism to be regarded as its fulfillment, or for the two rites to be viewed as possessing the same meaning. Nor was there any possiblity of these Christians regarding circumsicion as denoting the ‘circumcision of the heart’, for in that case what need was there for baptism?” (Beasley-Murray 1979:340)

De Ru konkludeer dat die doop nie net in die plek van die besnydenis gekom het nie, maar dat ons dit moet sien vanuit die proselietedoop:

> Zonder om te vervallen in een al te rechtlijnige toepassing van die praktijk bij de proselietendoop is het nl. Toch mogelijk om de christelijke doop als overgangsritus in de lijn van de proselietendoop te zien en tegelijk rekening te houden met het feit, dat die doop tevens in de plaats gekomen is van de besnijdenis als het teken des Verbonds, als het zegel op het belofte, als inlijving in het Lichaam van Christus, als het "besnijdenis van Christus". Juist vanuit die besnijdenis en vanuit het Verbond gedacht lijkt het ons alleszins natuurlijk, dat ook de kinderen uit christelijke ouders van meetaf werden gedoopt, ook al werd de proselietendoop dan niet – om begrijpelike redenen – op de nà de overgang van de heidense ouders tot het jodendom geboren kinders toegepast. Het is toch immers wel nauwlijks denkbaar dat er, - juist in de eerste christengemeenten, in de gezinnen waar men de spoedige parousie des Heren verwachte – een leeftijdsgrens zou geweest zijn ten aanzien van het teken der inlijving in het Lichaam van Christus, het zegel der vergeving van zonden en het deelhebben aan de Heilige Geest... Het feit, dat de besnijdenis werd toegepast op de kinderen, die binnen het Verbond geboren waren, zal zeker voor de eerste christenen aanleiding geweest zijn ook hun kinderen aan de doop te onderwerpen.
>
> (De Ru 1968:168,169)

5.5 Konklusie

De Ru (1968) meen dat die proselietedoop onteenseglik 'n voorganger van die Christelike doop is.[506] Hy meen ook verder dat ons vanuit hierdie doop 'n paralel kan trek na die verbondsoop of die suigelingsdoop.

Ek meen dat 'n mens versigtig moet wees om dit summier te doen. Tog kom die vraag onwillekeurig op dat die mense in die tyd van Johannes die Doper hulle deur hom laat doop het sonder om aangaande die betekenis van die doop navraag te doen. Hy het dus op 'n bestaande kennis gekapitaliseer met die doop. Ek meen ook dat die getuienis aangaande die proselietedoop te min is om die totale omvang daarvan te verstaan. Indien die proselietedoop die christelike doop voorgegaan het, moet ons egter in gedagte hou dat die gebruik deur Johannes en deur Jesus se eie dissipels voortgesit is, alhoewel met nuwe betekenis en simboliek. Uiteraard het dit by die Jode in die proselietedoop gegaan oor die inlywing van 'n heiden in die geloof, godsdiens, maar ook in die verbond, alhoewel 'n mens huiwerig is om hierdie sake te skei. Dit het dus 'n verbondsteken geword, maar ook 'n teken van afwassing, van reiniging.

506 Hiermee verskil Serfontein (2005:141).

6 DIE DOOPPRAKTYK IN DIE VROEë KERK (GEDURENDE DIE TYDPERK VOOR KONSTANTYN)

6.1 Inleiding

Hierdie tydperk staan ook dikwels as die Patristiek bekend, alhoewel die datum dan uitgebrei word na 700 n. C. Ek wil in hierdie gedeelte my beperk tot die tydperk voor die Ryk van Konstantyn, omdat die teologie van Augustinus en andere, wat hierna gevolg het, 'n baie meer uitgebreide leer was.[507] Ek meen ook dat met die ontstaan van die Ryk van Konstantyn die invloed van die georganiseerde kerk die spontaniteit van die teologie beïnvloed het.[508]

Die ryk van Konstantyn het tot stand gekom in 324 n.C. Voor hierdie datum het die doop reeds 'n besondere plek in die kerk beklee.[509] Daar is op besondere manier ook met die doophandeling omgegaan.[510] Stander en Louw (2004:15) merk tereg op dat die eerste kerke se doopsiening betrekking het op die huidige siening van die doop, welke siening 'n teoloog ook mag huldig. Daarom is dit belangrik om die eerste kerke se doopprаktyke na te vors.[511]

Stander en Louw meen dat daar heelwat moderne akademici is wat met verkeerde aannames en selfs blatante waninterpretasie die werk van die vroeë kerkvaders interpreteer.[512] Dit sluit Barnard, Oetting en Engelbrecht in (Stander en Louw

507 "By the end of the first century, Christianity appears to have become established throughout the eastern Mediterranean world, and even to have gained a significant presence in the city of Rome, the capital of the Roman Empire. As the church in Rome became increasingly powerful, tensions began to develop between the Christian leadership in Rome and at Constantinople" (MCGrath 2007:5).

508 Vgl. McGrath (2007:6).

509 The term "early church" has become conventionalized and is used as such in this book. However, the reader is advised to bear in mind that in reality there was no unified church during the first centuries but numerous Christian congregations, and often regional groupings. The term "early church" should be understood as a cover term for all the Christian communities (Stander en Louw 2004:15).

510 "Protestants in general have freely conceded that the doctrine and practice of the Church in regard to the sacraments was at an early period, covering say the first tree centuries, considerably corrupted, particularly as realting to erroneous and exaggerated notions of the virtue and the efficacy of the sacramental elements. This had a far-reaching and detrimental effect on the purity of the doctrine and practice of the Church. These erroneous views of the sacraments rebounded on the Church's avowal of the fundemantal doctrines of the Gospel, as the sign was largely substituted, by outward observances, for the things signified. Thus was introduced a belief in some inherent pwer or efficacy of the ordinances themselves, irrespective of the faith and character of the recipient" (Kirkby 1988:14).

511 "L. Gregory Jones strongly pleads for a re-evaluation of the baptismal practices in the early church. He proceeds to give an insightful description of the implications of these baptismal practices for a life of dignity. These ancient texts and pracices offer a comprehensive theological focus for human life" (Koopman 2005:452).

2004:20-23).[513] Hierteenoor poog hulle om 'n objektiewe studie daaroor aan te bied (Stander en Louw 2004:30).[514]

6.2 Die Apostoliese Vaders

Die "Apostoliese Vaders" is 'n term wat deur J.B. Cotelier ingestel is in 1672.[515] Die onderskeie skrywers wat hieronder gegroepeer word is: Papias van Hierapolis, Ignatius van Antiogië, Clemens van Rome, Polikarpus van Smirna, Barnabas, en die skywers van "Die Brief aan Diognetus", "Die Herder van Hermas", en die "Didache". Alhoewel hierdie briewe nie homogeen is nie, word hul vroeë datering as rede aangevoer vir hulle samevoeging (Stander en Louw 2004:31).[516]

---

512 Richardson (1974:358) meen tog dat die moderne navorsing toon dat die vroeë kerk wel die suigelingdoop gepraktiseer het: "Recent NT scholarship has emphasized the organic connection that exists between worship and the practice in the earliest Christian communities…The records, that is to say, arise out of the inner life and faith of the apostolic Church. I the light of recent NT scholarship there can be no reasonable doubt that the practice of baptizing in infancy the children of Christian parents goes back to the days of the apostles themselves. Furthermore, in the light of our present understanding of the theology of the apostolic Church it would seem that the practice of such infant baptism is a natural and indeed inevitable expression of the faith of the church of NT days".

513 "What has been said above about infant baptism on the admission of Jewish and gentile parents to Christianity does not allow us to make any inference about the baptism of children born to Christian parents. Indeed, if we do not carefully distinguish between these two questions we shall make it impossible for ourselves to get a clear historical view of the earliest times" (Jeremias 1960:43).

514 Beasley-Murray (1979:340) meen dat die vraag nie so maklik beantwoordbaar is nie. Daar was aanvanklik nie eens uitsluitsel aangaande die doop en die besnydenis nie. "What then is the relation between baptism and circumcision? No unequivocal answer to this question is given in the New Testament. It is clear that attitudes to it must have differed in the primitive church. In the Palestinian Church the two rites must have been regarded as having quite sperate functions, for Jewish Christians continued to circumcize their children, as part of their loyal observation of the Law, and they also baptized converts"

515 Mc Grath deel die christelike invloedsfeer in drie hoofgedeeltes in:

1. Alexandrië, waar die ivloed van Plato steeds gegeld het en daarom 'n Platoniese invloed op die teologie sou hê;
2. Antiogië, en die omliggende gedeeltes van Kappodosië. Van Paulus se sendingreise het hom hierdeur geneem. Hierdie stad is baie belangrik in die Handelinge-boek. Antiogië het 'n belangrike teologiese inslag gehad. Die sogenaamde *Kappodosiese Vaders* het uit hierdie omgewing gekom.
3. Die Westelike Noord-Afrika. Alhoewel hierdie deel onder die Romeinse invloedsfeer was, is dit belangrik vir die skrywers wat daaruit kom, naamlik Tertullianus, Siprianus van Kartage en, later, Augustinus (2007:6,7).

516 "Of course, from the point of view of this book and of others who accept that scripture is to be supplemented by the tradition of the Church, the almost universal practice of infant bapstism in the Chrurch throughout its history is an entirely sufficient and satisfactory warrant and authority" (Macquarry 1977:463).

6.2.1 Didache.[517]

Stander en Louw (2004) meen dat hierdie een van die mees aangehaalde gedeeltes, maar ook een van die mees misverstaande is:

1. οὕτῳ βαπτίσατε, ταυτα παντα πρόει ποντε βαπτίσματε
εἶν το ονόμα πατρου και του υιου
και του ἁγιου πνευμάτο ἔν ὕδατι
ζωντί.
2. εάν δέ μη εχη ὕδῳρ ζῶν,
εἶ ἄλλο ὕδωρ βαπτίσμος εἶ ψυχρῳ ἔν
θερμῶ.
3. εάν δε ἀμφτερα μη ἔωχη, ἔκχουν
εἰ τῶν ἔφαλην
τρί ὕζῳρ εἰ ὄνομα πάτρο και
4. πρό δέ του
βαπτίσματο προνήστεν αὕτου βαπτίσῶν
καί
ὃ βαπτίσμος καί ἔι τίνε δυνάτι, κε
λένει δέ νεστέυσαι
τον βαπτίζομενον προ μία ἤδου.[518]

Stander en Louw (2004:33) meen hierdie aanhaling steun die bekeringsdoop.[519] Veral

517 Dunn (1993:137,138) meen dat, alhoewel Marcion nie 'n positiewe deelname aan goeie teologiese diskussie bied nie en dat hy inderdaad erg gedwaal het, dit tog van belang is is dat hy vir Paulus as die enigste werklike apostel aanvaar het. Hierby kan gemeld word dat Marcion die Galate-brief as 'n hoogtepunt in die Bybelse literatuur beskou het.

518 "And concerning baptism, baptize, thus: Having first rehearsed all these things, baptize in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit, in running water. But if you do not have running water, baptize into other water; and if you cannot into cold, then in warm. But if you have neither, pour water three times on the head in the name of the Father and the Son and the Holy Spirit. But before the baptism let the baptizer fast, and the baptized, and any others who are able; but you must order the baptized to fast one or two days before. (*Didache 7)*" (Stander 2004:32).

519 Beasly-Murray (1979:94) meen dat die doop nie noodwendig 'n praktyk in die vroeë Christendom was nie: "These narratives show that baptism was not from the outset a necessary mark of the christian profession; therefore, concludes Weiss, we must infer that the author has antedated the situation when

die openbare belydenis (προλέγω) is hier van belang. Hierdie belydenis is deur die gedoopte in die openbaar in die vorm van 'n toespraak gemaak, waar hy sy geloof bely het. Ook die feit dat daar melding gemaak word van die gebruik om van die dopeling te verwag om eers vir twee dae te vas. Hierdie vastyd was meer as net 'n weerhouding van voedsel; dit was 'n tydperk van gebed en geestelike verheldering.

Wat die water betref, meen Stander en Louw (2004:34) dat die term: "Vloeiende water" (letterlik "lewende water") en "koue water" bewegende water beteken en "warm water" eerder stilstaande water beteken soos gevind in opgaarplekke, poele en in damme. Hierdie stil water het sy natuurlike temperatuur verloor.

Daar word nie 'n definitiewe voorkeur gemeld vir hetsy onderdompeling of besprenkeling nie. Indien daar nie voldoende water was nie, kon dit oor die dopeling uitgegiet word (Stander en Louw 2004:34).[520]

6.2.2 Barnabas

Barnabas het aan die einde van die eerste, moontlik aan die begin van die tweede eeu geskryf. Sy brief was daarop gemik om die kerk te oortuig dat hulle die Ou Testament, maar veral die Mosaïese wet allegories moet interpreteer. Hy sien die kruis byvoorbeeld in die uitgestrekte arms van Moses (Stander en Louw 2004 :35). Ook die doop is vir hulle in die Ou Testament aanwesig:

> 1. Let us further inquire whether he Lord took any care to foreshadow the water (of baptism) and the cross. Concerning the water, indeed, it is written in reference to the Israelites, that they should not receive that baptism which leads to the remission of sins, but should procure another for themselves. 2.The prophet therefore declares, 'Be astonished, O heaven, and let the earth tremble at this, because my people has committed two great evils: they have forsaken Me, the spring of life, and have hewn out for themselves broken cisterns. 3. Is my holy hill Zion a desolate rock? For you shall be as the fledglings of a bird, which fly away when the nest is removed.' 4. And again says the prophet, 'I will go before you and make level the mountains, and will break the brazen gates, and bruise in pieces the iron bars; and I will give you the secret, hidden, invisible treasures, and that they may know that I am the Lord God. 5. And 'He shall dwell in a lofty cave of the strong rock.' Furthermore, what says He in reference to the Son? 'His water is sure; you shall see the King in His glory, and your soul shall meditate on the fear of the Lord.' 6. And again He says in another prophet, 'The man who does these things shall be like the

---

he introduces baptism as early as the first pentecost."

520 Beasley-Murray (1979:96) meen die trinitariese doopformule kon heel moontlik 'n latere invoeging in die teks van die *Didache* wees. Miskien selfs so laat as die tweede eeu. Dis selfs moontlik dat dit onder die invloed van die Matteus-evangelie kon wees.

> tree, which is planted at the partings of the water, which shall yield its fruit in due season; and his leaf shall not fade, and all that he does shall prosper. 7. Not so are the ungodly, not so, but even as chaff, which the wind sweeps away from the face of the earth'... 8. Mark how He has described at once both the water and the cross. For He means this, Blessed are those who hoped on the cross, and descended into the water; for, says He, they shall receive their reward indue time: then, He declares, I will recompense them... 10. Further what says He? 'And there was a river flowing on the right, and from it arose beautiful trees; and whosoever shall eat ofthem shall live for ever.' 11. This means, that we should go down into the water full of sins and foulness, and we come up, bearing the fruit of fear in our hearts, and havin hope on Jesus in the Spirit..(*Barnabas 11).*
>
> (Stander en Louw 2004:36)

Stander en Louw (2004:37,38) meen dat in die eerste vers van hierdie gedeelte die doop aan die bekering en vergifnis van sondes gekoppel word en nie aan die verbond nie. In die daaropvolgende verse "bewys" hy dat die doop in die Ou Testament voorspel is (Stander en Louw 2004:37). Hy meen ook dat die term: "and descended into the water" beteken dat die mense afgegaan het die rivier binne, asook dat hulle nie afgedra is nie, soos in die geval met babas nie, maar as gevolg van hulle eie besluit ingeloop het.[521] Hierdie doop is ook 'n afwassing van sonde en nie 'n verbondsaangeleentheid nie.

6.2.3 Die Herder (Pastor) van Hermas

Hierdie boek is ongeveer 140-150 n.C. geskryf. Die outeur verwerp die aanvaarde siening dat daar na die doop nie weer vergifnis van sondes kan wees nie, maar sê inteendeel, dat sondes vergewe word deur bekering (Stander en Louw 2004:38). Stander en Louw (2004: 39,40) meen ook dat die outeur hier praat van 'n doop wat op bekering volg en deur middel van onderdompeling geskied. Die dopelinge is mense wat verantwoordelikheid kan aanvaar en daarom is dit onwaarkynlik dat dit babas kon wees.[522] Hulle meen ook dat dit mense moes wees wat vantevore gesondig het en dat geloof belangrik as voorwaarde was.[523]

Stander en Louw (2004:41) meen dat dit belangrik is om daarop te let dat die Herder 'n sekere teologie aangaande die doop stel. Hulle noem die doop 'n "seël" van die verkondiging van die woord en ook dat die dopelinge mense moes wees wat kon

---

521 Ek kan my makliker vereenselwig met Serfontein (2005:55) se verklaring dat die "afgaan in die water" nie die onderdompeling as sodanig onderskryf nie.

522 Finn (1992:34) meen dat die doop aan almal bedien is.

523 "Deze gedachte moet al vroeg ingang gevonden hebben. In het tweede eeuwse geschrift *Pastor Hermas* wordt de mogelijkheid van een eenmalige boete voor na de doop gepleegde zonden verkondigd. Dit wordt als een verruiming van de toen gangbare denkwijze gezien" (Van Eck 2005:78).

antwoord op die evangelieverkondiging. Verder is die doop 'n aflegging van die ou mens en die opstanding van die nuwe mens.[524] Hulle sou ook hiermee aandui dat die doop noodsaaklik vir verlossing is.[525]

6.3 Aristides van Athene

Aristides was een van die eerste apologete van die Christendom. Hy skryf moontlik tussen 117-138 n. C., hoewel Cross meen dat dit rondom 140 n.C. gedateer kan wees.

Jeremias haal uit Aristides aan en gebruik die woord: "om God te dank" aan om te verwys na die doop:

> And when a child has been born to one of them they thank God; and if he dies in infancy, they thank him exeedingly, because he (= infant) departed this life without sins. (Aristides *Apology* 15.11).
>
> And when it happens that one of them (the pagans) is converted, he is ashamed before the Christians of the works that he has done, and thanks God, saying, 'In ignorance I have done them'. And he purifies his heart, and his sins are forgiven him. (Aristides *Apology* 17.4).
>
> (Jeremias 1960:43)

Hieruit meen Jeremias (1960:44,45) dat die kinderdoop uit die bogenoemde aanhaling bewys kon word. Stander en Louw (2004:46) is nie hiervan oortuig nie en meen dat die term "om God te dank" verwys na die totale lewe van die Christen. Hy meen ook, aan die ander kant, dat Aland aannames maak wanneer hy sê dat kinders van die doop uitgesluit is. Volgens Stander en Louw is die werk van Aristides verwyder van enige dogmatiese uitsprake. Hulle probeer juis om in hierdie kwessies objektief te wees.

---

524 Hiermee sou Serfontein homself mee kon vereenselwig, aangesien hy glo dat die doop die manier is waarin 'n mens jou bekeer.

