

Brug tussen Doop en Nagmaal

JH van Wyk, Hammanskraal

ABSTRACT

Bridge between Baptism and the Lord's Supper

In this article the relation between baptism, confession of faith and holy communion is investigated. It is argued that the relation can only be correctly understood within the context of the covenant and kingdom of God. The confession of faith is concerned with the public acceptance of the promises of God which are sealed in baptism. This must not be understood in a subjectivistic sense as if something in man (his regeneration) is being sealed, or in an objectivistic way as if empty and purely future promises are sealed, but as a real and personal sealing of the promises, as the Heidelberg Catechism says, that God graciously "grants (present tense!) us remission of sins and the eternal life, for the sake of the one sacrifice of Christ accomplished on the cross" (25 : 66). Sacraments are means of God's grace. It is further argued that we must fully accept the personal dimension of the confession of faith: believers confess GOD and not something else. The holy communion is ordained for those who "recognize/discriminate the body of the Lord", i.e. for those who confessed their faith. In Scripture there is no prescription about the age of confession and participation of the Lord's table. There is much to be said in favour of youngsters partaking of the Lord's table for the strengthening of their faith.

1. INLEIDING

Wanneer oor die verhouding doop-belydenis-nagmaal besin word, is dit opvallend dat in die Nuwe Testament – met sy grotendeels sending-situasie – die volgorde meestal belydenis-doop-nagmaal is. Die belydenis van geloof het nie soseer as brug tussen doop en nagmaal gefunksioneer nie, maar as brug tussen mens en God. In die Nuwe Testament is daar direk na die belydenis gedoop, selfs nog voordat die jong gelowige die betekenis van sy doop ten volle verstaan het (Konig, 1986:192 ev.). Duidelik is dat daar 'n baie noue verband tussen doop en belydenis bestaan, 'n band wat in 'n gevinstigde kerklike situasie (kinderdoop) gehandhaaf bly, al verander die volgorde van eers doop en daarna belydenis. (Logies hoort die "Formulier by die aflegging van belydenis van geloof" in die Psalmboek tussen die Doopformulier en die Nagmaalsformulier geplaas te word.)

Daar word hier opsetlik van "belydenis" of "geloofsbelidens" en nie van "aanneming" gepraat nie, soos wat lank die praktyk in selfs die Gereformeerde Kerke in Suid-Afrika was (vergelyk Kruger, 1966:367, Bouw-

man, 1970:368). Die openbare geloofsbelijdenis het immers niks met “aanname” te maak nie. Iemand word met sy belijdenis nie “aangeneem” nie, nog deur die kerk, nog deur die Here. Aanneming geskied veel eerder deur die doop, en, in Christus, selfs nog daarvoor, “voordat daar tyd of wêreld was” (Skrifberyming 24:1). Want die uitverkiesing is die grondslag, waarborg, hart en kern van die genadeverbond (Bavinck, 1931:256).

Die geloofsbelijdenis, het ons gesê, is onlosmaaklik met die doop en nagmaal verbind. In die betrokke Formulier word selfs gesê dat iemand wat belijdenis doen, “openlik Gods Verbondsbeloftes aanvaar wat in sy doop verseel is”. En in die Kerkorde word in artikel 61 gereel dat “alleen diegene tot die Heilige Nagmaal toegelaat word wat volgens die gebruik van die plaaslike kerk belijdenis van die Gereformeerde godsdiens gedoen het en ‘n goeie getuienis van ‘n vrome wandel besit”. Die verbande tussen doop-belydenis-nagmaal is hiermee aangedui, maar nie teologies uitgespel nie. Hoe moet dit Skriftuurlik gefundeer en teologies uitgebou word? Dit is die vraag wat ons graag tans wil ondersoek. Fundamenteel vir hierdie ondersoek is die wye Skriftuurlike konteks waarbinne hierdie geloofsgoedere funksioneer.

2. DIE KONTEKS VAN VERBOND EN KONINKRYK

Die verhouding tussen doop-belydenis-nagmaal kan nooit korrek geformuleer word indien dit nie binne die konteks van die verbond en koninkryk gedoen word nie. Dit blyk nie net uit die Formulier vir die Doop nie maar ook baie duidelik uit die Skrif. Die Formulier praat sommer vroeg daarvan dat die mens as sondaar in die “ryk van God” nie kan kom nie, tensy hy weer gebore word – wat dan deur die doop “geleer” word. En as ons in die Naam van die Vader gedoop word, dan betuig en verseel die Vader aan ons dat Hy ‘n ewige “genadeverbond” met ons sluit en dat Hy ons tot sy kinders en erfgename aanneem. Insgeelyks handel die Formulier vir die Nagmaal oor die “nuwe testament” en die “ryk van Christus”. Doop en nagmaal is tekens en seëls van die verbond en die koninkryk.

Ook in die Skrif is hierdie verbande eksplisiet. Die doopbevel in Matteus 28 : 19 staan binne die konteks van die gesagvolle heerskappy (koninkryk!) van Jesus Christus aan wie alle mag in hemel en op aarde gegee is (Floor, 1983:26; Buys, 1985:33 ev). Die doop moet plaasvind in (letterlik tot) die Naam van die Vader en die Seun en die Heilige Gees, wat beteken dat die dopeling geplaas word onder die verlossende en vernuwendheerskappy van die drie-enige God (Ridderbos in Berkouwer, 1949:533). Wat die nagmaal betref, kan gedink word aan Matteus 26 : 26 - 29 waar die motiewe van verbond en koninkryk ten nouste met mekaar verbind word.

Dit kan ook moeilik anders. Want waar oor die gelowiges, die kerk, die sakramente, die verlossing en vernuwing gehandel word, daar moet noodwendig oor die verbond en koninkryk gehandel word. Inderdaad is die verbond ‘n “sleutelbegrip” (Wentsel, 1982:145 ev; 1987:207 ev) en is die verbondsformule die mees voorkomende uitdrukking in die hele Bybel

(Konig, 1980:71, 73; 1986:271) en loop dit soos 'n goue draad van Genesis 12 oor Jeremia 31 : 33 en Esegiel 37 : 27 tot Openbaring 21 : 3, 7.

Die opmerking is gemaak dat die *verbond* in die Drie Formuliere van Eenheid "geen" (Polman, 1961:462; Heyns, 1978:207) of slegs 'n "terloopse" plek inneem (Wentsel, 1982:146). Tog moet opgemerk word dat hoewel die woord dikwels ontbreek – nie heeltemal nie –, die saak wel teenwoordig is, soos wat in die brieve van Paulus die woord *koninkryk* min voorkom, maar die saak oral aanwesig is.

Dit is nie nodig om dit wat in die Skrif spanningloos saam met mekaar funksioneer, naamlik verbond en koninkryk, in die teologie as spanningsvolle konsepte te behandel en byvoorbeeld te vra watter een van die twee die belangrikste is nie. Beide handel immers oor die verhouding tussen God en mens/wêreld. Die verbond beklemtoon die (liefdevolle) *gemeenskap* tussen God en mens, die koninkryk weer die (genadige) *heerskappy* van God oor die mens (Wentsel, 1987:233-235; Konig, 1983:40 ev); die verbond bring gemeenskap, die koninkryk vra gehoorsaamheid. Die verbond is die omvattende en genadige verhouding van gemeenskap waarin God met sy volk wil leef (Ek sal vir julle 'n God wees en julle sal my volk wees) (Konig, 1986:104-105), terwyl die koninkryk dui op God se handeling met die wêreld (Van Ruler, 1978:33; Wielenga, zj:33). Dit is daarom geensins oordrewe as ook van die koninkryk gesê word dat dit die "sentrale" gegewene van die hele Bybelse verkondiging is (Van Ruler, 1978:32; Ridderbos, 1950:5, 33, 35, 39), dat dit die wesentlike inhoud, kern en doel van die ganse wêrelgeskiedenis is nie (Bavinck, by Van Ruler, 1978:37). In sowel die verbond as die koninkryk gaan dit oor die verhouding tussen God en mens, 'n verhouding wat met die komst van Christus (God met ons) en die Heilige Gees (God in ons), herstel, verinnig en vernuwe is. Dit is 'n verbond en koninkryk van louter genade, want sonder sy toedoen word die mens – ook kinders! – deur die doop in die verbond en koninkryk opgeneem (Floor, 1983:119). So is die kinderdoop die duidelikste teken van die verkiesing van God, wat nie by menslike moontlikhede aanknoop nie (Van 't Spijker, 1980:58). Dit is daarom opvallend dat die sakramente in die Heidelbergse Kategismus juis in die *verlossingsleer* behandel word (Hartvelt, zj:10) – in die Nederlandse Geloofsbelofte vorm dit die afsluiting van die eklesiologie.