525 Van Eck (2005:78) meld dat die doop by die Pastor en sy geloofsgenote 'n eenmalige afwas van die sonde beklemtoon het. Hierna was daar 'n vorm van boetedoening indien die gedoopte weer sou sondig.

6.4 Justinus die Martelaar

Justinus soek na die waarheid in die Griekse filosofie, maar kom tot bekering na 'n ontmoeting met 'n ou man. Hy skryf twee werke, tussen 148 en 161 n.C. in 165 n.C. word hy onthoof as gevolg van sy geloof.[526]

Justinus word dikwels aangehaal as sou hy die kinderdoop voorgestaan het (Stander en Louw 2004:48). Tog meen Stander en Louw (2004:48) dat hy juis die bekeringsdoop gepropageer het.[527]

> In this passage Justin clearly spells out what the church of his time required from a person before he was accepted for baptism: Firstly the person had to believe in the truth of the Christian doctrine; secondly he had to undertake to live accordingly; thirdly the baptismal candidate had to undergo a period of devotion and fasting in which he had to request God to forgive all his past sins. Note the sequence of events: an *acceptance* of the biblical truth which leads to a *commitment* to live accordingly; this is followed by a period of *devotion* which eventuates in *baptism*. Since only mature persons could satisfy these preconditions, it undoubtedly excludes the possibility that infants were involved in these activities. This is confirmed by the rest of the quotation in which it is stated that after the baptismal ceremony, the candidates were taken back to the congregation.
>
> (Stander en Louw 2004:48)

Hulle meld ook dat die dopelinge na 'n plek geneem is "met water". Dit sou impliseer dat die dopelinge nie in 'n binnemuurse doopvont gedoop is nie, maar waar daar baie water was, dit wil sê hulle is onderdompel (Stander en Louw 2004:49).

Justinus sou ook nie die doop sien as 'n afwassing, dit wil sê 'n vergewing van sondes nie. 'n Mens se sondes moes inderdaad eers vergewe wees voordat jy gedoop kon word (Stander en Louw:49).

6.5 Irenaeus

Iranaeus het waarskynlik tussen 140 n.C en 200 n.C geleef. Hy is bekend as een van die belangrikste teoloë van die tweede eeu. Hy is veral bekend vir sy stryd teen die ketters *Against Heresies* (Stander en Louw 2004:51).

---

526 Jeremias (1960:64) sê dat die kinders onder dieselfde kam as ouers geskeer is gedurende die tyd van Justinus. Daaruit lei hy af dat, indien hulle saam met die ouers vervolg is, hulle ook saam met die ouers gedoop is as christene.

527 Hierteenoor sê Jeremias: "The men and women mentioned by Justin were consequently baptized 'as children' (ἐκ παίδῳν) in the time between AD 80 and 95" (1960:72).

Iranaeus trek te velde teen die Gnostici, veral oor die manier waarop hulle die doop wanverstaan en die miskenning van die ortodokse betekenis van die doop. Verskeie moderne teoloë haal hom aan as sou hy die kinderdoop voorstaan:[528]

> For He (Jesus) came to save all through means of Himself – all, I say, who through Him are born again to God – infants, and children, and boys, and youths, and old men. (Iranaeus *Against Heresies* 2,22,4).

(Stander en Louw 2004:53)

Stander en Louw (2004:55) meen dat Jeremias verkeerd is in sy aanname dat die frase "weergebore na God" na die doop verwys, omdat die weergeboorte en die doop dikwels in konteks gesien is. Hy sou veral daarop wys dat Jesus nie net meer as dertig jaar oud geword het nie, maar dat Hy inderdaad meer as negentig jaar geleef het op aarde. Dit was in stryd met die Marsioniste se siening dat Jesus net een jaar gegun was om te preek na sy doop. Die aangehaalde gedeelte handel oor die verlossingswerk van Christus en het niks met die doop te doen nie. Om hierdie gedeelte uit Iranaeus aan haal as sou dit die kinderdoop steun, is dan uiteraard vals.

6.6 Polikarpus

Hy is gebore rondom 80 n.C. Hy sterf 'n martelaarsdood in 167-8. Jeremias (1960:63) meen dat hy heel waarskynlik in die jaar 81 n.C. miskien 82 n.C. gedoop is. Dit lei hy af uit die feit dat Polikarpus skryf dat hy sê dat hy sewe en tagtig jaar lank 'n gelowige was.[529]

6.7 Klemens van Alexandrië

Klemens se ouers was van heidense afkoms. Hy is gebore ongeveer 150 n.C.

Kraft haal Klemens aan om die kinderdoop te regverdig:

528 Vgl. Jeremias (1960:73).

529 Nog 'n afleiding wat Jeremias (1960:63) maak aangaande die kinderdoop is uit 'n belydenis van Polikrates, die biskop van Efese. Polikrates skryf: "I, now, my brethren, have lived in the Lord (ἔχων ἐν κύριῳ) sixty-five years". Hieruit lei Jeremias af: "We may conclude that he was baptized as a child about AD 80".

> But men are not to wear the ring on the joint; for this is feminine; but to place it on the little finger at its root. For so the hand will be freest for work, in whatever we need it; and the signet will not very easily fall off, being guarded by the large knott at the joint. And let our seals be either a dove, or a fish, or a ship scudding before the wind, or a musical lyre, which Polycrates used, or a ship's anchor, which Seleucus got engraved as a device; and if there be one fishing, he will remember the apostle, and the children drawn out of the water. For we are not to delineate the faces of idols, we who are prohibited to cleave to them; nor a sword, nor a bow, following as we do, peace; nor drinking cups, being temperate. (*The Educator* III, 11 or 59).

(Kraft 2007:143)

Die gebruik van die woord "kinders" in die aanhaling het meegebring dat baie teoloë daarin gelees het dat dit na die kinderdoop sou verwys. Jeremias meen dat daar eerder verwys sou wees na "kinders in die geloof". Stander en Louw (2004:60-63) meen dan ook dat Klemens duidelik is in wie die doop mag ontvang, naamlik hulle wat van hulle sonde verlos is en daarvoor vergifnis gevra het. Dit sou inhou dat die doop aan volwassenes bedien is.[530]

6.8 Tertullianus

Tertullianus se ouers was heel moontlik heidense priesters. Gebore gedurende die middel van die tweede eeu het hy 'n goeie opvoeding en onderrig ontvang. Hy praktiseer heel moontlik as 'n regsgeleerde voordat hy in 197-98 n.C. tot die Christendom bekeer is.[531] Hy gebruik sy regsagtergrond om die Christendom te dien. Hy skryf heelwat boeke tussen 199 en 220 n.C. Sy onderrig aangaande die doop was in lyn met die van die ortodokse kerk (Stander en Louw 2004:63).

Hulle sê oor die doopppraktyk van die tyd:

530 Jeremias meen dat Polikrates, die biskop van Efese, die seun van christen-ouers, in ongeveer 125 n.C. as baba gedoop is (1960:63).

531 Vgl Jeremias (1960:64).

> To deal with this matter briefly, I shall begin with baptism. When we are going to enter the water, but a little before, in the presence of the congregation and under the hand of the president, we solemnly profess that we disown the devil, and his pomp, and his angels. Hereupon we are thrice immersed, making a somewhat ampler pledge than the Lord has appointed in the Gospel. Then, when we are taken up, we taste first of all a mixture of milk and honey, and from that day we refrain from the daily bath for a whole week. We take also, in congregations before daybreak, and from the hand of none but the presidents, the sacrament of the Eucharist, which the Lord both commanded to be eaten at meal-times, and he enjoined to be taken by all alike. (*The Chaplet* 3).
>
> (Stander en Louw 2004:64,65)

Tertullianus haal aan uit 'n grafsteen van 'n kindergraffie van Zosimus die volgende:[532]

Πίστος ἐκ πιστῶν Ζωσίμος ἐνθαδε κεῖμε ζησας ἔτεσιν Β` μη (νι) α` ἡμε ` (ραις) κὲ,

Stander en Louw (2004:67) meen dat die belydenis wat die doop voorafgaan maak dit hoogs onwaarskynlik dat dit kinders ingesluit het (Stander en Louw:65).[533] Hulle meen ook dat die verpligtinge wat op die dopelinge wag, na hulle doop, dit waarskynlik maak dat ons hier met volwassenes te doen het.[534] [535]

Hulle wys ook daarop dat Tertullianus meen dat die doop sondes wegwas.[536] Dit gaan gepaard met die onderdompeling en die eenvoud van die seremonie (Stander en Louw 2004:69,70).[537]
Tertullianus het ook gemeen dat die doop nie herhaal moet word nie, veral omdat dit

---

532 "Ek, Zosimus, 'n gelowige uit gelowiges, lê hier, gelewe twee jaar, een maand en vyf en twintig dae".

533 Stander en Louw (2004:65) meld dat dit interessant is dat beide Tertullianus en Origines meen dat tradisie voorkeur bo dogma moet verkry in die bewys van die doop.

534 Vgl. Dunn (1993:138).

535 Jeremias (1960:85) meen dat die rede wat Tertullianus aanvoer dat die doop van kinders uitgestel word, is juis vanweë die feit dat dit praktyk in die destydse kerk was, maar dat die doop van babas 'n te groot verantwoordelikheid op die peetouers geplaas het (:81). Hy wys ook daarop dat die sinode gehou te Kartage in 251 of 253 n.C. die kinderdoop as praktyk aanvaar het.

536 "In discussing whether sins committed subsequent to baptism may be forgiven, he calls baptism and penance "two planks" on which the sinner may be saved from shipwreck — language which he gave to the Church (*De penitentia*, xii)" (Bettenson 1967:79).

537 Hy het nie die doop net aan die geordende priesters oorgelaat nie, maar leke kon ook doop. "Thus where there is no bench of clergy you offer and baptize and are your own sole priest. For where there are three, there is a church, though they be laymen" (Bettenson 1963:71).

die sonde wegwas. Die dopeling is egter daarop gewys dat hy nie weer moet sondig nie, aangesien die doop nie herhaal kan word nie. Dit het daartoe aanleiding gegee dat die doop in baie gevalle tot baie laat uitgestel is. Tertullianus waarsku teen hierdie gebruik en roep die mense op om gou na hulle bekering hulle te laat doop (Stander en Louw 2004:71).[538]

6.9 Hippolitus

Hippolitus het vanaf ongeveer 170 tot 235 n.C. geleef.[539] Hy was in konflik met Callistus en het 'n wegbreek-kerk gevorm in Rome ongeveer 217 n.C. Sy belangrikste werk is die Apostoliese Tradisie wat in ongeveer 217 die lig gesien het. Die oorspronklike Griekse teks is grootliks verlore, maar die Latynse en ander vertalings het behoue gebly, alhoewel heelwat jonger as die oorspronlike werk. In hierdie werk, waarin baie regulasies en bepalinge vervat is, is daar ook sekere regulasies oor die doop (Stander en Louw 2004:73).

Hippolitus maak groot gewag van die voorafgaande kategismus (wat in baie gevalle selfs so lank as drie jaar geduur het.) Voorafgaande die seremonie moet die biskop en die dopelinge 'n uitdrywingsritueel ondergaan om seker te maak dat hulle gesuiwer is. Eers dan kan die doop plaasvind (Stander en Louw 2004:73).[540]

Aangaande die doop sê hulle onder andere:

> When there is scarcity, whether constant or occasional, then use whatever water you can find.
>
> When they have removed their clothing, then first baptize the little ones. Those who can speak for themselves, shall do so; if not, their parents or some other relative shall speak for them. Then baptize the men, and last of all the women after they have loosened their hair and have put aside their gold or silver ornaments that they were wearing.
>
> (Stander en Louw 2004:75)

Stander en Louw (2004:77) meen dat, alhoewel die gedeelte deur baie akademici aangehaal word al sou dit bewys dat babas gedoop is, hierdie aanhaling dit nie doen nie.[541] Hulle meen dat die feit dat as daar kinders was wat aan die hele seremonie

538 Jeremias (1960:71) meen egter dat Tertullianus wel die kinderdoop propageer. "Clearly Tertullian here does not only presuppose the practice of infant baptism, but he advocates it".

539 "Legend has it that he died of a broken heart because he was too proud to admit to falling in love" (Bettenson 1963:77).

540 Vgl. Bettenson (1967:74).

541 "From this indication of time we must infer that Hippolytus had in mind the great festival for the baptism of converts on Easter morning. The order of procedure was as follows: first the children were

kon deelneem, hulle reeds oud genoeg kon wees om te kon reageer op die vrae wat die biskop gevra het. "Such children were surely not babies". Hulle vra ook verder die vraag:[542]

> The question is not the fact that that they were children, but whether this group who could not speak for themselves were indeed babies. One should then also assume that they could not parttake in the whole ritual of baptism if they were indeed babies.
>
> (Stander en Louw 2004:77)

Ek meen dat hierdie gevolgtrekking van Stander en Louw baie geforseerd is. Miskien kon diegene wat nie vir hulleself kon praat nie, nie die intellektuele kapasiteit daartoe gehad het nie. Miskien was hulle te skaam of het nie die vraag of taal verstaan nie. Ek meen egter dat dit nie die geval was nie. Die blote feit dat daar 'n volgorde was, eers diegene wat nie vir hulleself kon praat nie, dan die mans en laastens die vroue, dui myns insiens daarop dat dit oor hele gesinne was wat gedoop is. Die gesinne het dan inderdaad eers (ek aanvaar na hulle bekering) kategese ondergaan en na die reinigingsritueel is die gesin gedoop. Dit is nie verkillend van die sogenaamde "huisdope" in Handelinge nie. Die vraag is dan uiteraard nie of daar kinders of babas in die huis was wat die doop ondergaan het nie, maar dat die verbondsouers tot bekering gekom het, en gedoop is en die hele huishouding is daaraan onderworpe. Dan dui dit uiteraard op 'n verbondshandeling.

Hulle meen ook dat hier in die Latynse vertaling 'n vers bygevoeg sou word, aangesien dit in die vierde eeu 'n gebruik was om die babas te doop (Stander en Louw 2004:78).

Jeremias meld dat Hippolitus die doop van kinders beskryf:

> Hippolytus graphically describes to us how in the Roman Church, long before his time, as early as the second century, at the festival of Easter, the families who were being admitted were baptized; first the children, including the infants, who could not yet speak, then the adult males and at last the females.
>
> (Jeremias 1960:41)

---

baptized, including the smallest children who could not yet speak (i.e. answer the baptismal questions), for which reason their parents or a relaitve answered for them" (Jeremias 1960:74,75).

542 Finn (1992:49) meen tog dat hierdie gedeelte wel beteken dat kinders gedoop is.

6.10 Origines

Origines is in ongeveer 185 n.C. gebore. Sy ouers was Christene en sy pa het as martelaar gesterf. In 203 word hy die skoolhoof in Aleksandië. Die biskop Demetrius het as gevolg van jaloesie hom laat ekskommuniseer gedurende die sinodes van 231-232 (Stander en Louw 2004:81).

Hy word weens sy geloof gemartel en sterf as gevolg daarvan in 254 n.C.

Daar is drie passasies waaruit hy aangehaal word al sou hy die suigelingdoop voorstaan. Omdat die drie basies dieselfde is, word hulle in ooreenstemming hanteer:[543]

> Can a little one have committed sin? Yes, even though that young, he has sin, for which the sacrifice (of a pigeon) is commanded to be offered and from which even he who is but a day old is said not to be free of sin. Of this sin David is supposed to have said that which we cited earlier, 'In sin did my mother conceive me', for there is no mention in the history of any sin that his mother had committted. For this reason the Church received a tradition from the Apostles to give Baptism even to infants. For the Apostles, to whom were entrusted the secrets of divine mysteries, knew that there is in everyone the inborn stains of sin, which must be washed away through water and the Spirit. (*Comm. On Rom. V.9)*
>
> ...and according to the usage of the Church, baptism is given even to little children
>
> ...Little children were baptized 'for the remission of sins': for what sins? or when did they sin? Perhaps because 'no one is clean from pollution'; but this pollution is taken away by the mystery of baptism, and it is for this reason that little children are also baptized. (*Hom. on Lk. xiv*).
>
> (Stander en Louw 2004:82)

Stander en Louw (2004:82,83) meen dat die verbondsdoop nie uit bogenoemde gedeeltes bevestig kan word nie. Hulle meen daar is drie belangrike redes:

*Die Griekse woord παίδιᾳ en die Latynse *parvuli*, wat hier gebruik word, beteken nie noodwendig "suigelinge" nie, maar slegs relatiewe jong kinders.[544]

---

543 Jeremias (1960:65) meen dat Origines by ten minste drie geleenthede aanhaal dat babas gedoop is.

544 Volgens Arndt en Gingrich (1957:607) beteken die woord παίδιον: "*very young child, infant*, used of boys and girls. Of a new-born child…Infants are fed milk, honey". Volgens hulle is die woord παιδάριον se betekenis eerder: "*Little boy, boy, child* (even a female); a *youth* (1957:608). Hieruit sou

*In al drie aanhalings gaan dit oor die doop as afwassing van sondes en nie 'n teken van die verbond nie.
*Hierdie aanhalings is geïsoleerd en dui nie op 'n algemene praktyk in die vroeë kerk nie .

Hulle meld ook verder dat Origines die doop as 'n afwassing van die sonde sien en, wanneer hy wel van die verbond praat, is dit in die konteks van die nuwe verbond, waar dit oor bekering en nie die vervulling van die Ou Testamentiese besnydenis gaan nie (Stander en Louw:84-88).

Tog noem hulle dat Origines die suigelingdoop vermeld:

> To conclude, Origen provides us with some very interesting insights into the practice and theology of baptism in the church in the third century. Though he refers to adults, or at least grown children, as the subjects of the rite of baptism, Origen nevertheless acknowledges the occasional participation of infants. That is to say, that one may regard Origen as one of the first authors who explicitly mentions the involvement of infants.
>
> (Stander en Louw 2004:99)

6.11 Novatianus

Novatianus is moontlik tussen 190-220 n.C. gebore. Voor sy bekering was hy 'n Stoïsynse filosoof. Hy het waarskynlik as martelaar gesterf in 257-258 n.C. Hy het 'n beweging begin wat anti-pouslik was, naamlik die Novatianisme (Stander en Louw 2004:103).

Novatianus verbind die doop met die vergifnis van sonde, maar nooit met die verbond nie (Stander en Louw 2004:104).

6.12 Siprianus

Van heidense ouers gebore, ongeveer 200-210 n.C., bekeer hy hom tot die Christendom in ongeveer 246 n. C. Hy word verkies as biskop van Kartage in 248-249 n.C. Hy is onthoof in 257 n.C.

Hy is die eerste kerkvader wat die suigelingdoop meld:

---

ek dan eerder meen dat die woord wat deur Origines gebruik word "klein kindertjies" of selfs "babas" beteken.