Dit is onnodig om hier breedvoerig in te gaan op die vraag wat die Doopformulier bedoel met die "twee kante" van die verbond (die oudste teks lui: "beide delen"). Sommige meen dit dui op die verbondsbeloftes en verbondseise van God (vergelyk Woelderink, 1974:197, 250; Trimp, 1983:171, 184; d'Assonville, 1981:51-52), terwyl ander van oordeel is dat dit in die Bybelse verbondstruktur altyd oor God en mens gaan (Wielenga, zj:102-105; Van 't Spijker, 1980:31; Van Campen, 1988:82; Berkhof, 1973:245), al neem God ook eensydig die inisiatief (monopleuriese gehalte en dupleuriese gestalte van die verbond). Hoe die meninge ook al oor die juiste interpretasie van die "twee kante" van die verbond uiteengaan, duidelik is dat die verbond handel oor God en mens, oor verbondsbeloftes en verbondseise.

Maar wat is hierdie verbondsbeloftes en wat is die verband daar tussen en die doop?

3. DOOP EN BELYDENIS

Die Heidelbergse Kategismus (25 : 66) formuleer dat die doop 'n God-gegewe teken en seël is om ons deur die gebruik daarvan "die belofte van die evangelie" des te beter te laat verstaan en te verseël (so Calvyn IV 14:1, 3). Die Nederlandse Geloofsbeloofenis (artikel 33) sluit hierby aan en voeg by dat die doop 'n waarteken en seël is "van 'n inwendige en onsigbare saak". Die Kerkorde (artikel 56) praat van 'n beseëeling "van die verbond van God".

Nou val dit dadelik op dat wanneer die Skrifgegewens hieroor nagegaan word, daar deurgaans persoonlike geformuleer word en wel nie dat *iets* verseël/beseëeling word nie maar *iemand* (vergelyk 2 Kor 1 : 22; Ef 1 : 13, 4 : 30). Duidelik is dat in die Skrif die doop in die nouste verband staan met vergewing en verlossing asook met die dood en opstanding van Jesus Christus (Rom 6 : 3 - 4; 1 Kor 1 : 13; Ef 5 : 25 - 26; Kol 2 : 11; Heb 6 : 4). Die Skrif praat oor die doop asof die heilswerklikheid deur die doop tot stand kom (Hartvelt, zj:38). Dit word onder talle beeldé gedoen (Konig, 1986:10-57), wat almal fasette is van die heilswerk van God in ons lewe (Konig, 1986:194). So word na die doop verwys as reiniging van die sonde (Ridderbos, 1966:443 ev, 453 ev) en as inlywing in (die liggaam van) Christus (Ridderbos, 1966:447 ev; Calvyn IV 15:1).

Ek haal enkele van die belangrikste Skrifuitsprake in hierdie verband aan. In Handelinge 2 : 38 roep Petrus sy toehoorders op tot bekering en doop in die Naam van Jesus Christus "tot vergewing van sondes" (1933-53-vertaling) (vergelyk die Geloofsbeloofenis van Nicea waar ons een doop bely "tot vergifnis van sondes"). In Handelinge 22 vertel Paulus van sy bekering en van sy ontmoeting met Ananias en die se woord: "Kom, laat jou doop en jou sondes afwas nadat jy sy Naam aangeroep het" (vers 16) (1983-vertaling). Daar sou verder ook verwys kon word na Rom 6 : 4, 1 Kor 6 : 11, 1 Kor 12 : 13, Gal 3 : 27, Ef 5 : 26, Kol 2 : 12 en Tit 3 : 5. Frappant is die formulering in 1 Petrus 3 : 20 - 21 waar die doop met die sondvloed in verband gebring word en gesê word: "Net 'n klein klompie in die ark, ag in getal, is deur die water gered. Dit dui op die doop, waardeur julle ook nou gered word". Om misverstand te voorkom, wys Petrus daarop dat die doop nie 'n awassing van die vuilheid van die liggaam is nie, "maar 'n bede tot God om 'n skoon gewete, en dit red julle op grond van die opstanding van Jesus Christus" (1983-vertaling). Dit is uit hierdie Skrifgewens voorlopig duidelik dat doop en vergifnis/redding nie so geïdentifiseer kan word dat gesê kan word dat die doop outomaties red nie; andersyds kan doop en vergifnis ook nie so ontkoppel word dat gesê kan word dat slegs die vergifnis/redding belangrik en die doop onbelangrik is nie.

Calvyn maak tereg die opmerking dat Christus die "substansie" van alle sakramente is (IV 14:16). Wanneer Christus uit die oog verloor word, ja meer nog, wanneer die totale konteks waarbinne die doop (en nagmaal) in die Skrif funksioneer, naamlik God, Christus, Gees, Woord en

geloof, geignoreer word, vind daar 'n algehele misduiding van die sakramente plaas (Polman, *zj*:150, 159; Berkouwer, 1954:89, 91-92; Konig, 1986:11 ev, 193).

Die Gereformeerde belydenis is duidelik dat net Christus en die Gees, en nie die doopwater nie, ons van alle sonde reinig (HK 27:72). (Selfs Augustinus het aanvaar dat deur die doop swaar sondes vergewe word, 1986:36, 38). Maar beteken dit nou dat die doop 'n verwaarloosde aanhangsel is wat eweseer ontbeer kan word? Waarom verbind die Skrif dit dan met vergewing, vereniging, reiniging en selfs wedergeboorte? Anders gevra: Wat beteken die "verseëeling van die belofte van die evangelie"?

In die verband kan drie kante uitbeweeg word. Daar kan eerstens beweer word dat deur die doop iets in die dopeling verseel word (byvoorbeeld sy geloof of – veronderstelde – wedergeboorte); daar kan tweedens gesê word dat die doop bloot die (toekomstige) belofte verseel; en daar kan derdens aanvaar word dat die doop God se beloftes aan *my* verseel.

Die gevaar van subjektivisme (wat 'n variant van Remonstrantisme is) wat in die eerste standpunt na vore kom, lê voor die hand en dit is dan ook tereg deur talle teoloë, veral Woelderink (Woelderink, 1974:90 ev; vergelyk Veenhof, 1975:223; Berkouwer, 1954:204), maar ook deur ander skerp bestry (Bremmer, 1961:295 ev; Lekkerkerker, 1963:123 ev; Holwerda, 1975:376, 392-393; Postma, 1980:19 ev; Floor, 1983:32). Gevolglik verskuif die klem na 'n verseëeling van die *beloftes* van God (vergelyk Venema, *zj*:236; Postma, 1980:22; Smit, 1984:13).

Met hierdie klemverskuiwing is die gevaar nie minder groot nie, die gevaar naamlik van objektivisme en 'n blote promiseïsme. Wat is immers die waarde van die verseëeling van objektiewe en toekomstige beloftes wat nie *persoonlik* afgestem is nie? En word die *realisering* van hierdie beloftes nie tog weer op een of ander wyse van die gedoopte afhanklik gemaak, sodat die subjektivisme wat by die voordeur uitgestuur is, tog weer subtiel by die agterdeur ingelaat word nie? Dit gaan tog nie om die verseëeling van 'n onpersoonlike belofte wat van 'n persoonlike toeeiening afhanklik gemaak word nie (Berkouwer, 1954:193)?

Die oplossing moet daarin gesoek word dat aanvaar word dat dit in die doop gaan oor 'n verseëeling van die *belofte van die evangelie vir my*. Hierdie persoonlike dimensie mag nie ontbreek nie, omdat die Skrif so leer. Voorts gaan dit ook nie oor beloftes in 'n puur eskatologiese sin nie, asof die beloftes slegs toekomstmusiek is, maar oor beloftes wat in Christus en deur die Gees vervul en gerealiseer is, ten minste in beginsel (Woelderink, 1974:51-52; Veenhof, 1975:224). Die verseëeling raak dus nie *leë* beloftes nie maar *gevulde*, ja in Christus *vervulde* beloftes (Bremmer, 1961:294; vergelyk Van Campen, 1988:36-40, 96-103). Daarom laat die Heidelbergse Kategismus (25 : 66) volkome tereg op die verseëeling van die belofte van die evangelie volg: "naamlik dat Hy ons vanweë die enige slagoffer van Christus, wat aan die kruis volbring is, vergewing van sondes en die ewige lewe uit genade *skenk*" – en nie: *sal* skenk nie. Die formulering is in die teenwoordige en nie toekomstige tyd nie. Dit

is dus foutief om te oordeel (soos Konig, 1986:122) dat die Reformatore die beloftes van God net op die *toekoms* betrek het.

So is daar in die reformatoriële teologie gewaak teen die uiterste van *outomatisme* waar die doop *ex opere operato* die genade instort, soos by Rome (al het Rome nie 'n goedkoop outomatisme geleer nie, vergelyk Berkouwer, 1954:74 ev, en die uiterste van *simbolisme* waar die doop 'n blote teken is (Zwingli). Die doop is 'n genaderyke gebeurtenis! Daarom hoof daar geen teenstelling te wees wanneer gepraat word van die verseeling van die *beloftes* en die verseeling van die *gelowiges* nie (vergelyk Hartvelt, zj:17), omdat dit binne die verbondsrelasie nie oor leë beloftes gaan nie maar oor persoonlik gerigte en gevulde beloftes; die verseeling van die beloftes funksioneer in die verseeling van die gelowiges deur die Heilige Gees (Berkouwer, 1954:203).