> Cyprian was the first Church Father who bears indubitable witness to the practice of infant baptism in the Christian church of the third century. According to Everett Ferguson (1079:37), Africa was probably the area in which infant baptism found its earliest and most widespread acceptance. In a reply to a question of Fidus, an African bishop, Cyprian sent a letter to inform him of the decision of the council. Cyprian wrote a letter as follows in 253:
> "2. But in respect of the case of infants, which you say ought not to be baptized within the second or third day after their birth, and that the ancient law of circumcision should be regarded, so that you think that one who is just born should not be baptized and sanctified within the eighth day, we all thought very differently in our council... To us, indeed and in our eyes, those who are newly born see to receive the increase accordingly to the worldly cource of days...
> 3. Moreover, belief in divine Scripture declares to us, that among all, whether infants or those who are older, there is the same equality of the divine gift...
> 5. For which reason we think that no one is to be hindered from obtaining grace by that law which was already ordained, and that spiritual circumcision ought not to be hindered by carnal circumcision, but that absolutely every man is to be admitted to the grace of Christ...
> 6. And therefore, dearest brother, this was our opinion in council, that by us no one ought to be hindered from baptism, and from the grace of God, who is merciful and loving to all... we think it to be even more obseved in respect of infants and newly-born persons.
>
> (Stander en Louw 2004:112-113)

Stander en Louw meen egter dat Siprianus nie 'n verbondsdoop voorhou nie.

> Nevertheless, Cyprian's church is an important witness to the early stages of infant baptism and to a time of controversy until infant baptism prevailed as the general custom. However, one should remember that Cyprian's motivation for infant baptism differs from the motivation offered by those churches who profess infant baptism since the Reformation.
>
> Stander en Louw (2004:116)

6.13 Eusebius van Sesaria

Hy is waarskynlik in Sesaria gebore, ongeveer 263 n.C. Hy het 'n bevaamde skool in Sesaria gestig, 'n groot biblioteek opgebou, 'n leersentrum. Hy is in die tronk gegooi gedurende die vervolging te Sesaria. Hy sterf in 339 n.C.

Hy skryf niks oor die ouderdom van die doop nie, maar slegs oor die kwessie van die

herdoop (Stander en Louw 2004:117-119).

6.14 Konklusie

Dit is uit die navorsing van Stander en Louw (2004) duidelik dat die doop as verbondsdoop nie algemeen voorgekom het nie, inteendeel, dit blyk dat die kerk voor 324 n.C. grootliks die doop as 'n bekeringshandeling gesien het. Die enkele uitsonderings is Hippolitus, Siprianus en Origines.[545]

Verskeie teoloë soos Barnard en Jeremias meen egter dat 'n mens uit sommige van hierdie kerkvaders se geskrifte wel die suigelingsdoop kan verdedig. Dit blyk dus dat ons hier met verskillende interpretasies van dieselfde geskrifte te doen het.

Jeremias maak 'n baie belangrike stelling. Hy sê dat daar nêrens 'n skielike instelling van 'n kinderdooppraktyk is nie:

> We have no information about the introduction of a practice deviating from ancient custom. In particular, nowhere in the literature of the ancient Church do we find discussions on the question whether children of Christian parents should be baptized. Had the custom of baptizing them not been introduced until the second century, it would have been quite unconceivable that the introduction of so startling a novelty would have left no trace in the sources, which began to be abundant at this time.
>
> (Jeremias 1960:57)

Dit is na my mening betekenisvol dat die doopsiening ontwikkel het. Diegene wat die kinderdoop en selfs later die verbondsdoop as Bybelse opdrag verstaan het, is van die latere kerkvaders.[546] Dit is moontlik dat hierdie siening in die teologie gegroei het en daarom meen ek dat ons nie ons moet blindstaar teen die feit dat die doop by die eerste kerkplanters bloot as die bekeringsdoop gesien is nie.[547] Terselfdetyd moet ons ook erkenning aan die insigte van gesiene teoloë soos Jeremias gee.

Uiteindelik, egter, meen ek dat die deurslaggewende bron van die doop die Bybel is. Menslike interpretasies daarvan is gedeeltelik onderhewig aan nuwe insigte en miskien ook ander metodes om die Skrifgedeeltes te ondersoek. Die kerkvaders het immers slegs gewerk met dit wat vir hulle beskikbaar was.

---

545 Vgl. Bettenson (1967:76).

546 Latourette (1965:63) meen die kinderdoop was vroeg reeds in gebruik: "By the end of the second century the baptism of infants appears to have been common. Since baptism was believed to wash away the original sin from Adam, some advocated its administration as soon after birth as possible, so that if the infant died before being guilty of conscious sin it would immediately be ushered into heaven".

547 Vgl. Bettenson (1967:76).

7 DIE KONSTRUKSIE VAN 'n ALTERNATIEWE DOOPTEORIE

7.1 Inleiding

Om 'n nuwe of alternatiewe doopteorie te ontwikkel is geen eenvoudige taak nie. In meer as vier eeue het die doopleer van die gereformeerde tradisie nog nooit in wese verander nie.[548] Tereg het ons aan die begin van hierdie studie opgemerk dat die doop reeds vir baie eeue skeuring en kontroversie in die kerk ingebring het. In die meeste gevalle was die dispuut gesetel in die vraag of die doop 'n verbondshandeling is, of 'n bekeringsopdrag. Hieruit vloei dan voort of dit aan kinders bedien moet word of slegs aan bekeerde volwassenes. Ek meen egter daar is 'n verdere vraag waarop 'n mens duidelikheid behoort te kry: vind die weergeboorte by die doop plaas?

7.2 Word die dopeling by die doop weergebore?

Ons sou ook kon vra of die doop inderdaad die "bad van die weergeboorte" is.[549,550] Ek meen dat hierdie een van die kernvrae is wat in die debat oor die doop aangespreek moet word.[551] Dit sou uiteraard verreikende gevolge hê indien ons hieroor klaarheid sou kon kry.[552] Indien dit inderdaad so is dat die dopeling by die

548 Niemand (2007:18) meen dat die reformasie die inleiding van die moderne Christendom is; die geestelike sy van die verligting.

549 In die vroeë kerk is die doop inderdaad gesien as 'n handeling waadeur die sonde van die mens afgewas word. Om dus te redeneer dat die doop as die "bad van die weergeboorte" gesien is, in die vroeë kerk, is korrek. Die doop is nie herhaal nie en daarom het dit ook sekere praktiese probleme geskep. "However, since baptism could not be repeated and was regarded as cleansing from all sins committed before its administration, some postponed the rite until their death bed" (Latourette 1965:63). Uit hierdie aanhaling is dit dus ook duidelik dat die doop, in die woorde van Ridderbos, 'n "magiese" funksie begin beklee het.

550 Floor (1983:60) meen inderdaad die doop is die bad van die weergeboorte.

551 "Hence the sacraments do not strengthen faith through an independent growing-process in human subjectivity, but through communion with Christ. This is a different 'reality', however, from the infused "supernatural" grace of Roman Catholic sacramental doctrine" (Berkouwer 1969:61).

552 Beisner (1995: 150,151) meen dat Titus 3:5 geensins na die doop as weergeboorte verwys nie: ". . . [N]ot by works of righteousness which we have done, but according to His mercy He saved us, through the washing of regeneration and renewing of the Holy Spirit. . . (Titus 3:5)

This verse is sometimes referred to as proof that baptism is the means of regeneration. However, it does not mention baptism, and our discussion of Hebrews 10:22 will show that the regeneration, the cleansing of the evil conscience, is accomplished by washing, or sprinkling in the blood of Christ. Revelation 1:5 makes it perfectly clear that the washing from sin is done in the blood of Christ, not in the waters of baptism.

doop, hetsy 'n verbondsdoop òf bekeringsdoop, weergebore word, dan is dit tog duidelik dat dit nie herhaal kan word nie.[553] 'n Mens kan mos inderdaad nie twee maal weergebore word nie. Ek meen dat die meeste teoloë hieroor konsensus sou hê. Dit is egter nie so eenvoudig om die vraag te antwoord of die doop weergeboorte teweeg bring nie.[554]

Dit blyk uit die doopsiening van die Rooms-Katolieke Kerk dat hulle inderdaad glo dat die doop van 'n mens, hetsy as baba of as volwasse bekeerde uit die heidendom, die weergeboorte meebring. Die doop het dus 'n magiese funksie.[555] Ek meen dat daar nie 'n radikale breuk tussen die doopsiening van die Rooms-Katolieke Kerk en die Reformasie was nie.[556]

Titus 3:5 does not actually refer to baptism in water. It refers to washing of regeneration which is done in the blood of Christ which was shed to cleanse us from sin. It cannot be used to prove that baptism in water is necessary for salvation.
Furthermore, even if baptism is not seen as a work of the law, it is a work of righteousness. It is something which we do: therefore it is a work. It is right for us to do: therefore it is a work of righteousness. But this very verse says that it is not by any works of righteousness which we have done that we are saved. Therefore it cannot be by baptism that we are saved (the apparent contradiction between this and I Peter 3:21 will be handled below).
Titus 3:5, therefore, does not prove the necessity of baptism in water for salvation".

553 As Romeine 6:4 sê: συνετάφημεν οὖν αὐτῷ δια τοῦ βαπτίσματος εἰσ τὸν θάνατον, veronderstel dit nie dat ons *ipso facto* saam met hom opstaan nie. Keck (1979:58,59) stel dit ook so: "It is important to note that although Paul insists that the baptizand partcipates in Christ's death, Paul *never* says that one also participates in Christ's resurrection by baptism. Rom. 6:8 reads, "But if we have died with Christ (as indeed we have) we believe that we *shall* live with him." Participation in Christ's resurrection is future".

554 Ridderbos (1966:444) meen dat die doop as die "bad van die weergeboorte" in Tit 3:5 veronderstel word: "Als 'waterbad' wordt de doop dan voorts ook genoemd in Tit. 3 : 5: 'Hij (God) heeft ons gered door het bad der wedergeboorte en vernieuwing van Heilige Geest'".

555 "I wish to urge on many of my fellow Churchmen the dangerous tendency to extravagantly high views of the efficacy of baptism. I have no wish to conceal my meaning. I refer to those Churchmen who maintain that grace invariably accompanies baptism, and that all baptized infants are in baptism born again…They seem to me, and to many others, to degrade the holy ordinance appointed by Christ into a mere charm, which is to act mechanically like a medicine acting on the body, without any movement of a man's heart or soul" (Kirkby 1988:71,72).

556 Momberg (2008:8) maak 'n belangrike opmerking: "Soos Berkouwer (1969:110) ook tereg opmerk aangaande die verskil in siening tussen die Protestantse en Rooms Katolieke siening van die doop: 'The contrast between *ex opere operantis* and *ex opere operato* is a caricature of this fulfilment. We must remember...that the relation between the baptisms can be seen fully only in the light of the fulfilment of the Kingdom of God, which receives its historical realization in the historical work of Christ.' Dit is dieselfde doop wat Jesus self instel wat vandag nog deel is van die Christelike wêreld".

> Die Reformasie se breuk met Rome het nie in die eerste plek met hulle verstaan van die doop saamgehang nie.[557] Daarom is die meeste gebruike met betrekking tot die kinderdoop wat tydens die Middeleeue algemeen ingeburger geraak het, in 'n hoë mate net so oorgeneem deur die Reformasie. Klein kinders is steeds deur middel van die doop, wat nou slegs een van twee sakramente was, in die gemeenskap van die gelowiges opgeneem.
>
> (Burger en Wepener, *NGTT* 2007:55)

Soos reeds gesien in hoofstuk 2, meen Serfontein dat die mens by die doop gered word, omdat hy hom sou bekeer deur hom te laat doop. So is daar ook heelwat van die eksponente van die bekeringsdoop wat meen dat die doop die "bad van die weergeboorte" is.[558] Daarom is die doop vir hulle kardinaal belangrik in die verlossing van die mens.[559] In die gereformeerde tradisie is die doop in hierdie sin ook belangrik, siende dat die baba by die doop weergebore word (NGB Art 34).[560] [561]

---

557 "And we must see to it that we do not fall into it again by way of certain theories of baptism which are current even in Protestantism" Barth (1961:768).

558 Die twee verwysingstekse in die Nuwe Testament wat die doop en die weergeboorte in verband bring is gewoonlik Joh. 3:5 en Tit. 3:5. Oor Tit. 3:5 skryf Groenewald (1977:187): "Die wyse waarop God die redding skenk, word beskryf as: "deur die bad van die wedergeboorte en die vernuwing deur die Heilige Gees". Volgens die grondteks moet die vertaling eintlik wees: 'deur die bad van wedergeboorte en die vernuwing deur die Heilige Gees'. Dit gaan dus nie om twee gebeurtenisse of stadiums nie, maar om een wat beskryf word as 'die bad van wedergeboorte en vernuwing'. Met 'bad' of 'wassing' word hier na die doop verwys (vgl. Ef 5:26, ook 1 Kor. 6:11) as die middel waardeur die redding hom voltrek".

Hierteenoor staan in die Griekse teks: ἀλλὰ κατὰ τὸ αὕτου ἐλεος ἐσωμεν ἥμας διὰ λουτρου παλιγγενέσιας καί ανακαίνωμος πνευματικος ἁγιου. Letterlik: "…maar deur die (van Hom) genade (Hy het) gered ons deur (die) wassing van weergeboorte en vernuwing van (die) Heilige Gees". Die doop kom glad nie in die woordeskat van hierdie teks voor nie. Die 1983 Afrikaanse vertaling lui: "Dit het Hy gedoen deur die wedergeboorte wat die sonde afwas, en deur die Heilige Gees wat nuwe lewe gee''. Die Nuwe Lewende Vertaling (2008): "Dit het Hy vermag deur die reiniging van die weergeboorte en deur die Heilige Gees wat ons vernuwe". Ek meen dat alle verwysing na die doop in hierdie teks nie die teks weergee nie, maar dat dit ingelees word. Net so sê Joh. 3:5: "Jesus het geantwoord: 'Dit verseker Ek jou: As iemand nie uit water en Gees gebore word nie, kan hy nie in die konkryk van God kom nie'". Die doop kom nêrens hier ter sprake nie.

559 "If '*born of water'* means water baptism, then this verse proves that it is necessary to be baptized in water to be saved. About that we can be sure. But I will give several reasons why '*born of water'* cannot mean 'baptism in water'.

First, at the time that Christ said this, Christian baptism had not yet been instituted. There was no such thing at that time as baptism '*in the name of the Father, and of the Son, and of the Holy Spirit'* It therefore would have been impossible for Nicodemus to understand '*born of water'* as referring to water baptism in the name of the Father, Son, and Holy Spirit" (Beisner 1995:69).

560 Calvyn meen dat die weergeboorte by die bekering van die mens gebeur:"1… Die boetvaardigheid word uit geloof gebore, en nie omgekeerd die geloof uit die boetvaardigheid nie…5 Die boetvaardigheid is dus 'n ware bekering van ons lewe tot God…9. ... Onder boetvaardigheid verstaan ek dus die wedergeboorte, waardeur die beeld van God weer in ons herstel word (2 Kor. 3:18; Ef. 4:23; Kol.3:10)…10. Die kinders van God word dan deur die wedergeboorte van die diensbaarheid van sonde

Die groot verskil is dat in die Rooms-Katolieke Kerk en die gereformeerde tradisie word die kind by die doop weergebore sonder dat hy hom sou kon bekeer en by die bekeringsdoop uiteraard na sy bekering.[562] In al hierdie gevalle, dus, is die doop gekoppel aan weergeboorte.[563]

Tog meen soveel teoloë van die N.G. Kerk dat dit nie die geval is nie.[564] Die doop red die dopeling nie buite geloof en bekering om nie.

Ek meen ook dat daar 'n spanning is tussen die doopleer en die verlossingsleer van die NG Kerk.[565]

Indien die weergeboorte dus nie by die doop plaasvind nie, wanneer gebeur dit dan? König (1986:43) meen dat die weergeboorte saam met geloof en bekering plaasvind.[566]Hier is, met ander woorde, nie 'n tydsverloop nie.[567]Hy noem dit die "Christus-verenigingsmoment".[568] Indien ons hierdie gebeurtenis as 'n kombinasie

---

bevry" (Boek 3, Hoofstuk III).

561 Kirkby (1988:14) meen ook dat hierdie siening die kerk binnegesluip het: "And so at length baptism virtually abolished the great fundemantal principle of justification by faith. Certainly the leading writers were, before the end of the fourth century, maintaining the absolute necessity of baptism to salvation, both in infants and adults, which error led to a belief in what has since been called 'Baptismal regeneration'"

562 "The number of true Christians is therefore the number of the baptized. How can it be otherwise when baptism has the power *ex opere operato?* We are not concerned for the moment whether this is good baptismal teaching. Nor are we concidering the absurd result that in this way (*via* infant baptism) whole populations of whole countries have automatically been made and can automatically be made the holy community" (Barth 1961:695,696).

563 Nürnberger(1975:113) noem ook die doop die bad van die weergeboorte: "Daarom is die simbolisme van die doop eerder diè van 'n totale hernuwing, 'n 'bad van die wedergeboorte' (Tit. 3:5)"

564 Vgl. Heyns (1978:316); Jonker (1989:75); Strauss (1986:2170; "Bekering is gefundeer in die wedergeboorte", Kruger (1981:151); König (1986:54).

565 So meen Floor (1983:60-63) dat die doop die bad van die weergeboorte is. Hy maak 'n uitvoerige verklaring daarvan. Tog meen hy uit die eksegese van 1 Kor 10 dat die doop 'n mens nie red nie, maar dat die ongelowige gedoopte mens nie gered word nie (:65). Hieruit moet 'n mens aflei dat a) 'n weer geborene is nie noodwendig gered nie, b) die weergeboorte by die doop is onvoldoende, of c) die weergeboorte kan verloor word. Met ander woorde, 'n mens kan sodanig ongelowig wees dat jy "onweergebore kan word. Hierdie drie verklarings maak nie een vir my sin nie. Daarom meen ek ook dat die doop nie die "bad van die weergeboorte" kan wees nie. Hy sê verder: "Deur die doop is ons in die ryk van God opgeneem. Maar die doop vra geloof. Wie ongelowig dit wat die doop aanbied, beteken en verseël word, verwerp, sal nie die redding ontvang nie" (:65,66). Ek meen dis 'n weerspreking van die hele gedagte van die doop as die bad van die weergeboorte.

566 In Paul's view justification and the reception of the Holy Spirit are things that transpire at the same time at the beginning of one's Christian life" (Witherington 1998:247).