Talle gereformeerde teoloë het in afweer teen 'n simbolisme herhaaldelik daarop gewys dat ons in die doop met die heil self te doen het, nie asof die doop die heil bewerk of instort nie, maar as teken en seel daarvan. So skryf Bavinck dat die sakramente nie slegs 'n bevestiging van die "sustensie" van die evangelie is nie, maar vir die gelowiges is dit seels van die ganse genadeverbond, van al sy beloftes, van die ganse Christus en al sy weldade; hulle stort geen fisiese genade in nie, maar skenk die ganse Christus (1930:468; vergelyk Van Campen, 1988:73-95).

Ook Polman wys in verband met artikel 33 van die Nederlandse Geloofsbelijdenis ("waartekens en seels van 'n inwendige en onsigbare saak") daarop dat al hierdie genade (vergewing, wedergeboorte, ensovoorts) deur die sakramente in ons beseel word en wel deur die intermediêr van die beloftewoord (zj:140). Die tekens (water, brood en wyn) en die betekende saak (Christus), beseeling en bemiddeling, moet dus wel onderskei, maar mag nooit geskei word nie, want God handel nie bedrieglik nie (Polman, zj:146-147, 157-158; Beker en Hasselaar, 1987:135, 138). Ridderbos skryf dat die doop en nagmaal die genade voorstel en aan die betrokkenes "deelagtig maak" (in Berkouwer, 1949:529; vergelyk Wielenga, zj:49).

In die doop gaan dit oor die volle heilsmededeling van God (Konig, 1986:193, 195). "Solank die doop nie eksklusief en op sigself beskou word nie, maar in sy integrale samehang met die ander heilsmiddele en in sy totale afhanklikheid van die enigste heilsgrond, die heilswerk van Christus, kan ons beswaarlik te veel waarde aan ons doop heg" (Konig, 1986:197).

Dit gaan in die doop dus nie om 'n outomatiese instorting van genade nie, ook nie oor 'n puur simboliese afbeelding van die genade nie; ook nie oor 'n blote beseeling van die aanbod van die genade nie; ook nie oor 'n beseeling van inwendige genade nie. Dit gaan oor die selfmededeling van die lewende God wat aan die hand van die tekens deur sy Gees heilsaam teenwoordig is. God is inderdaad wérksaam.

Indien die gelowige slegs sou konsentreer op wat God gee, kan hy maklik in kwietisme verval; indien hy slegs op die eise sou let, dreig die gevaar van wettisme; en indien hy slegs met die *beloftes* sou rekening hou,

dan is daar die gevaar van promiseisme (vergelyk Polman, 1961:462). In die verbondsleer en doopsleer gaan dit egter om al drie in onlosmaaklike verbondenheid. Dit gaan oor die God wat eis wat Hy belowe en belowe wat Hy eis; die God wat vra wat Hy gee en gee wat Hy vra.

Omdat *genade* die vertrekpunt is, begin ons altyd by wat God in Christus en deur sy Gees gegee het, naamlik die verlossing en vernuwing, soos wat die wet met sy beloftes en eise by Sinai voorafgegaan is deur die verlossing van Israel uit Egipteland. Die gawe doen egter nie afbreuk aan die belofte nie, soos wat die belofte nie die eis ophef nie.

Dit is teen *hierdie* agtergrond dat ons 'n sig kry op die belydenisaflegging as openlike aanvaarding van die verseelde verbondsbeloftes van God, 'n tema waaroor daar relatief min besin is (vergelyk Woelderink, 1974:212-255; Van 't Spijker, 1980:57-81; Barnard, 1988:58-74; Hovy, 1957). Tereg merk Van 't Spijker op (1980:59, 63) dat die belydenis nie 'n aanvulling van die kinderdoop is nie, maar 'n vervulling van die belofte van die verbond. Die belydenis is geloofsrespons op die doop.