567 Berkhof (1985:321) praat van hierdie gebeurtenis in totaliteit as die **"**met-Christus-vereniging**".**

568 "So our salvation does not take place in baptism: it has happened with Christ. It is actualized in such

van die verskeie elemente aanvaar, dan sou die volgorde sekerlik nie deurslaggewend wees nie. 'n Verdere vraag sou uiteraard wees of 'n weergebore mens onherroepelik gered sal word. Die logiese gevolgtrekking van hierdie redenasie is dan voor-die-hand-liggend: 'n kind word gedoop, by die doop vind die weergeboorte plaas, die weergeboorte is onveranderlik en onherroepelik. 'n Gedoopte mens word dus sonder geloof of 'n verhouding met Christus gered. Dit kan tog nie. Dan is ons uiteraard weer by die magiese inwerking van die doop soos by die Rooms-Katolieke Kerk.[569]

Indien die doop nie die weergeboorte meebring nie, is dit 'n plaasvervanger van 'n ander misterie wat deel van die dopeling word? Barth (1961:696) stel dit duidelik dat dit inderdaad nie so is nie:

> What kind of conception of the Holy Spirit is it, of his presence and operation, of the awakening of faith, and of membership of the body of Christ, when all this can be imparted to a man simply by the correct fulillment of an action initiated by men?
>
> (Barth 1961:696)

7.3 Is die doop 'n teken of 'n seël van die verbond?

Hierdie is 'n baie belangrike vraag om te vra. Indien ons aanvaar dat 'n kind wat uit gelowige ouers gebore is, reeds deel van die verbond is met geboorte, is die doop dan 'n seël daarop? Dit sou dan immers inhou dat die kind reeds deel is van die verbond, maar nie volledig nie. 'n Seël is 'n waarborg dat 'n dokument waar is, of anders gesê, 'n saak of dokument is ongeldig as die seël nog nie daarop geplaas is nie.[570] Kan ons dus sê die kind is deel van die verbond, maar dis nog nie heeltemal voltrek voordat hy of sy gedoop is nie?[571] Hierdie siening kan immers nie waar wees nie. Calvyn meen dat die doop 'n seël is van die boodskap van verlossing. Hiermee kan ek myself voluit vereenselwig. Inderdaad maak dit vir my grootliks sin. Die verlossingsboodskap (die verbond in die Ou en Nuwe Testament), word waar gemaak deur die seël van die doop.

---

a way that we are received into this salvation (in the body of Christ)" (Conzelman 1976:271).

569 Dit is vir my vreemd dat die kerke wat die bekeringdoop propageer, ten spyte daarvan dat hulle meen die doop redding inhou, dikwels nie skroom om mense meer as een maal met die bekeringsdoop te bedien nie.

570 Heyns (1978:340) meen dat die doop beide 'n seël en 'n teken van die verbond is.

571 Ridderbos (1966:446) meen dat die term: "seël van die verbond" nie by Paulus voorkom nie, maar dat dit 'n latere gebruik geword het: "En in ieder geval heeft de term zegel of verzegeling bij Paulus nog niet algemene betekenis, die het latere kerkelijke en confessionele spraakgebuik hiermee aan de doop toekent: zij duidt bij hem speciaal de verzegelende kracht *van de Geest* aan, hetzij dan al of niet binnen het kader van de doop verstaan".

Indien ons sê dat die doop 'n teken van die verbond is, maak dit dan ook baie meer sin.[572 ,573, 574]Die kind van gelowige ouers word in die verbond gebore, en die doop is die teken daarvan.[575] Dit behoort geen afbreuk aan die belangrikheid of die waardigheid van die verbond te maak nie. Deur die doop word 'n merkteken op die voorkop van die kind geplaas wat sou beteken dat hy in die verbond ingesluit is.[576] In die doop word die ouers en die kind opgeroep om as verbondsmense te lewe.[577] Die verbond is tog uiteindelik 'n ingryping van God se kant om 'n verbintenis daar te stel waarin 'n mens tot Hom moet lewe.[578] In hierdie verbintenis gaan dit dus in wese oor

---

572 Barth (1972:192) sê die doop is slegs 'n teken: "Similarly, baptism, especially because of the paradox of its non-repetition, is a *sign*. We know, of course, that a sign is no more than a sign; but why should we for that reason regard it as indifferent? 'Signs are empty and ineffectual only when our wickedness and ingratitude impede the operation of the truth of God' (Calvin): when, that is, by identifying truth with some concrete thing, we deprive a sign of its truth".

573 "Baptism was not, however, a symbolic act of confession, but a sign of the forgiving gift of God" (Goppelt 1983:36).

574 Ek meen dat Kirkby (1988:75) korrek is as hy sê Abraham is nie deur die besnydenis in die verbond ingelyf nie, hy was reeds in die verbond en die benydenis was bloot 'n teken daarvan:"We know that the sign of circumcision did not bring Abraham into the Covenant; it confirmed that he was in it It was a "sign of the righteousness of the faith which he had yet being uncircumcised" (Rom. 4:11)".

575 Ridderbos (1966:462) stel dit anders, maar dit kom op dieselfde neer. Hy meen dat die doop 'n "inplanting" in die geloofsgemeenskap is, waardeur die kind se geloof nog nie ter sprake is nie. Tog is geloof 'n veronderstelde entiteit wat die doop as verbondsteken bevestig.

576 Barth (1972:196) meen dat die doop 'n teken is, alhoewel nie van die verbond nie, maar van ons eenheid met Christus: "The sign of baptism reminds us of this invisble fellowship with God, which rules out any question of being the fellow or disciple of Christ except in the bearing of His Cross. That is to say, baptism does not remind us of some attainable and positive conformity to Jesus, of some moral and actual experience of likeness to Him, such as trust in God, brotherly love, freedom, childlike character; it involves, of course a visible conforming to Christ in our actual life in the world, but, in the light of His death, the union with Him upon which everything depends consists in the wholly irremediable questionableness of human life from the beginning to end".

577 Ek meen dat Richardson (1974:362) hierdie sentiment eggo wanneer hy sê dat die mens deur die doop in die sfeer van verlossing geplaas het: "That is to say, I am not saved by any decision I have taken; on the contrary, while I was weak and helpless, God took me and placed me within the sphere of redemption wrought by Christ. I did not choose to be born into a Christian family or to be taken to the font; I could no more have done this than the paralysed man borne of four could have walked to Christ".

Calvyn (Boek 4, Hoofstuk XV) sê ook nie dat die doop 'n mens wederbaar of jou onherroepelik in 'n geloofsverhouding met die Here stel nie. Die doop *verseël* die boodskap van die verlossing, Christus verdien en skenk dit en die water is bloot die *teken* daarvan. Hierdie siening, meen ek is heeltemal korrek.

578 Paulus wil egter nie te kenne gee dat die water ons afwas, wederbaar en reinig nie. Petrus ook nie. Hulle wil alleen te kenne gee dat die kennis en die sekerheid van die gawes daardeur verkry word. Die evangelie verkondig aan ons die boodskap van die afwassing en die heiligmaking, en die doop verseël dit. Die doop getuig dus dat ons sondes deur die bloed van Christus afgewas is, en dat die water dit dus maar net afbeeld. (Calvyn Boek 4, Hoofstuk XV).

Indien die water van die doop maar net 'n beeld van die bloed van Christus is, en die verlossing wat daarmee gepaard gaan, kan 'n mens Clavyn sò interpreteer dat die doop slegs 'n teken van die

'n verhouding, dit wil sê 'n verbondsverhouding waarin die mens teenoor God staan. In hierdie verhouding is daar 'n monopleuriese instelling, maar ook 'n dupleuriese verantwoordelikheid wat die mens oproep om God en sy medemens lief te hê.[579]

So, inderdaad is die doop 'n seël en 'n teken.[580] 'n Teken dat die bondeling by die verbond ingesluit is (nie word nie), en dat die doop verder dan 'n seël is dat die verlossingsboodskap vir die kind waar word. Hierdie boodskap veronderstel dat die kind deur sy ouers "onderrig en laat onderrig" word om die verlossingswerk van Christus toe te eien namate hy groter word (Doopformulier van die N.G. Kerk).[581]

Die logiese uitvloei hiervan sou wees:

*Indien die doop 'n seël van die verlossingsboodskap is, beteken dit nie dat sogenaamde seël 'n eenmalige verlossingshandeling is nie. Dit beteken ook dat die verlossingsboodskap vir hierdie mens waar is. Dit beteken verder dat die dopeling hiermee opgeroep word om die beloftes van die doop toe te eien deur geloof en bekering.[582] Dit sou, myns insiens, kon beteken dat wanneer die verlossingsboodskap by herhaling verkondig sou word, en die reeds-gedoopte aanhoorder dit opnuut sou glo, die seël weereens daarop geplaas sou kon word. Ek meen ook dat dit nie nodig is nie. Dit sou voldoende wees om die doop slegs een maal te ontvang.

*Indien die doop ook 'n teken van die verbond is, beteken dit dat die dopeling die doop ontvang om vir hom 'n teken te gee dat hy (uit verbondsouers gebore) reeds deel van

---

verlossing is en 'n seël op die verlossingsboodskap.

579 Johan Heyns gebruik die beeld van 'n skaaplam wat 'n merkteken aan sy oor kry. Hy is deel van die boer se kudde en sy ouers is ook deel daarvan. Hy word gemerk as deel van die eiendom van die boer (Handelinge van die Sinode van Noord Transvaal 1988:145).

580 Kirkby (1988:159) meen dat die doop 'n seël en 'n teken is. Dit is nie duidelik hoe hy 'n onderskeid tussen die twee tref nie.

581 MacQuarrie (1973:463) beskryf die funksie van die doop as 'n inlywing in die geloofsgemeenskap, met die kerk as opvoeder en rigtinggewer in die geloof van die kind: "The initiative and in grace and reconciliation belongs always with God, and certainly does not need to wait until the child becomes explicitly concious of such possibilities. Moreover, as the child's life is molded by divinde grace mediated through the community of faith, he enters into the vocation of the Christian and, even without his being aware of it, begins to exercise the ministry of reconciliation. All these things, of course, are not tied to a moment in time. They are present already in baptism, but their unfolding is, like the attainment of selfhood, a matter of time".

582 "'*En julle sal vir My 'n volk wees'* is die tweede deel van die verbond. Dit is die mens se deel. Dit is die mens se verantwoordelikheid in die verbond. Die verbond verplig die mens - as bondegenoot van God - nèt tot dankbaarheid - maar verplig hom *werklik* tot dankbaarheid. Niks meer nie, want in Jesus het God alles gedoen, deur Jesus *is* die wêreld met God versoen en reken God hulle hul misdade *nie toe nie* (2 Kor. 5:18,19). Maar ook niks minder nie, want as God nie anders God wil wees as God-met-ons-nie, as God in die ewigheid eens en finaal van alle neutraliteit afgesien het en die mens gemaak het om hom te begenadig, staan dit ook vir eens en vir altyd vas dat die mens nie anders mens mag wees as God se bondgenoot nie; dat hy ook van meet af aan uit alle neutraliteit moet uittree, God se kind moet wees en in afhanklikheid van Hom en dankbaarheid teenoor Hom leef" (König 1980:175).

die verbond is. Die wese van die verbond maak daarvoor voorsiening dat die dupleuriese karakter van die verbond inhou dat die bondeling hom deur ongehoorsaamheid buite die verbond kan bevind.[583] Indien die dopeling hom of haar, sò deur ‘n losbandige ongelowige lewe van die wese van die verbond sou losmaak,[584] dat hy voel dat die verbond nie meer vir hom geld nie,[585, 586] sou dit verkeerd wees dat sodanige mens vir die Here kan vra om die teken van die verbond opnuut aan hom of haar te bring?

7.4 Is die doop ‘n teken wat God vir die mens gee, of ‘n teken wat die mens vir God gee?

Hierdie vraag is meer relevant as wat dit op die oog af blyk te wees. Indien die doop ‘n teken is wat die Here aan die mens gee, is dit van waarde.[587] Ons vind dat die verbondstekens wat God gee, reeds met die instelling van die Noagverbond waarde daaraan verleen het (Gen.9:12,13). Hierna is tekens in die onderskeie verbonde konsekwent gegee (Kirkby 1988:58-60).[588] Kirkby (1988:61) maak ‘n baie belangrike opmerking. Hy sê die reformatore het daarop aangedring dat die sakramente in diens van God se woord staan. Hieruit sou dus volg dat God nie die doop of die sakrament van die nagmaal nodig het om mense te red nie. Hy kan immers die mense op enige

583 “Die Griekse woord *suntheke* is doelbewus vermy, omdat hierin die gelykwaardigheid van die partye aanwesig is, en dit dus nie 'n testament nie, maar 'n kontrak aandui. En tog is die verbond baie beslis ook *twee*-sydig. Nie alleen word die verbond met die mens, as die tweede party, opgerig nie, aan hom word ook sekere beloftes gemaak, en sekere verpligtinge opgedra. Daarom is die verbond *monopleuries* na sy oorsprong en *dupleuries* na sy bestemming. Die mens is in die verbondsverhouding nie passief nie, maar in die hoogste mate aktief. Hy moet Gods beloftes aanvaar en Gods bevele gehoorsaam” (Heyns 1978:202).

584 “A third and final characteristic of the covenant of grace goes paired with the second, namely, that it realizes itself in a way which fully honors man's rational and moral nature. It is based on the council of God, yes, but nothing may be subtracted from that fact. Behind the covenant of grace lies the sovereign and omnipotent will of God, which is penetrated by Divine energy, and which therefore guarantees the triumph of the Kingdom of God over the whole power of sin. But that will is not a necessity, a destiny, which imposes itself on man from without, but is, rather, the will of the Creator of heaven and earth. Further, that will is the will of a merciful and kind Father, who never forces things with brute violence” (Bavinck 1956:278).

585 “Calvyn onderskei tussen 'n algemene en besondere verkiesing. Laasgenoemde val by hom saam met die verbond. 'n Deel van diegene wat by die verbond ingesluit is, gaan deur hulle ongeloof verlore, omdat hulle nie deel het aan die besondere uitverkiesing nie. Maar dit wil nie sê dat hulle nie aan die verbond met sy belofte en eis deelgehad het nie. Calvyn ken nie die onderskeid tussen 'n inwendige en uitwendige verbond nie, maar hy onderskei tussen tweërlei kinders van die verbond, die gehoorsames en die ongehoorsames” (Jonker 1989:97).

586 Grosheide (1957:263) sê: “Wij moeten hier leren, dat, als God begint met Zijn verbondsweldaden aan een ganse groep van personen, aan Zijn volk te schenken, dat niet zegt, dat leden van dat volk daarom niet buiten die weldaden kunnen komen te staan”.

587 Vgl. Kirkby (1988:7).

588 Augustinus het ‘n sakrament beskryf as: “an outward and temporal sign of an inward and enduring grace” (Brown 1967:295).

manier red, wat Hy in sy goedheid bepaal. Barth (1961:667) wys daarop dat die Here inderdaad die mense vir eeue gered het, voordat die doop ingestel is. So ook is die moordenaar aan die kruis vrygespreek omdat hy geglo het, ten spyte daarvan dat hy nie gedoop is nie. Die doop is dus 'n werktuig in God se hand wat die mens moet lei om in 'n verhouding met Hom te kan staan (Barth 1961:296).

Indien die mens die teken aan God sou gee, is dit van enige waarde ontroof.[589] Die mens antwoord bloot op dit wat God gee, en nie andersom nie. Die doop is dus uiteraard 'n teken wat God aan die mens gee.

Hierdie is in teenstelling met die siening dat die doop 'n teken is wat die bekeerling aan God gee dat hy tot geloof gekom het.

7.5 God het nie die doop nodig om die mens te red nie

In die Rooms-Katolieke siening van die doop is die doop nie 'n teken of seël nie, dit is die redding self. Hiermee sê ek nie dat hulle die verlossingswerk van Christus minag nie. Inteendeel. Hulle meen egter, soos reeds gesien, dat die doop voldoende is om die mens se redding te bewerk.

In dieselfde trant meen baie van die eksponente van die bekeringsdoop dat die doop 'n seël op die verlossing plaas nà die bekering en daarom is dit ook onontbeerlik.

Ek meen dat God buite die doop om, en sonder die doop, 'n mens kan red.[590] Die mens in sy wese glo baie makliker as hy aan 'n sigbare handeling kan vasklou. Daarom meen Kirkby (1988:63) dat God die sakramente ingestel het. Dit versterk 'n mens se geloof om die sakrament van die doop aan die dopeling aan te bring en om by die nagmaalstafel die brood en die wyn te gebruik. So meen Kirkby (1988:65) dat die Jode die wet, die pasga en die besnydenis gehad het om hulle geloof te versterk en te hernu. Indien hierdie drie Ou Testamentiese tekens verval het, maar geloof bly dieselfde, is dit nie voor-die-hand-liggend dat God ook ander maniere kan gebruik om die geloof by mense te vestig nie?

Ek meen egter, soos reeds genoem, dat die gereformeerde tradisie nog aan sekere mites van die Rooms-Katolieke Kerk vasklou, soos dat die weergeboorte by die doop plaasvind.

589 Vgl. Barth (1961:696).

590 Betz (1979:187) stel dit duidelik dat die doop nie by magte is om sonder geloof te red nie: "In other words, the objective basis of which Paul speaks is faith in Christ, but not the sacrament as a *ritus ex opere operato*. Faith in Christ can only be grounded in Christ himself, not in a reality outside of him".

7.6 Mag die doop herhaal word?

Die oorgrote meerderheid teoloë, hetsy modern of van ouds, blyk die doop te beskou as 'n onherhaalbare sakrament.[591] Die Rooms-Katolieke Kerk is onverbiddelik hieroor (Kategismus van die RKK:356). Augustinus laat hom ook hieroor sterk uit:

> But if the recipient be himself misguided, then that which is administered does not avail for his salvation while he remains in his error; on the other hand, that which he receives remains holy in the recipient, and is not to be renewed to him if he be brought into the right way.
>
> (Bettenson 1963:78)

'n Mens kan egter die vraag vra of die dopeling homself sover vanuit die verbond kan verwyder deur ongeloof en 'n ongeërgde lewe, dat die verbond nie meer vir hom geld nie. Burger en Wepener meen dat hierdie gewaarwording reeds by die Reformatore voorgekom het:[592]

> Die Reformatore was egter ook duidelik daaroor dat hoewel die sakrament van die doop buite ons geloof om geldigheid het, dit nie sonder geloof vanself werk of buite geloof om mense kan saligmaak nie. Dit gee aanleiding tot die reformatoriese interpretasie dat hoewel ons onsself nie deur geloof binne die verbond kan plaas nie – ons is daar alleen op grond van God se verlossingsgenade in Christus – ons tog deur weiering om te glo onsself buite die verbondsgenade kan plaas.
>
> (Burger en Wepener, NGTT 2007:55)

Ek meen dat uit die eksegese van die behandelde dooptekse, dat die doop nie onontbeerlik vir verlossing is nie.[593] Alhoewel ek die groot waarde van die doop nie

---

591 Heyns (1978:318) noem twee bekerings, naamlik die *conversio actualis* en die *conversio continua.* Uiteraard kan die eerste bekering of *conversio actualis* slegs een maal plaasvind. Die *conversio continua* kan en moet voortdurend gebeur. Indien die eerste bekering gelyklopend met die weergeboorte is, dan vind die weergeboorte uiteraard nie tydens die doop plaas nie.

592 "2) It must be asked, however, if 'repentance' is an appropriate term here. It was quite suitable when the prophets were calling Israel back to its God and his covenant" (Goppelt 1983:77).

593 "Of course baptism is important! It is commanded by our Lord (Matthew 28:19) and by Peter (Acts 2:38), and disobedience to this command is sin. This aspect is the primary aspect of its importance: if we do not get baptized, we disobey Christ, and that is sin. The second aspect of its importance is that baptism is the primary sign and seal of the covenant relation between the believer and God: it tells the world that (in the case of adults) the person is a believer, and it tells the Church the same. Thus baptism has this twofold importance. But its third aspect of importance is more inward and personal: it is the way for the believer to most formally express his faith (other than sharing in the Lord's Supper), and this has personal as well as community benefits.

geringskat nie staan die doop nie sentraal in die verlossing van die mens nie, maar dit is 'n periferiese saak.[594, 595]

Indien die weergeboorte nie by die doop *per se* plaasvind nie, en die doop 'n teken van die verbond is, wat gebeur dan by die doop wat nie herhaal kan word nie?[596, 597] Indien die doop slegs 'n teken is wat die kind, wat reeds by geboorte deel van die verbond is, ontvang, meen ek dat hierdie teken nie eenmalig hoef te wees nie. Dit sou anders gewees het indien daar weergeboorte plaasgevind het, of indien die dopeling by die doop eers deel geword het van die verbond. Dan word hy by die doop ingelyf in die verbond, en sou dit nie herhaal kon word nie, aangesien 'n mens sou kon oordeel dat die mens wat hom weer laat doop God se genade daardeur kon verwerp.

'n Verdere vraag sou wees of daar by die doop 'n ander onherroepelike Goddelikke ingryping plaasvind, anders as die weergeboorte? Uit die behandelde gedeeltes kan ek nie 'n saak kry wat daarop dui nie.

7.7 Die doopviering

Alhoewel daar algemeen aanvaar word dat die doopviering 'n relatiewe nuwe verwikkeling in die teologie is,[598] vind ons dit reeds baie lank by die Rooms-Katolieke Kerk:

Baptism, then, is important for three reasons: it is commanded, and neglect of it is sin; it is the means of showing the world and the Church that one professes to be a member of God's covenant community (and indeed when it is done in truth it positively shows the person to be a believer); and it expresses faith in Christ, thus having personal and community benefits. But regardless of this great importance of baptism, we do find that the Scriptures teach that baptism is not necessary to salvation. Like any sin except blasphemy against the Holy Spirit (which, in the long run, is a life-long rejection of Christ, and therefore a life-long rejection of the Gospel; this topic is far aside from our present one, and cannot be discussed here), the sin of failing to be baptized is forgiven because of the shed Blood of Jesus Christ applied to the believer (Colossians 1:14; I John 1:7). This is not a suggestion that Christians should not be baptized: I believe they should be. But it is simply a recognition that failure to be baptized does not prevent one from being saved" (Beisner 1995:190).

594 "There is little or nothing in the Pauline corpus, unless we read it into a text like Gal. 3.27 or Rom 6.3, to suggest Paul saw baptism as a magical sacramental act which converts persons, but there is much evidence that Paul believed that salvation came from hearing with faith the gospel message" (Witherington 1998:277).

595 "But I count them not as fundemantals of our Christianity" (Kirkby 1998:159).

596 Hiermee sou Krikby (1988:80) verskil. Hy meen dat by die doop iets gebeur wat net een maal *kan* gebeur: "Baptism represents something that is performed in an individual only once and is never repeated. A person can only be united to Christ once; and once united that person is united for ever".

597 Barth spreek hom baie sterk uit teen die Rooms-Katolieke beginsel van *ex opere operato*: "Nor are we considering the absurd result that in this way whole populations of whole countries have automatically been made and can automatically be made the holy community".

598 Vgl. König (1986:168).

> **1254.** For all the baptized, children and adults, faith must grow *after* Baptism. For this reason the Church celebrates each year at the Easter Vigil the renewal of the baptismal promises. Preparation for Baptism leads only to the threshold of new life. Baptism is the source of that new life in Christ from which the entire Christian life springs forth.
>
> (Kategismus van die Rooms-Katolieke Kerk 1994:351)

Momberg (2008:47ev) wys breedvoerig daarop dat die doopviering die afgelope jare herleef het en in veral plekke soos Nieu-Zeeland redelik algemeen geraak het.

Ook König (1986:168) beskryf die bestaan van die doopviering en die aard daarvan:

> Ons het hier te doen met ‘n baie interessante verskynsel. Teoloë wat die kinderdoop verwerp, is gewoonlik van oortuiging dat die behoefte aan ‘n doopviering juis ‘n bewys is dat daar iets ernstig skort met die kinderdoop. Die persone wat aan so ‘n doopviering deelneem, is gewoonlik diè wat kandidate sou wees om “oorgedoop” te word deur ‘n kerk wat die kinderdoop verwerp. Hierdie oortuiging word soms gedeel deur die voorstaanders van die doopviering. MacNutt meen inderdaad dat daar iets kortkom in die kinderdoop, “certainly the person’s conscious decision was missing.” Die verskil is natuurlik net dat hy nie opgrond daarvan doe kinderdoop as ongeldig verwerp nie, terwyl die teenstaanders van die kinderdoop dit wel doen.
>
> (König 1986:168)

Alhoewel ek die waarde daarvan besef, meen ek tog ook dat dit om twee redes nie uiteindelik die probleem oplos nie:

1. Die doopviering ondervang nie die behoefte wat by mense ontstaan wat, nadat hulle ‘n tyd van geestelike verval beleef het, om weer gedoop te word nie. Hulle het ‘n behoefte aan die doop as sodanig en nie ‘n doopviering nie. Daar is ook diegene wat graag weer ‘n doop as verbondsteken wil ondergaan.[599]
2. Ek meen in die praktyk lei die doopviering tot ‘n oneerlike skuiwergat om werklik die doop aan mense te bedien. Hulle wil hulle nie losmaak van die N.G. Kerk nie, en gebruik hierdie as ‘n tegniese verskoning om gedoop te word.[600]

599 Daar is natuurlik ook baie wat die doop as teken van hulle bekering of as gehoorsaamheidteken wil ervaar. Dit kan egter, na my mening, nie teologies verdiskonteer word nie.

600 Vgl. :2 ev van hierdie proefskrif.

7.8 Herbesinning oor die doop

Dit is vir my duidelik uit die voorafgaande eksegese dat daar in die denke oor die doop ‘n groeiproses was. Selfs voor die aanvang van die Nuwe Testament was daar reeds ‘n skadu van die doop in die proselietedoop aanwesig. Alhoewel dit steeds nie onteenseglik bewys is nie en daar verskeie menings daar rondom is, is dit tog duidelik dat die Jode wat aanvanklik deur Johannes die Doper gedoop is, ‘n sekere doop-kennis gehad het.[601] Ek meen dit kon moontlik uit die proselietedoop gekom het. Alhoewel ‘n mens sekerlik moet huiwer om direkte paralelle te trek vanuit die proselietedoop na die Christelike doop, moet daar tog sekere elemente wees waarop Johannes kon gebou het.

Uit die hoofstuk oor die proselietedoop is dit ook moontlik om ‘n sekere groeiproses in hierdie tyd aangaande die doop na te speur. Die blote feit dat daar ‘n aanvanklike minimumvoorwaarde in die proselietedoop was, en hierdie minima geleidelik verslap is, dui, na my mening, op ‘n geleidelike groei in die denke oor die proselietedoop.

Uit die geëksegetiese gedeeltes is dit vir my duidelik dat daar ‘n groei of opbou in Paulus se siening oor die doop te bespeur is. Vandat hy na sy Antiogië-insident besef het dat die wet in die pad van die evangelie staan, en hy amper terloops na die doop daarna verwys, is daar in elke brief wat hy skryf iets meer of anders aangaande die doop. Indien ‘n mens Kolossense as ‘n werklike Paulisniese werk aanvaar, is dit, myns insiens, die kulminasie van sy doopdenke wat hier tot uiting kom. Ons ervaar steeds nie by hom ‘n fyn uitgewerkte doopteorie nie. Dit sou immers beteken dat al die vrae rondom die doop opgelos sou wees. Dit laat eerder die ruimte dat die doop bestudeer word en in die kerk en in teoloë se groei tot uiting kom.[602]

In Matteus vind ons, byvoorbeeld, dat hierdie groeiproses ontwikkel het in die Trinitariese Doopformule.[603]

Gedurende die Patristiek vind ons weereens dat die doop vanuit ‘n redelike primitiewe praktyk mettertyd fyner ontleed is en toegepas word met inagneming van mense se omstandighede. Dit is byvoorbeeld duidelik bloot vanuit die doopmetode, waar dit aanvanklik voorgeskryf is dat gedoop moes word in “lewende” water (vloeiende water), later is stilstaande water toegelaat, warm water, binnenshuise baddens, uitgieting en uiteindelik besprinkeling (Bettenson 1967:64). Die doopkategese, doopbelydenisse en betekenis van die doop is uitgebrei en het gegroei.
(Bettenson 1967:143).

---

601 Vgl. De Ru (1968:170).

602 Middleton (1995:81) meen dat die Evangelie nie stagnant is nie: “That is because we are convinced that it is impossible to live faithful to the gospel in any timeless, abstract fashion. Christian discipleship, as lived faithfulness, always requires discerment of, and serious struggle with, our particular cultural context”.

603 Hagner (1995:888) meen selfs dat die groeiproses sover ontwikkel het dat die oorspronklike lees van Matt 28:19 (volgens Eusebius) sou gelui het “in my Naam”, en dit later na die trinitariese doopformule verander is.

Na die ontstaan van die Ryk van Konstantyn het die kerk as geïnstitisionaliseerde entiteit in ‘n groot mate die naïewe, liberale denke aangaande die doop ingeperk. Mense het meer binne die bestaande perke gedink en gewerk, ook met betrekking tot die doop (Brown 1967:434).

Gedurende die Reformasie is daar opnuut oor die doop gedink,[604] maar die fokus het op ander sake gerus en uiteindelik is daar nie in totaliteit weggebreek van die Rooms-Katolieke siening van die doop nie (Kirkby 1988:48).

Daar is die afgelope eeu baie aangaande die doop gedink en geskryf, maar die fokus berus op die fundering van hetsy die kinderdoop of die bekeringsdoop. Die siening van Dawid Serfontein is daarom belangrik, siende dat dit ‘n gans nuwe denke verteenwoordig. Daar is egter min vordering die afgelope tyd om die doop in konteks van die behoeftes van die moderne en post-moderne gelowige te plaas.[605] Daar is weereens ‘n behoefte aan ‘n sigbare teken vir mense wat tot geloof en bekering kom. Die doop, in praktyk tans in die N.G.Kerk, voorsien nie heeltemal hierin nie. Daarom meen ek dat die Kerk die ruimte moet skep om weer opnuut oor die doop te gaan dink. Hiermee sê ek geensins dat die Skriftuurlik-gefundeerde waarhede geminag moet word nie.[606] Inteendeel. Ek meen dat die Skrifgedeeltes aangaande die doop in diepte bestudeer sal word, ‘n geheelbeeld oor die funksie van die doop in die leefwêreld van die moderne en postmoderne gelowige in ag geneem word en daaruit ‘n nuwe debat aangaande die doop gevoer moet word.[607, 608] Die doop moet weer vir die postmoderne mens sin maak, dit moet hom help om sy geloof te beleef en uit te leef. Hy wil nie beperk word deur dogmatiese kerkers nie, maar hom in vryheid uitleef in die kerk.

Uit die voorafgaande is dit duidelik dat die doop, net soos geloof, nie by mense en hulle grille moet aanpas nie, maar dat die doop in die konteks van die post-moderne kerk geplaas moet word. Die doop se volle betekenis kom nie tot sy reg soos die praktyk tans is nie.

---

604 Vgl. Niemand (2007:20).

605 Niemand (2007:21) meen dat ons in die postmoderne tydvak voor geweldige uitdagings in die kerk staan. Waar daar in die modernisme ‘n verskuiwing na ananalitiese denke en ‘n klem op verstaan was, is daar nou ‘n behoefte aan emosionele ervaring en belewing.

606 Middleton (1995:78) meen dat die Bybelverhale in ‘n postmoderne konteks geplaas moet word. “This is because the postmodern narrative, while calling into question the universal claims of all other stories and traditions, does not itself have the resources to enable us to live in integrity and hope in a postmodern world”.

607 Niemand (2007:25,26) meen dat die post-moderne mens kwalik die kernwaarhede van die Bybel hoef te verstaan. Dit moet egter vir die individu in sy eie lewe ‘n verskil kan maak.

608 Middleton (1995:174): “First of all, we need to indwell the story, to so live inside it that it becomes *our* story. This is simply the meaning of faith. Biblical faith is not abstract, contextless or timeless, but is a personal and communal response to what God has done in the story”.

Uit die voorafgaande studie is dit diuidelik dat:

1. Die doop nie 'n fyn uitgewerkte teologie in die Evangelie volgens Matteus is nie. Paulus hou nie 'n uitgebreide doopteologie voor nie.
2. Die doop is nie 'n sentrale saak in die verlossingsleer nie, maar wel 'n periferiese een.
3. die doop is 'n verbondsteken.[609]
4. Die doop is voorts 'n seël van die verlossingsboodskap.
5. Uit die geëksegeerde gedeeltes kan ek nie bevind dat dit 'n oortreding is om, indien dit 'n dringende behoefte by 'n gelowige is, die doop as teken van die verbond te hernu nie.

Hieruit volg dat ons onsself moet afvra wat God met die doop bedoel het. Het Hy daarmee bedoel dat ons die doop moet gebruik om kerke van mekaar te vervreem? Ek meen dat dit juis die probleem was waarmee Paulus in Korinte gesit het. Uit die eksegese van 1 Kor 1 is dit juis vir my duidelik dat die doop nie so belangrik is as die verkondiging van die evangelie nie. Uit al die gedeeltes is dit net so duidelik dat die doop nie sonder geloof en bekering kan red nie.[610] Indien dit dan 'n periferiese saak is, hoe funksioneer die doop in postmoderne konteks?

Die doop staan in diens van die geloof en bekering. [611] Die doop is 'n sakrament, en dit wil sê dit is vir die moderne kerk geloof-in-aksie (De Klerk 1977:167). 'n Mens moet ook kwalik geloof en belewenis skei (Niemand 2007:30).[612]

> Ek wil die stelling maak dat God nie die doop nodig het om die mens te red nie, maar dat die doop juis 'n meganisme is om die mens tot geloof te bring. Indien dit in 'n ander tyd kon gebeur dat die doop so 'n impak op mense se belewenis van God gemaak het, hoekom moet ons vandag rigied die doop as 'n werktuig uit God se hand neem?

Die doop was deur baie eeue die oorsaak van skeuring van die Liggaam van Christus. Dit is nie net onnodig nie, maar is uiteindelik 'n hartseer gevolg. Indien kerke verby die verskille van 'n periferiese doop kan kyk, kan die kerke eerder vereng word daardeur.

609Dit strook heeltemal met Calvyn (Boek 4, Hoofstuk XV) se siening dat die doop 'n seël en teken is.

610 Harrisville (1987:164) noem hierdie siening, dat die doop sonder meer as sakrament redding bring, niks anders is as geloof in "toordery" (*magic*) nie.

611 Keck (1979:59) stel dit duidelik: "Paul's 'consider yourselves dead to sin and alive to God in Jesus Christ' (Rom.6:11) means that the baptized are to claim now the new life of the future resurrection, but to do so as a warrant for a new ethic.".

612 Niemand (2007:30) stel dit duidelik dat die mens nie net 'n rasionele wese is nie, en die gelowige se geloof bestaan nie net uit denke nie: "Die bestaan van polemiese denke met die soeke na diepe spiritualiteit beklemtoon dat mense in hierdie postmoderne tyd honger is vir emosie en liggamlike betrokkenheid. Dit help om te onthou dat die rasionele nie in die geloof hoef te oorheers nie".

Indien die N.G.Kerk nie hierdie saak indringend gaan aanspreek nie, sal die kerk in die afsienbare toekoms nog heelwat lidmate afstaan aan die kerke wat aan hulle die doop gaan bedien as volwassenes.

Die kerk sal inderdaad nuut oor die doop moet besin en nadink oor die betekenis en eise daarvan. Indien die doop in Romeine 6, Galasiërs 3 en Kolossense 2 juis as oproep tot geloof en ‘n verhouding met Jesus Christus is, vanuit die verbond, sou dit nie juis in diens van geloof staan as die doop as verbondsteken vernuut kan word vir die mens wat in ‘n nuwe verhouding met God wil staan nie? Baie mense wil juis nader aan God beweeg en ervaar die begeerte aan ‘n uiterlike teken. Ek kan nie dink dat dit ‘n sonde is nie.

Indien die doop in diens van geloof in Jesus Christus staan, misreken die kerk homself dan nie, indien hy die doop, of enige bruikbare middel wat tot geloof kan lei, van die kerkmens weehou nie? Indien die dringende begeerte om die doop weer te kan ontvang lei tot ‘n hernuwing van geloof, is dit dan nie heilsaam om hom weer te doop nie?

Ek meen nie dat dit nodig is om die verbondsteken nuut aan te bring nie, maar ek dink ook nie dat dit afgekeur of weerhou behoort te word nie.

8 KONKLUSIE

In hoofstuk 1 het ek die hipotese gestel dat die doop as dogmatiese kwessie nog lank nie afgehandel is nie. Die geëmansipeerde, postmoderne lidmaat van die gereformeerde tradisie bevraagteken nie net geloofswaarhede nie, maar inderdaad feitlik alle sake wat op sy pad kom.[613] Die tyd het begin verbygaan waar die lidmate die teoloë en die kerk net blindelings vertrou. Hierby moet ook in ag geneem word dat die postmoderne lidmaat (die meeste lidmate sien hulleself nie as postmodern nie, maar dit verander nie aan die feit dat hulle dit wel so beleef nie) nie meer 'n willose tropdier is nie, maar dat hy eerder meer klem lê op individualisme (Niemand 2007:25). Dit bring uiteraard mee dat hy self begin vrae vra en self oortuig moet word. Dis 'n gegewe dat hulle nie meer bloot in die N.G. Kerk bly omdat dit 'n familietradisie is nie.[614]

Een van die geloofsake waaroor baie van die mense se vrae gevra word, is die doop. Binne die kern van die N.G Kerk word al meer stemme gehoor wat opgaan oor die wese van die doop en spesifiek die kwessie van die kinderdoop en die grootdoop.[615]In die verlede het die kerk lidmate behou omdat hulle geglo het soos hulle voorgangers. Nou word die vrae oor die doop dringender en meer analities.

Ons vind ook dat al meer mense hulle buite die kerk se strukture laat oordoop en daaroor stilbly. Ook vind ons uiteraard dat baie mense die kerk verlaat as gevolg van hierdie vraagstuk. Daarom is dit tyd om indringend na die doop, as Goddelike voertuig om die mens in 'n geloofsverhouding met Hom te stel, te gaan kyk. Dit beteken dat ons na die wese van die doop in sy ontwikkeling, maar inderdaad ook na die Bybelse gegewens daaraangaande gaan kyk.

Ek het die hipotese gestel dat:

* Die Bybel hom nie met finaliteit uitspreek oor die wese van die doop nie en dat ons nie uit Bybelse getuienis 'n finale antwoord kan gee of die verbondsdoop òf die belydenisdoop die korrekte een is nie.

* Dat die doop nie 'n sentrale saak in die verlossingsleer is nie.

613 Vgl. Hoofstuk 1.

614 In hoofstuk 1 het ek melding gemaak van (Dr.) Past. Johan van Rensburg wat die N.G.Kerk verlaat het nadat hy die bekeringdoop ondergaan het. In 'n gesprek met hom het hy aan my dit duidelik gestel dat dit nie sy begeerte was om van kerke te verwissel nie en indien die N.G.Kerk hom toegelaat het om die doop te herhaal, hy sekerlik nie die kerk sou verlaat nie.

615 Die terme wissel, soos gesien. Ons kan ook verwys na die "suigelingdoop", die "verbondsdoop" (as die doop wat tans die *status quo* in die N.G.Kerk is), en die "bekeringsdoop", "gehoorsaamheidsdoop" of die "belydenisdoop" in die meeste Pinkster- en Charismatiese kerke.

* Dat dit nie ‘n sonde is om die doop te herhaal nie.

In die daaropvolgende hoofstukke het ek die doopleer van die belangrikste Christelike kerke in behandeling geneem, sonder om dit te beoordeel. Alhoewel daar vele doopteorië bestaan, is dit nie sinvol om na elkeen ondersoek te gaan instel nie. Ek het tot die slotsom gekom dat die gereformeerde verbondsdoop, die Rooms-Katolieke doop, die bekeringsdoop en die doopsiening van Serfontein die belangrikste en mees relevante blyk te wees. Uiteraard is die Rooms-Katolieke Kerk se siening oor ‘n baie lang tyd verfyn en ontwikkel. Heel waarskynlik het dit eers as geykte siening beslag gekry in die tyd van die Ryk van Konstantyn. Een van die mees prominente teoloë in hierdie tyd is sekerlik Augustinus van Hippo.

Die verbondsdoop kry sekerlik sy wortels in die Reformasie en die bekeringsdoop in dieselfde tydperk. Vir baie jare is daar nie gekyk of die Bybel herinterpreteer moet word wat die doop aangaan nie. Die meeste studie rondom die doop het eerder gewentel om die vraagstuk: “bekeringsdoop of verbondsdoop”.

Die siening van Serfontein is die mees resente en daarom, met die feit dat hy talle nuwe insigte toon, meen ek dit is sinvol om sy siening in te sluit.

Aan die hand van die Dekonstruksieteorie van Derrida het ek gepoog om die wese van die doopteorieë te ontleed. Dit is vir my duidelik dat daar ‘n wesensverskil in die benadering van die eksponente van die teorieë is tot die doop as sodanig. Dit is uiters uiteenlopend en op die oog af geensins versoenbaar nie. Aan die een pool is die Rooms-Katolieke siening dat babas gedoop word en hulle is onherroepbaar ingesluit in die verlossing in Christus. Dit is ‘n oomblik wat hulle weergebore word en die Gees van hulle besit neem. Die gereformeerde siening se kern bestaan daarin dat die dopeling in die verbond ingeseël word en dat die doop ‘n teken daarvan is. Aan die ander kant is die siening dat die doop geen waarde het nie.

Die bekeringsdoop verwerp die verbondsdoop en lees die Bybel baie meer fundamentalisties. Hieruit vind hulle dat die doop volg op die bekering as gehoorsaamheidsdaad. Dit is dan ook essensieel vir redding. Eers nà die doop word die bekeerling se sonde afgewas en hy met die Heilige Gees vervul (veral na aanleiding van Handelinge 2:38 en verder).[616] Serfontein meen dat die doop die bekeringsdaad is en dus nie die bekering vooraf gaan nie, en nie daarop volg nie. Ek het ook bevind dat Serfontein enkele ingrypende logikafoute gemaak het.

In die vierde hoofstuk het ek aan die hand van die beskikbare metodes gepoog om die mees prominente doop-tekse in die Bybel te ontleed ten einde die wese van die doop te bepaal. Dit het vir my duidelik geword dat die doop nie ‘n eenvoudige dogmatiese entitieit is nie en dat daar altyd ruimte vir verskil in die interpretasie van die dooptekse sal wees. Een van die grootste redes daarvoor is dat daar nie ‘n fyn uitgewerkte doopleer in hetsy die Evangelies, of by Paulus voorkom nie. Daar is in die doopsiening by Paulus wel ‘n groeiproses te bespeur. Hierdie proses begin

616 Bettenson (1967:231) meen inderdaad dat die teologie van die bekeringsdoop staan of val by Hand 2:38.

waarskynlik gedurende sy verblyf in Antiogië en syfer deur Paulus se teologie totdat dit 'n hoogtepunt bereik in Kolossense 2. Ons vind dat Paulus in sy eerste briewe 'n doopsiening huldig wat nader aan die Johannese bekeringsdoop gekoppel kan word, en later dat hy die doop as verbondsteken en wekroep tot geloof en bekering sien. Ons merk dat geloof en toewyding aan Christus vir hom die sentrale plek van sy doopsiening inneem.

Uit die onderskeie geëksegeerde gedeeltes vind ons:

- Matteus 28:6-20:

Ek het die vraag gevra of hierdie teks hom uitlaat om die antwoord te gee op die betrokke argument. Val die fokus van hierdie gedeelte op die dooppraktyk? Ek meen dat dit nie so is nie. Die klem is op die maak van dissipels en nie die doop nie. Daarom word die woord in die imperatief gebruik (μαθητεύσατε) en die ander drie in die partisipium. Die opdrag is om dissipels te gaan maak, en die uitvloeisel hiervan is om te doop en te onderrig. Die doopopdrag staan dus ondergeskik aan die opdrag om dissipels te maak. En tog is daar by Matteus niks meer as die opdrag nie. Daar is geen verduideliking of 'n uiteensetting van die voorwaardes, die eise of die beloftes rondom die doop nie.

Dit het ook vir my duidelik geword dat die doop nie hier enige buitengewone "magte" het nie. Daar is nie sprake daarvan dat die maak van dissipels slegs deur middel van die doop geskied nie. Daar word eerder dikwels 'n Rooms-Katolieke-tipe *ex opere operato* funksie aan die doop gegee.

Die konklusie wat ek dus bereik het, is dat ons uit hierdie teksgedeelte nie genoegsame getuienis kan kry om te bepaal of ons hier te doen het met verbondsdoop of gehoorsaamheidsdoop nie. Die fokus lê op 'n ander vlak.

Ek het ook tot die gevolgtrekking gekom dat die doop nie die sentrale gedagte van die gedeelte is nie. Die fokus is geleë in die opdrag om dissipels te gaan maak. Bes moontlik kon die μαθητεύσατε (dissipelering) geskied sonder die toedien van die doop. Dit word myns insiens nie 'n primêre deel van die opdrag nie. Daaruit wil ek dit dus stel dat die kern van die sendingopdrag daarin geleë is om die volkere navolgers van Christus te maak en dat die doop nie 'n sentrale saak is nie, maar wel 'n periferiese een.

- Handelinge 2:37-42

Die klem van die gedeelte val op die bekering. Die ander sake wat genoem word, naamlik die doop, die vergewing van sondes en die gawe van die Heilige Gees is uitvloeisels uit hierdie opdrag. Dat die doop hier voorkom, is egter nie 'n geringe saak nie. Die doop is ook hier, net soos in Matt 28, nie 'n sentrale saak nie, maar 'n periferiese een. 'n Mens kan immers gered word sonder dat jy gedoop word, maar nie sonder geloof en bekering nie

Ek het ook tot die gevolgterekking gekom dat daar inderdaad baie getuienis is dat hierdie gedeelte in die behandeling van die doop tot 'n verbondsdoop neig.

- Romeine 6:1-5

Uit my eksegese was dit vir my duidelik dat die doop in hierdie gedeelte ‘n ander betekenis het. Dit is eerder ‘n verbondshandeling, waarin die gelowige opgeroep word om in ‘n verhouding met Christus te lewe.

Dis ook vir my duidelik dat die doop nie die fokuspunt van die gedeelte is nie, maar dat dit as ‘n vertrekpunt geneem word om aan die gelowige in Rome die belangrikheid van ‘n lewe in Christus te verduidelik en om die dwaling van ‘n volgehoue sedelose lewe te weerlê.

Paulus is nie hier besig om onderrig te gee aangaande die doop nie. Die doop is hier nie ‘n sentrale gedagte nie, maar ‘n vertrekpunt.

Ek het tot die konklusie gekom dat die doop ook in hierdie gedeelte geensins voorgehou word as dat dit ‘n mens *ex opere operato* kan red nie. Eerder is die doop ‘n eenwording met die dood van Christus en ‘n dringende uitroep na die dopeling om dit terdeë te besef. Indien hy hom nie bekeer nie, bly hy in die graf. Deur die geloof en bekering staan hy saam met Christus op en leef dan in ‘n volgehoue gehoorsame lewe.

- 1 Korintiërs 1:10-17

Uit hierdie gedeelte het dit vir my duidelik geword dat ons geen konklusie kan bereik of Paulus hier die belydenisdoop of die verbondsdoop verkondig nie. Dit is ook verder vir my duidelik dat Paulus die doop as die veroorsakende faktor in die skeuring van die gemeente sien. Verder veronderstel ek uit die gedeelte dat hy die doop nie so belangrik beskou soos wat evangelieverkondiging is nie.

Daar is vier sake wat vir my uitstaan:

a) Ons kan slegs uit die huisdoop ‘n afleiding maak dat die verbondsdoop hier geldig is.
b) Paulus stel nie die verkondiging van die evangelie gelyk aan die doop nie.
c) Indien die doop die “bad van die weergeboorte” was sou Paulus almal gedoop het wat tot bekering gekom het. Dit is nie die geval nie.
d) Paulus stel hier nie ‘n doopleer aan die orde nie, maar is eerder liggeraak oor die uitwerking daarvan op die eenheid van die kerk.

- 1 Korintiërs 10:1-5

Moses word in hierdie gedeelte as die voorganger en middelaar tussen die volk en God beskryf. Die volk het onder sy leiding deur die see gegaan en is dus daarin en in die wolk gedoop. Hier is dus geen aanduiding dat daar sprake van geloof of bekering voor die doop kon wees nie. Die teendeel is eerder waar. Van die volk word verwag dat hulle gehoorsaam aan die Here sou wees uit die geïmpliseerde dankbaarheid omdat hulle veilig deur die see gegaan het. Die wolk is simbolies van die teenwoordigheid van die Here, as hulle Beskermheer.

Omdat hulle egter nie dankbaar was nie, nie gehoorsaam nie, kom hulle om in die woestyn. God wat hulle dus gedoop het, het hulle ook laat sterwe. Hier is ook dus ‘n geïmpliseerde verwagtig van God af dat hulle na die doop hulle sou bekeer tot Hom, of ten minste as mense wat deur die doop in Hom geïnkorporeer is, gehoorsaam sou wees. Hulle “onbekeerdheid” het egter veroorsaak dat hulle God mishaag het en hulle is gestraf. Die doop het dus geen reddende funksie vir hulle gehad nie.

Die afleiding wat ek meen ons hieruit kan maak is dus:

b) Die doop in hierdie gedeelte kom uit die woestyntradisie.
c) Die doop is ‘n handeling waarin die volk passief was.
d) As verbondsvolk is hulle onderhewig aan ‘n kollektiewe verbondsdoop.
e) Die doop het hulle nie *ex opere operato* gered nie.
f) Die doop was nie vir hulle ‘n “bad van weergeboorte” nie.
g) Die doop is sonder waarde indien bekering en gehoorsaamheid nie daarop volg nie.

- Galasiërs 3:15-29

Galasiërs bied ‘n diepere insig in die wese van die Pauliniese teologie. Hy besef dat die wet nie as aanvullend by die nuwe verbond is nie, maar dat die wet selfs skadelik kan wees. Die mens word gered deur Christus wat die vebond in sy Persoon en Wese vervul het.

Die mens word met Christus beklee en verander om aan Hom vas te kleef deur die bekering en nie die wet nie. Die doop is die simbool van die bekering en die verandering van die mens in Christus. Die doop het nie eksklusiewe verlossingswaarde nie.

- Kolossense 2:6-13

Hierdie brief is een van die belangrikste bronne om aan te dui dat die doop in die plek van die besnydenis gekom het. Daar is ‘n breë strekkingslyn wat deur die Romeinebrief en Korintiërs na Kolossense loop.

In hierdie gedeelte het ons bevind dat die doop in die plek van die besnydenis gekom het. Dan moet ons ook aanvaar dat kinders daarin mag deel, aangesien die besnydenis as verbondsteken aan hulle gegee is.

Paulus het nie hier bedoel het om ‘n uitgebreide redenasie oor die doop te voer nie. Hy gebruik weereens die doop om die gemeente daarop te wys dat hulle hulle nie moet laat mislei deur die filosowe nie, maar dat hulle die ou mens met sy sonde moet aflê. Dit is ook vir my duidelik dat die doop hier direk met die begrafnis van Christus in verband gebring word. Die mens word saam met Christus in sy *dood* gedoop en nie in sy opstanding nie. Die gedoopte mens is dus nog nie opgewek nie en kan nie as gevolg van die doop aanspraak maak op redding nie.

Die doop is dus ‘n teken dat die dopeling in die verbond is, dat hy saam met Christus begrawe is en dat hy hom moet bekeer tot Christus om te kan leef.

- 1 Petrus 3:20-22

Uit die eksegese het ek tot die konklusie gekom dat die doop vir Petrus belangrik is omdat dit ‘n Goddelike ingrype in die verlorenheid van die mens is. Dit is egter nie bloot ‘n eenmalige afwassing van die sonde soos die bad van ‘n liggaam nie, maar stel ‘n mens in ‘n (verbonds) verhouding met die Here. Die mens moet voordurend hom tot God wend in ‘n gebed om vergifnis sodat hy ‘n skoon gewete voor God kan hê. Soos Noag en sy gesin uit die water gered word, word ons ook gered deur God, wat magtig was om Jesus uit die dood te laat opstaan.

Die verbond word hier geïmpliseer. Die sondaar word deur die doop in ‘n verhouding tot God gestel en hy moet daarop antwoord deur in gebed ‘n voordurende versugting tot ‘n skoon gewete hê.

Die water is beide simbolies van die doop (deur verdrinking) en van die redding. Die verskil lê in die aanvaarding van ‘n mens se verantwoordelikheid in die bede tot ‘n skoon gewete.

Ons het ook hieruit bevind dat die doop na alle waarskynlikheid ‘n teken en ‘n seël is; ‘n teken van die verbond en ‘n seël van die verlossingsboodskap van God in Christus Jesus. Die oorwig van getuienis is dat die doop ‘n verbondshandeling is. Die doop het die besnydenis as verbondsteken vervang. Tog hou dit dan ook in dat die mens homself binne die verbond bevind en die oproep vanuit die verbond op die bondeling self is ‘n lewe in Christus. Om in hierdie lewe deel te kan hê is dit nodig om gehoorsaam te wees aan die eise van die verbond, naamlik geloof in Christus Jesus. Die doop red dus nie sonder dat die bondeling op die eise antwoord nie.

Ek het ook bevind dat die doop nie onontbeerlik vir verlossing is nie, en dus ‘n periferiese saak is. Die Here gebruik dus die doop as ‘n werktuig om mense in ‘n verhouding met Hom te stel. Die doop is dus nie, soos Barth (1961:696) dit stel: “‘n menslike instelling met magiese kragte” nie. Die Here kan ook buite-om die doop en sonder die doop die mens red. Die Here het nie die doop nodig nie. Indien dit so is, kom die gewaarwording onwillekeurig op dat die kerk en die eenheid van die kerk belangriker as die doop is.

Ek kom dus ook tot die konklusie dat Serfontein se doopteorie, alhoewel dit ‘n nuwe denkrigting inslaan, nie korrek is nie. Volgens hom is die doop die bekeringsgebeure en vind dus nie noodwendig vòòr of nà die bekering plaas nie, maar tydens. Dit sou weer aan die doop ‘n losstaande verlossingsfunksie toeken, wat nie strook met die resultate van my eksegese nie. Hy gaan ook lukraak met sekere teksgedeeltes om en kan nie sy siening hieruit bewys nie.

Ek bevind ook, vanuit die eksegese, dat die doopsiening van die Rooms-Katolieke Kerk totaal onskriftuurlik is. Die doop is duidelik nie ‘n magiese daad waardeur die mens gered word sonder geloof en bekering nie. Die Here werk eenvoudig nie so nie.

Hy wil eerder hê die mens moet in 'n verhouding met Hom staan as om in 'n magiese oomblik in 'n verlossingsfeer ingedoop te word.

Die doppraktyk van die eksponente van die belydenisdoop, of bekeringdoop, is ook nie korrek volgens die geëksegeerde gedeeltes nie. Die doop het nie die mag om te red nie. Daarbenewens negeer die belydenisdoop die verbondsaspek van die doop en is dit bloot 'n fundamentalistiese uitleg van dooptekse soos in die besonder Handelinge 2:38,39. Die bekeringsdoop kyk nie na die gehele beeld van die doop in die Nuwe Testament nie, maar gebruik enkele Skrifgedeeltes buite konteks, om 'n siening te stel en te handhaaf. En, ten spyte van die weersin in die kollektiewe inlywing in die verbond in, deur die gereformeerde tradisie en die drang om eksklusief 'n besluitneming te propageer deur die gehoorsaamheid van die bekeringsdoop, is die bekeringsdoop in 'n mate 'n teruggrype na die Rooms-Katolieke siening van die doop: naamlik dat die doop 'n bonatuurlike funksie het. Eers wanneer die bekeerling gedoop is, is hy van sy verlossing seker; eers dan word sy sonde vergeef en ontvang hy die Heilige Gees. Hierdie doopuitleg kry ek nie in die geëksegeerde gedeeltes nie.

In die tweede en derde eeu merk ons dat daar by die Kerkvaders ook 'n groeiproses in hul denke aangaande die doop plaasvind. Aanvanklik was dit meer eenvoudig met die doop wat 'n primitiewe reddingsfunksie vertoon. Hieruit groei denke wat versoen word met die verlossingsleer en die bewuswording dat die doop aan die verbond gekoppel is. Die doopmetode begin by hierdie groeiproses aanpas, vanaf doop in vloeiende riviere, tot by die besprinkeling. Dit is ook nie uit die beskikbare dokumente van die tydperk duidelik of die kinderdoop toegepas is nie, en of dit bloot net aan volwassenes bedien is nie. Uit die beskikbare materiaal is dit eweneens nie baie duidelik watter een van die gebruike toegepas is nie. Uiteraard verskil die onderskeie kerkvaders ook van mekaar. Dit is baie moeilik om die materiaal objektief te analiseer. Alhoewel Stander en Louw (2004) meen dat die oorgrote getuienis vanuit die Patristiek die bekeringsdoop steun, is dit nie so eenvoudig nie. Die moontlikheid dat die kinderdoop as praktyk gedurende die eerste drie eeue plaasgevind het, is nie uitgesluit nie.[617]

In die hoofstuk (hoofstuk 5) wat handel oor die proselietedoop, het ons gemerk dat daar moontlik 'n oorgang was tussen die eng Joodse religie, na die Johannese doop in die gebruik van die proselietedoop. Ook hierdie doopgebruik het in wese en praktyk gegroei sodat sekere elemente en betekenisse daarvan moontlik deur Johannes gebruik kon word. Dit is ook moontlik dat hierdie gebruik onder die Jode wel sekere betekenisse oorgedra het na die Pauliniese verstaan van die doop. Alhoewel daar sterk verskille is tussen die Christelike doop, die proselietedoop en die Johannese doop, is daar inderdaad onmiskenbare ooreenkomste. Om hierdie raakpunte te ontken is moedswillig.

Die Christelike doop, vanaf die instelling daarvan, moet in 'n natuurlike groeiproses in diens van die evangelie staan. Hierdie groei vind ons dwarsdeur die bestaan van Christelike kerk, maar het ongelukkig vanaf die Reformasie in 'n polemiese retoriek

617 Vgl. Bettenson (1967:75).

verander. 'n Groot deel van die Drie Formuliere van Eenheid word dan inderdaad gewy aan die teregwysing van die Anabaptiste. Die meeste navorsing aangaande die doop die afgelope eeu het gewentel rondom die korrektheid, al dan nie, van die verbondsdoop of die bekeringsdoop.[618]

Tans is daar weereens 'n behoefte dat die doopteologie in 'n proses van groei sal ingaan. Dat die doop weereens die geestelike waarde kan hê, waarvoor ek glo God dit bedoel het. Hierdie doel is om die geloof van dopelinge sodanig te versterk en aan te vul, dat hulle hul verhouding met Christus hegter kan word. Uiteindelik is dit nie belangrik hoe 'n mens gedoop is nie, maar hoe sy verhouding met God is. Indien iemand sou ervaar dat hy nader aan God beweeg deur die doophandeling te herhaal, moet die kerk homself die vraag afvra of dit inherent verkeerd is.

Uit al hierdie gegewens kon ek nêrens vind dat dit 'n sonde is om die doop, as verbondsteken, te herhaal nie. Ek meen dat die doop baie belangrik is as teken en oproep tot bekering binne die verbond, maar dat dit nie *ex opere operato* werk nie. Daar is dus nie 'n moontlikheid dat die mens by die doop, as verbondsteken, weergebore word nie. Om die doop met 'n verlossingsfunksie te beklee is, myns insiens, dieselfde fout wat die Jode gemaak het om sodanige funksie aan die wet toe te ken. God beklee inderdaad geen sakrament of handeling met 'n magiese funksie asof dit losstaande 'n mens kan red nie. Redding vind slegs plaas deur Christus en die manier waarop die mens binne hierdie verlossingsfeer geplaas word, is slegs deur geloof.

Hieruit volg ook dat die weergeboorte nie by die doop plaasvind nie. Indien dit nie gebeur nie, is daar nie vanuit die perspektief van die eenmalige weergeboorte, wat by die doop sou plaasvind, rede dat die doop slegs eenmalig mag wees nie.

> Die Here werk met mense, nie met formules nie.[619] Die kerk het in sy soeke na gerealiseerde mistiek van die doop 'n formule gemaak en is dan verbaas wanneer dit nie aan die geloofsverwagtinge van die postmoderne christen voldoen nie.

Ek meen dat die kerk weereens moet gaan kyk na die doop, wat betref inhoud en betekenis, en of dit werklik in ooreenstemming met die Bybel is, en of dit geestelike waarde het vir die postmoderne gelowige. Uiteindelik is die opdrag van die kerk om

618 Vgl. Phypers (1977:9).

619 "This is in no way to minimize the teachings of the Epistles as to the significance of baptism, but one point is made abundantly clear by the evidence of Acts, namely that *life is more comlpicated than formulations of doctrine* and the Lord is able to look after the exingencies of life outside the range of the formulas. This is a lesson of incalculable importance for the modern church, for the church has become engulfed in a complication of life of such proportions as to make the divergencies of life and belief and practice in the New Testament Church of small account. For years the churches have been confused in their thought and practice of baptism; but in the mercy of God the Church is still the Church and not another Body! God is *still* able to take care of the exigencies beyond the formulas!" (Beasley Murray 1972:302).

die evangelie op sò ‘n manier te bring dat dit ‘n verhouding tussen die verbondsmens en Christus bewerkstellig. Indien die doop nie aan hierdie voorwaarde voldoen nie, of nie daartoe bydra nie, moet ons indringend daaroor herbesin. Indien die doop ‘n bydraende faktor is dat verbondsmense die kerk verlaat om op ‘n ander plek ‘n geestelike tuiste te vind, is die dringendheid daarvan soveel groter.

Ek meen dat die doop sy waardige funksie as sakrament in diens van God en die evangelie moet inneem. Indien dit nie gebeur nie, loop die kerk gevaar om die postmoderne mens te vervreem.

Literatuurverwysings

Aalders, G.C.H. 1939. *Het Verbond Gods.* JH Kok NV Te Kampen.

Adams, Jay E. 1975. *The meaning and mode of baptism*. Phillipsberg, New Jersey. Presbetyrian and Reformed Publishing Co.

Algemene Sinode van die NG Kerk. 1988. *Handboek by die Erediens.*

Andersson, B.J.K. 1979. 'n Kritiese ontleding van die soteriologiese teologie van Andrew Murray. (Dth. Proefskrif. UNISA).

Baptiste Kerk. S.J. *Dit waarin ons verseker glo.*

Barnard, A.C. 1989. *Begeleiding van verbondskinders tot belydenis van geloof.* Pretoria. (Referaat SEVTO)

Barnett, P.W. 1998. *The birth of Christianity: the first twenty years.* Grand Rapids: Eerdmans.

Barrett, C.K. 1962. *The Epistle to the Romans.* London: A&C Black.

Barrett, C.K. 2002. *Acts.* New York: T&T Clark.

Barth, K. 1960. *Church Dogmatics: The Doctrine of Creation.* Volume 3, IV. Edinburgh:T&T Clark.

Barth, K. 1961. *Church Dogmatics: The Doctrine of reconciliation. Part I* Volume 2, V. Edinburgh: T&T Clark.

Barth, K. 1962. *Church Dogmatics: The Doctrine of Reconciliation. Part II* Volume 4, III, 2. Edinburgh: T&T Clark.

Barth, K. 1963. *Evangelical Theology. An Introduction.* Grand Rapids: Eerdmans.

Barth, K. 1972. *Protestant Theology in the Nineteenth Century. It's Background & History.* London: SCM

Barth, Karl. 1933 en 1968. *The Epistle to the Romans*. Oxford. Oxford University Press.

Barton, S.C. 1995. *Historical Criticism and Spcial-Scientific Perspectives In New Testament Study.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing.

Barton, F. 1967. *Greek Myths*. London: Faber&Faber.

Bavinck, H. 1930. *Gereformeerde Dogmatiek*. Deel 4. Kampen: J.H. Kok.

Bayley, B.L. 1995. *Genre Analisis.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing.

Battles, F.L. 1980. *Analysis of the Institutes of the Christain Religion of John Calvin.* Grand Rapids: Baker Book House.

Bauer. Arndt. Gingrich. 1952. *Lexicon* Zondervan.

Bavinck, H. 1956. *Our Reasonable Faith.* Grand Rapids: Eerdmans.

Bavinck, H. Sonder Jaar. *De Zekerheid des Geloofs.* Kok-Kampen.

Bavinck, J. 1914. *De Heidelbergsche Catechismus in 60 leerreden verklaard.* Kok-Kampen.

Bayley, J.L. 1995. *Genre Analysis.* Grand Rapids: Eerdmans Press.

Beasley-Murray, G.R. 1962. *Baptism in the New Testament.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Beasley-Murray, G.R. 1973. *Baptism in the New Testament*. Grand Rapids. William B. Eerdmans Publishing Company.

Beasley-Murray, G.R. 1981. *The Book of Revelation.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans.

Beisner, E.C. 1995. *A Critical Analysis of the Doctrine of Baptismal Regeneration.* Grand Rapids: Eerdmans.

Berkhof, H. 1985. *Christelijk Geloof*. Callenbach BV Nijkerk.

Berkhof, H. 1974. *Weerwoord.* Callenbach BV Nijkerk.

Berkhof, L. 1959. *Systematic Theology.* London: The Banner Of Truth Trust.

Berkouwer, G.C. 1949 *Dogmatische Studiën - Geloof en volharding.* J.H. Kok N.V. Kampen.

Berkouwer,G.C. 1955. *Dogmatische Studiën - De Verkiezing Gods.* J.H. Kok N.V.Kampen.

Berkouwer,G.C. 1969. *The Sacraments.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing.

Berkouwer, G.C. 1975. *Dogmatische Studiën - Geloof en Rechtvaardiging.* J.H. Kok N.V. Kampen.

Bettenson, H. 1963. *Documents of the Christian Church*. Oxford: Oxford University

Press.

Betz, H.D. 1979. *Galatians.* Philadelphia: Fortress Press.

Beveridge, H. 1962. *Institutes of The Christian Religion.* London: James Clarke.

Blaauw, H.M.J.P. 1986. Verbond en Doop - Die betekenis van die Abrahamsverbond vir die Gereformeerde Doopbeskouing. (Dth. Proefskrif UNISA).

Black, C.C. 1995. *Rhetorical Criticism.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing.

Bolkestein, M.H. 1977. *De Brieven van Petrus en Judas.* Nijkerk: G.F. Callenbach.

Bright, B. 1970. *Come help change the world.* New Jersey: Fleming H. Revel.

Bright, J. 1977. *Covenant and promise.* London: Westminister.

Brown, P. 1967. *Augustine of Hippo.* London: Faber & Faber .

Brunner, E. 1937. *The Philosophy of Religion from the standpoint of Protestant Theology.* London: James Clarke .

Caird, G.B. 1976. *Paul's Letters from Prison.* Oxford: Oxford University Press.

Calvyn, J. 1936. *Institutie* Verkort weergegeven door B. Wielenga. J.H. Kok Kampen.

Calvyn, J. 1973. *De Profetien van Ezechiel.* Vertaal deur J.Lugtigheid. De Groot - Goudriaan.

Cate, R.L. 1982. *Old Testament Roots for New Testament Faith.* Nashville: Broadman Press.

Clements, R.E. 1980. *Isiah.* Grand Rapids: The New Century Bible Commentary. Eerdmans.

Cole, R.A. 1983. *Galatians.* Grand Rapids: Wm. Eerdsmans Publishing.

Conzelmann, H. 1969. *An outlline of the Theology of the New Testament.* London: SCM Press Ltd.

Craigie, P.C. 1983. *Ezekiel.* Philadelphia: Westminister Press.

Cranfield, C.E.B. 1979. *The Epsitle to the Romans.* Edinburgh: T&T Clark.

Cullman, O. 1961. *Baptism in the New Testament.* London: SCM

Custance, A.C. 1979. *The Sovereignty of Grace.* New Jersey: P&R Publishing.

Davies, W.D. en Allison, D.C. 2000. *The Gospel according to Saint Matthew.* Edinburgh: T&T Clark.

De Beer A.F.J. 1996. *Nuwe denke in die Filosofie.* Pretoria: M.F Uitgewers.

De Greef, W. 1984. *Calvijn en het Oude Testament.* Groningen: Ton Bolland.

De Groot, K. 1955. *Kohlbrugge en Kuyper.* Bosch en Keuning NV Baarn.

De Klerk, J.J. 1977. *Prediking.* Pretoria: N.G.Kerk Boekhandel.

De Klerk, J.J. 1991. *Die Geheiligde lewe.* Transvaal: NGKB.

De Ru, G. 1968. *De Kinderdoop en het Nieuwe Testament*. Wageningen. H. Veenman & Zonen N.V.

De Vos, W.H. 1991. *Die kulties-appelerende dimensie van die verbond in Hebreërs.* (BD- Skripsie U.P.).

De Weerdt N.L. 1991. *Understanding Ursinus and Olevianus.* Philadelphia: John Campbell Press.

Delitzsch F. 1969. *Commentary on the Old Testament in ten volumes. Volume VII Isaiah.* Grand Rapids: William B. Eerdmans.

Dumbrell, W.J. 1985. *Covenant and Creation.* Leicester: Baker Book House.

Dumbrell, W.J. 1989. *The Faith of Israel.* Leicester: Baker Book House.

Dunn, J. 1975. *Jesus and the Spirit.* London: SCM Press.

Dunn, J.D.G. 2005. *The New Perspective on Paul*. Grand Rapids: Eerdmans Press.

Dunn, J.D.G 1995. *1 Corinthians.* Sheffield: Sheffield Academic Press.

Dunn, J. 1998. *The Pauline letters.* Cambridge: University Press.

Dunn, J. D.G. 1988. *Romans 1-8.* Dallas: Word Books.

Dunn, J.D.G. 1993, *The Theology of Paul's Letter to the Galatians.* Cambridge: University Press.

Du Toit A.B. 1980. *Handleiding by die Nuwe Testament IV*. Pretoria: NG Kerk Boekhandel.

Du Toit A.B. 1988. *Handleiding by die Nuwe Testament V.* Pretoria: NG Kerk

Boekhandel.

Du Toit, A.B. 2009. *Focussing on the Message.* Pretoria: Protea Boeke.

Eichrodt, W. 1961. *Theology of the Old Testament. Vol I*. Vertaal deur JA Baker. London: SCM.

Eichrodt, W. 1969. *Theology of the Old Testament. Vol.II.* Vertaal deur JA Baker. London: SCM.

Esler, P. 2001. *New Testament Theology.* Oxford: University Press.

Ferguson, A.S. 1987. *The Body of Practical Divinity. Book V.* Glasgow: P.B Ministries.

Fee, G.D. 1987. *The First Epistle to the Corinthians.* Michigan: Eerdmans Publishing.

Fee, G.D. 1994. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the letters of Paul.* Peabody: Hendrickson Publishers.

Finn, T.M. 1992. *Early Christian Baptism and the Catechumenate.* Minnesota: The Liturgical Press.

Floor, L. 1979. *Hy wat met die Heilige Gees doop*. Pretoria. N.G. Kerkboekhandel Transvaal.

Floor, L. 1982. *De doop met de Heilige Geest*. Kampen. Uitgeversmaatschappij J.H. Kok.

Floor, L. 1983. *Die Heilige Doop in die Nuwe Testament*. Noordbrug. Potchefstroomse Teologiese Publikasies.

Floor, L. 1983b. *Kinderdoop, Grootdoop, Herdoop*. Potchefstroom. Wetenskaplike bydraes van die Potchefstroomse Universiteit vir Christelike Hoër Onderwys. Instituut vir Reformatoriese studie. Reeks F1. Studiestuk no. 181.

Forde, G.O. 1982. *Justification by faith - a matter of death and life.* Philadelphia: Fortress Press.

Fuhrmann, P.T. 1949. *Instruction in Faith (1537) John Calvin.* London: Lutterworth.

Gardner, J. 1965. *Rooms-Katolisisme in teenstryd met die Bybel.* Kaapstad: PVSA.

Gnilka, J. 1994. *Theologie des Neuen Testamenst.* Freibiurg. Basel. Wien: Herder.

Goppelt, L. 1983. *Theology of the New Testament Vol. II.* Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht.

Graafland, C. 1987. *Van Calvijn Tot Barth - Oorsprong en ontwikkeling van de leer der verkiezing in het Gereformeerd Protestantisme.* Uitgeverij Boekencentrum B.V., 's-Gravenhage.

Green, J.B. 1995. *Discourse Analiysis and New Testament Interpretation.* Grand Rapids: Eerdmans Press.

Greydanus, S. en Grosheide, F.W. 1990. *Commentaar op het Nieuwe Testament.* Kampen: J.H. Kok.

Groenewald, E.P. 1977. *Die Pastorale Briewe.*Kaapstad: NG Kerk Uitgewers.

Grosheide, F.W. 1954. *Mattheüs.* Kampen: J.H. Kok.

Grosheide, F.W. 1957. *De eerste Brief aan de Kerk te Korinthe.* Kampen: J.H. Kok.

Guthrie, D. 1970. *New Testament Introduction.* Leicester: Inter-Varsity Press.

Guthrie, D. 1973. *Galatians.* Grand Rapids: Eerdmans.

Guthrie, D. 1983. *De brief aan de Hebreëren en de brief van Jakobus.* Kampen: JH Kok.

Hagner, D.A. 1995. *Matthew 14-28*. Dallas: Word Books Publisher.

Hanson, P.D. 1987. *Old Testament Apocaliptic.* Nashville: Abingdon.

Harnack, A.V. 1911. *The Date of the Acts and the Synoptic Gospels.* New York: G.P. Putnam ‘s Sons.

Harrington, W.J. 1966. *Record of the Promise. The Old Testament.* Dublin: Helicon.

Harris, S.L. 2002. *The New Testament.* Sacramento: California State University.

Harrisville, R.A. 1987. *I Corinthian*. Minneapols: Augsburg Publishing House.

Hayes, R.B. 1995. *The use of the Old Testament by New Testament Writers.* Grand Rapids: Eerdmans Press.

Heinisch, P. 1952. *Theology of the Old Testament.* Minnesota: Liturgical Press.

Hendricks, W.L. 1980. *A Theology of Children.* Nashville: Broadman.

Hendriksen, W. 1969. *Galatians and Ephesians.* Pennsylvania: The Banner Of Truth

Hendriksen, W. 1954. *John*. Pennsylvania: The Banner Of Truth.

Henry, M. 1965. *Matthew.* Dublin: Helicon Press.

Hexam, I. 1994. *Condcise Dictionary of Religion*. Carol Stream: InterVarsity Press.

Heyns, J.A. 1976. *Brug tussen God en mens.* Pretoria: NGKB.

Heyns, J.A. 1978. *Dogmatiek* Transvaal: NGKB.

Heyns, J.A. 1989. *Wedergeboorte en bekering in verbondsperspektief.* Referaat SEVTO

Heyns, J.A. Sonder jaar. *Die appèl tot bekering in verbondsperspektief.*

Heyns, J.A. 1972. *Lewende Christendom. 'n Teologie van gehoorsaamheid.* Elsiesrivier: Tafelberg Uitgewers.

Heyst, D. 1913. *Herman Friedrich Kohlbrugge (1803-1875): zijn leven, zijn prediking.* T Wever - Frankener.

Hodge, C. S.J. *Die Doop en die Betekenis daarvan.* Kaapstad: NG Kerk Uitgewers.

Hoeksema, H. 1971. *The Triple Knowledge: an Exposition of the Heidelberg Catechism. Volume I.* Grand Rapids: Reformed Free Publishing.

Hoeksema, H. 1972. *The Triple Knowledge: an Exposition of the Heidelberg Catechism. Volume III.* Grand Rapids: Reformed Free Publishing.

Human, F.P. 1988. *'n Teologiese eksegetiese studie van die begrip verbond in die* boek Hebreërs. (BD-skripsie UP).

Hunter, A.M. 1960. *Interpreting Paul's Gospel.* London: SCM Press.

Ironside, H.A. 1937. *Except Ye Repent*. Grand Rapids: Zondervan.

James, J. 2003. *Infant Baptism or Believer's Baptism?* Uitgegee deur outeur self.

Janson, M. 1970. *Sodat julle kan weet.* Kaapstad: N.G.Kerk uitgewers.

Jensen, J. 1982. *God's Word to Israel.* Wilmington: Michael Glazier.

Jeremias, J. 1960. *Infant Baptism in the First Four Centuries.* London: Bloomsbury Press.

Jeremias, J. 1966. *The Eucharistic Words of Jesus.* London: SCM.

Jeremias, J. 1971. *New Testament Theology.* London: SCM.

Jonker, W.D. 1989. *Uit vrye guns alleen.* Transvaal: NGKB.

Jonker, W.D. 1991. *Geloof en bekering in verbondsperspektief.* (Broederlike onderhoud, Sinode Suid-Tvl.)

Just, J.E. 2007 *Galatians.* Grand Rapids: Eerdmans.

Kaylor, R.D. 1988. *Paul's Covenant Community. Jew and Gentile in Romans.* Atlanta: John Knox Press.

Keck, L.E. 1985. *Paul and his letters.* Philadelphia: Fortress Press.

Keil and Delitsch. 1935. *Commentary on the Pentateuch Volume I*. Edinburgh: T and T Clark.

Kerr, H.T. 1983. *Conversions: The Christian Experience.*
Grand Rapids: Eerdmans.

Kierkegaard, S. 1956. *Purity of Heart is to will One Thing: Spiritual Preparation for the Office of Confession.* New York: Harper & Row.

Kirkby, C.G. 1988. *Signs and Seals of the Covernant: a Review of the Doctrine of Christian Baptism.* Worchester: Billing & Sons.

Kittel, G. 1964. *The Theological Dictionary of the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing.

Kohlbrugge, H.F. 1988 *Waartoe het Oude Testament?* De Groot Goudriaan - Kampen.

Kohlbrugge, H.F. 1873 *Handelinge der Apostelen.* T.Wever - Frankener.

Kohlbrugge, H.F. 1840 *Het zevende kapitel van der brief van Paulus aan de Romeinen.* Amsterdam: J.Ruysendaal.

Kohlbrugge, H.F. Sonder Jaar. *De eenvoudige Heidelberger - Catechismuspreken.* T. Wever - Franeker.

Kok, J. & Kok, G.J. 2010. *Die Metodiek van Eksegese.* Pretoria: UP Drukkers.

König, A. 1980. *Jesus Die Laaste.* Transvaal: NGKB.

König, A. 1986. *Die Doop as Kinderdoop en Grootdoop.* Transvaal: NGKB.

König, A. 1983. *Heil en Heilsweg.* Transvaal: NGKB.

König, A. 1995. *Stof jou doop af.* Kaapstad: Lux Verbi

Krodel, G.A. 1986. *Acts*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Kraft, F. 2007. *Baptism.* Philadelfia: Fortress Press.

Krodel, G.A. 1990. *The First Letter of Peter*. Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Kruger, J.C. 1980. *Kerkvereniging in die lig van Uitverkiesing en bekering.* Goodwood: N.G.K.B.

Kruger, J.C. 1981. *Die verhouding van Uitverkiesing tot Bekering met spesiale verwysing na die Dordtse Leerreëls.* Pretoria: N.G.K.B.

Kümmel, W.G. 1974. *Theology of the New Testament.* London: SCM Press.

Kung, H. 1957. *Justification.* London: Burns & Oates.

Ladd, G.E. 1974. *A Theology of the New Testament.* Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing.

Lategan, B.C. 1986. *Die Brief aan die Galasiërs.* Kaapstad: N.G.Kerk Uitgewers

Latourette,K.S. 1965. *Christianity Trough the Ages.* New York: Harper & Row Publishers.

Leon-Dufour, X. 1980. *Dictionary of the New Testament.* San Francisco: Harper & Row.

Lèon-Dufour, X. 1983. *Dictionary of the New Testament.* New York: Harper & Row Publishers.

Le Roux, P.J. 1991. Verbond en Gemeente - die betekenis van Verbond vir Kerk en Kosmos. (DTh. Proefskrif UNISA).

Lindeman, A. 1983. *Der Kolossebrief.* Zurich: Theologischer Verlach.

Lindijer, C.H. 1975. *Handelinge van de Apostelen.* Nijkerk. G.P. Callenbach. B.V.

Lohfink, N. 1966. *De actualiteit van het Oude Testament.* Antwerpen: Paul Brand.

Lohfink, N. 1991. *The Covenant never revoked.* New Jersey: Paulist Press.

Lovelace, R.F. 1979. *The American Pietism Of Cotton Mather - Origins of American Evangelism.* Grand Rapids: Eerdmans.

Lull, T.F. 1989. *Martin Luther's Basic Theological Writings.* Minneapolis: Fortress Press.

Marais, P.W. 1974. *Die kinderdoop en besprenkeling. Ja of nee?*: Pretoria W&m Uitgewers.

Marais, P.W. 1978. *Moet elkeen 'n datum hê?* Pretoria NGKB.

Marais, P.W. Sonder Jaar.(2) *Hy wat siele win is wys.* Hartuitgewers.

Marais, P.W. Sonder Jaar. (1) N.G.K.B.

Marais, Willie. 1997. *Die Christelike Doop.* Pretoria. Aktua Pers.

Mac. Arthur, J. 1988. *The Gospel According To Jesus.* Grand Rapids: Eerdmans.

Mac. Arthur, J. 1991. *Our Sufficiency in Christ.* Foreshore: Struik Christian Books.

Mac. Arthur, John .F. Jnr. 1983. *Living in the Spirit*. Panorama City. Word of grace communications.

MacArthur, John F. Jnr. 1986. *Is Baptism Necessary for Salvation*? Internet adres: . Sun Valley, California. Grace Community Church.

MacArthur, John F. Jnr. 1994. *The Gospel according to Jesus*: Revised and expanded edition. Grand Rapids. Zondervan.

MacArthur, John F. Jnr. 1998a. *Baptism: A matter of obedience*. Internet adres: . Sun Valley, California. Grace Community Church.

MacArthur, John F. Jnr. 1998b. *A Scriptural Critique of Infant Baptism*. Internet adres: Sun Valley, California. Grace Community Church.

Malone, Fred. 2003. *The baptism of disciples alone: A covenantal argument for credobaptism versus paedobaptism*. Cape Coral: Florida. Founders Press.

McGrath, A.E. 2007. *Christian Theology.* Oxford: Blackwell.

McKim, D.K. 1984. *Readings in Calvin's Theology.* Grand Rapids: Baker Book House.

Michaels, J.R. 1988. *1 Peter.*. Waco Texas: Word Books.

Middleton, J.R. 1995. *Truth is Stranger Than it Used to Be.* Downers Grove: InterVarsity Press.

Möller, F.P. 1970. *Die Sakrament in Gedrang.* Vrededorp. Die Evangelie Uitgewers.

Momberg, C. 2008.*Opstandingsondag: 'n Geleentheid vir die herbevestiging en vernuwing van die geloof.* M.Div. Verhanderling: Universiteit van Pretoria.

Morison, J. 1902. *A practiacl commentary on the Gospel according to St. Matthew.* London: Hodder & Stoughton.

Morris, L. 1975. *The First Epistle of Paul to the Corinthians*.

Morris, L. 1993. *1 Corinthians.* Leicester: Inter-Varsity Press.

Murray, A. 1965. *Die volle Pinksterseën.* Kaapstad: NG Kerk-Uitgewers.

Murray, A. 1944. *Versamelde Werke Deel VII.* A.C.S.V.

Murray, A. 1898. *The two Covenants and the Second Blessing.* London: James Nisbet.

Nicol, W. 1987. *Wedergeboorte en bekering in die Nuwe Testament.* (Kursus :S.E.V.T.O.)

Nielsen, J.T. 1974. *Het Evangelie naar Mattheus.* Nijkerk: C.F. Callenbach.

Niemand, N. 2007. *Nuwe Drome vir Nuwe Werklikhede.* Wellington: Lux Verbi.

Niesel, W. 1980. *The Theology of Calvin.* Grand Rapids: Baker Book House.

Noordmans, O. 1939. *Geestelijke Perspectieven.* Amsterdam: H.J.Paris.

Noordmans, O. 1956. *Gestalte en Geest.* Amsterdam: Holland Uitgeversmaatschappij.

Noordmans, O. 1934. *Herschepping.* Nederlandsche Christen-Studenten-Vereeniging.

Noordmans, O. 1949. *Het Koninkrijk der Hemelen.* Nijkerk: G.F.Callenbach.

Nürnberger, K. 1975. *Sistematiese Teologie.* S.W.A.: Verenigde Lutherse Seminarie.

O'Brien, P.T. 1982. *Colossians, Philemon*. Waco, Texas. Word Books.

Op 't Hof, W.J. 1987. *Engelse Piëtstische geschriften in het Nederlands, 1598 - 1622.* Rotterdam: Lindenberg Boeken en Muziek.

Orr, W.F. 1976. *I Corinthians*. New York: The Anchor Bible.

Packer, J.I. 1959. *Introductory essay.* Pennsylvania: Banner Of Truth Trust.

Payne, J.B. 1962. *The Theology of the Older Testament.* Grand Rapids: Zondervan.

Phypers, D.B.D. 1977. *The Water that Divides.* Leicester: Inter-Varsity Press.

Pont, A.D. 1988. *Die gelofte van 1838*. Pretoria. Kital.

Potgieter, F.J.M. 1983. *Kinderdoop of Grootdoop.* Kaapstad. N.G. Uigewers.

Pop, F.J. 1976. *Commentary on II Corinthians*. Pennsylvania: Banner Of Truth Trust.

Pop, F.J. 1978. *De eerste brief van Paulus aan de Corinthiers.*
Nijkerk: G.F. Callenbach .

Powel, M.A. 1995. *Narrative Critisism.* Grand Rapids. Eerdmans Publishing.

Prinsloo, M.J.J. 1975. *God se Genadeverbond en die Suigelingsdoop.* Parow: Nasionale Handelsdrukkery.

Rahner, K. 1984. *The Practice of Faith.* New York: Crossroads.

Raitt, T.M. 1977. *A Theology of Exile.* Philadelphia: Fortress Press.

Reumann, J.H.P. 1985. *Collosians.* Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Richardson, A. 1958. *An introduction to the Theology of the New Testament.* London: SCM Press.

Ridderbos, Herman. 1959. *Commentaar op het Nieuwe Testament: Aan de Romeinen*. Kampen. Uitgeversmaatschappij J.H. Kok.

Robertson, A.T. 1998. *Word Pictures.* Grand Rapids: Eerdmans.

Rooms-Katolieke Kerk. 1994. *Catechism of the Catholic Church.* New York: Doubleday.

Rust, E.C. 1972. *Covenant and Hope: a study in the theology of the prophets.* Waco: Word Inc.

Sanders, E.P. 1985. *Paul and Palestinian Judaism*. New York: Fortress.

Sartelle, J.P. 1985. *Infant Baptism.* Phillipsburg, New Jersey: Presyterian and Reformed Publishing company.

Schnackenburg, R. 1961. *Die Kirche im Neuen Testament.* Freiburg im Breislau: Herder.

Schweizer, E. 1998. *Der erste Petrusbrief*. Zurich: Theologischer Verlag.

Scott, E.F. 1963. *The literature of the New Testament*. New York: Columbia University Press.

Smith, R.H. 1989. *Matthew.* Minneapolis: Augsburg Publishing House.

Smith, T.L. 1986. *Whitefield & Wesley on the New Birth.* Grand Rapids: Francis Ashbury.

Spurgeon, C.H. 1970. *Sermons Preached.* London: Banner of Truth.

Stander, H.F. 1986*. Die besondere gawes van die Heilige Gees in die eerste vier eeue n.C*. Garsfontein. Didaskalia Uitgewers.

Stander, H.F. en Louw, J.P. 1988. *Baptism in the Early Church*. Garsfontein. Didaskalia Uitgewers.

Stander, H.F. en Louw, J.P. 2004. *Baptism in the Early Church*. New York. Evangelical Press.

Steele, D.N. 1963. *The five points of Calvinism.* Phillipsburg: Presbyterian & reformed Publishing Co.

Strauss, S.A. 1986. *Alles of niks K Schilder oor die verbond.* Bloemfontein: Patmos.

Strobel, A. 1989. *Der erste Brief an die Korinther.* Zürich. Züricher Bibelkommentare.

Swete, H.B. 1977. *Commentary on Revelation.* Grand Rapids: Kregel.

Tattford, F.A. 1977. *Dead Bones Live, An Exposition of Ezekiel's Prophesy.* East Sussex: Prophetic Witness Publishing.

Theissen, G. 1982. *The Social Setting of Pauline Christianity*. Edinburg: T&T Clark.

Theron, P.F. 1983. *Vreemde Geregtigheid. Oor die regverdiging uit genade alleen.* Bloemfontein: N.G. Kerk Uitgewers.

Theron, P.F. 1983. *Onbegrensde genade.* Kaapstad: N.G. Kerk Uitgewers.

Thiselton, A.C. 1995. *New Testament Interpretation in Historical Perspective.* Grand Rapids: Eerdmans Press.

Thurston, B. 1995. *Reading Colossians, Ephesians & 2 Thessalonians.* New York: The Crossroads Publishing Company.

Tillich, P. 1948. *The Protestant Era.* Chicago: The University of Chicago Press.

Uitman, J.E. 1972. De brief van Paulus aan de Colossenzen. Nijkerk: Uigeverij G. Callenbach.

Unterman, J. 1987. *From Repentance to Redemption. Jeremiah's Thought in Transition.* Sheffield: Journal for the Study of the Old Testament.

Van Bruggen, J. 1990. *Mattheus.* Kampen: J.H. Kok.

Van der Watt, J.G. 1989. *Wedergeboorte en bekering in verbondsperspektief.* Referaat SEVTO.

Van der Watt, J.G. 1983. *Die boodskap van Hebreërs.* Klasaantekeninge UP.

Van der Watt, P.B. 1980. *Die Ned. Geref Kerk 1824-1905.* Pretoria: NGKB.

Van Eck, J. 2003. H*andelingen. De wereld in het geding.* Kampen: Uitgeverij J.H. Kok.

Van Genderen, J. 1983. *Verbond en Verkiezing.* Kampen : Uitgeverij J.H.Kok.

Van Houwelingen, P.H.R. 1991. *1 Petrus Rondzendbrief uit Babylon*. Kampen: Uitgeverij J.H. Kok.

Van Leeuwen, J.A.C. en D. Jacobs. 1966. *Korte verklaring der Heilige Schrift: De Brief aan de Romeinen*. Kampen: J.H. Kok.

Van Niekerk, D.L. 1991. *Geloof as Cognitio en Fiducia by Calvyn en die Na-Reformatoriese ontwikkeling.* Stellenbosch: DTh. Proefskrif.

Van Rensburg, F.J. 1977. *Semantiek.* P.U. vir C.H.O.

Van Rensburg, F.J. 1999. *Die Bybellenium Eenvolume kommentaar.* Goodwood: Christelike Uitgewersmaatskappy.

Von Harnack, A. 1911. *The date and the Acts and of the Synoptic Gospels.* New York: G.P. Putnam & Sons.

Von Rad, G. 1965. *Old Testament Theology V.II.* Edinburgh: Oliver and Boyd.

Vosloo, W.S. 1993. (In gesprek, 13/08/1993) Pretoria.

Vosloo, W.S. en Van Rensburg, F. 1993. *Die Bybel in Praktyk.* Vereeniging: Christelike Uitgewers Maatskappy.

Wesley, J. 1984. *Sermons.* Nashville: Abingdon Press.

Wielenga, B. 1934. *Johannes Calvijn's Institutie of onderwijzing in den Christelijken*

Godsdienst. Kok. Kampen.

Witherington, B. 1998. *Grace in* Galatia*. A Commentary on St Paul's Letter to the Galatians.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing.

White, J. 2003. *Evidence & Paul's Jounreys.* Grand Rapids: Eerdmans.

Wolff, H.W. 1965. *Hosea.* Philedelphia: Fortress Press.

Wolfreys, J. 1998. *Deconstruction. Derrida.* London: Macmillan.

Wright, N.T. 1991. *The Climax of the Covenant.* Edinburgh: T&T Clark.

Wright, N.T. 2003. *New Perspectives*: Edinburgh: Rutherford House.

Wuest, Kenneth S. 1945. *Untranslatable riches from the Greek New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co.

Zwingli, H. 1984. *Writings: The Defense of the Reformed Faith. Volume 1.* Vertaal deur E.J. Furcha. Pennsylvania: Pickwick Publications.

Zwingli, H. 1984. *Writings: The Defense of the Reformed Faith. Volume 2.* Vertaal deur E.J. Furch. Pennsylvania: Pickwick Publications.

Tydskrifte:
Journal of Literary Studies: 1 Junie 2005.

Kerkbode : Verskeie jaaruitgawes.

N.G. Teologiese Tydskrif : 24 April 1983
4 Desember 1990
15 September 2004
5 Desember 2005
4 Junie 2007
4 Desember 2008

Swart Op Wit : 1985 tot Julie 1988

VDM : Junie 1992.

Artikels:

Burger en Wepener. 2007. *Die lang pad van bekering. Deel 3. Die Reformasie de reaksie op die verval van die kategumenaat, doop- en leringspraktyke in die Middeleeue.*

Goenaga, L.O. 2008. *On Dating Luke & Acts, and It's Synoptic Consequence.*

Guzik, D. 2001. *The Law in Galatians.*

Hook, C. 2009. *Children of Abraham.*

Macleod, Donald. 1979a. *The sealing of the Spirit*. Hoofartikel in The Monthly Record of the Free Church of Scotland: 3-5.

Macleod, Donald. 1979b. *Baptism in the Spirit*. Hoofartikel in The Monthly Record of the Free Church of Scotland: 203-205.

Richieson, G. 2009. *1 Peter.*

Rooms-Katolieke Kerk: 2009.*Africa Synod Propositions.* Vatikaan. RCC.