Maar wat moet onder *belydenis* verstaan word? Wat is die wese daarvan? Is dit 'n belydenis van die *kerklike dogma*, van die *Gereformeerde godsdienst*, of van *God*? Dit is opvallend dat daar vanaf Wezel (1568), toe gepraat is van "belydenis van geloof", tot Dordt (1618/19), toe gehandel is oor "belydenis van die gereformeerde godsdienst", 'n opvallende verskuwing in die formulering van artikel 61 van die Kerkorde ingetree het (Bouwman, 1970:368, 374), 'n verskuwing wat myns betreur moet word, soos weldra sal blyk.

Waarom?

Wanneer die aktiwiteit van *belydenis* (*όμολογία*) in die Skrif nagegaan word, dan blyk baie duidelik dat dit altyd op *Iemand* gerig is en nie op *iets* nie, op God en Christus en nie op iets anders nie. So lees ons in Matteus 10 : 32 dat Christus praat van iemand wat *Hom* bely (of verloën) (die konteks is hier natuurlik nie die kerk nie maar die wêreld (Woelderink, 1974:225)) en in Johannes 9 : 22 gaan dit oor die belydenis dat *Jesus* die *Christus* is (vergelyk Matt 16:16). In Romeine 10 : 9 kom dieselfde motief na vore: "As jy met jou mond bely dat *Jesus* die *Here* is, en met jou hart glo dat God *Hom* uit die dood opgewek het, sal jy gered word" (NAV) (vergelyk 1 Kor 12:3). Hierdie persoonlike gerigtheid van die belydenis blyk ook uit Rom 14 : 11 waar daarna verwys word dat elke tong sal bely dat die *Here God* is (vergelyk Fil 2 : 11). En as in 1 Timoteus 6 : 12 (13) van die "goeie belydenis" sprake is, dan gaan dit nie om 'n formele en lee belydenis nie, maar dan gaan dit kennelik om die belydenis van *God*. En so sou ons kon voortgaan deur te wys op die belydenis van die *Naam van Jesus* (Heb 13 : 15) en op die belydenis van *Jesus Christus* wat in die vlees gekom het (1 Joh 4 : 2, 3, 15; vergelyk 2 Joh 1:7). Die belydenis waaraan ons moet vashou, staan in die nouste verband met Jesus as Seun van God (Heb 4 : 14; vergelyk 3 : 1). En selfs wanneer daar sprake is van die "hoop wat ons bely" (NAV) (Heb 10 : 23; vergelyk Rom 8 : 24), is dit 'n hoop op die God wat getrou is, selfs al is ons ontroo, omdat Hy Homself nie kan verloën nie. Dit is ook

opvallend dat daar (na alle waarskynlikheid) in Hebreërs 10 : 22 - 23 'n verband tussen doop (reiniging) en belydenis gele word.

Uit al hierdie gegewens, wat 'n bevestiging is van die persoonlike en Godgerigte karakter van die Ou Testamentiese geloofsbelijdenis (Deut 6 : 4; vergelyk Mark 12 : 29), kan net een konklusie getrek word en dit is dat geloofsbelijdenis wesentlik op die lewende God gerig is en op nikks en niemand anders nie. Dis nie 'n belydenis van 'n kerklike dogma of gereformeerde godsdiens nie, maar van *God* en van *Christus* (Woelderink, 1974:223, 227). Die evangelië is geskryf dat mense kan glo dat *Jesus* die *Christus* is, die *Seun van God*, en sodat hulle deur te glo, in sy Naam die lewe kan hé (Joh 20 : 31; vergelyk 2 Tim 3 : 15).

Oor hierdie belydenis as 'n persoonlike belydenis van Christus, skryf Bouwman insiggewend en Skriftuurlik (1970:368-374) (en indringender nog as Kruger, 1966:366; vergelyk Van der Linde, 1983:204; Nauta, 1971:269). Dis om hierdie rede dat ek reeds eerder gesê het dat die latere formulering van artikel 61 van die Kerkorde – “belydenis van die Gereformeerde godsdiens” – tot misverstand aanleiding kan gee, omdat “Gereformeerde godsdiens” tog nooit in die plek van *God* kan staan nie. En dis ook om hierdie rede dat weer ernstig gekyk moet word na die vrae wat vir die belydenisaflegging gebruik word, aangesien die huidige vrae 'n sterk skolastiese inslag het. Dit verdien myns insiens aanbeveling om die belydenis van die drie-enige God *eksplosiet voorop* ter sprake te bring en dan die vrae daarop te laat volg wat handel oor die aanvaarding van die Ou en Nuwe Testament as betroubare Woord van God en oor die gereformeerde konfessies as in ooreenstemming met die Skrif, asook die belofte van 'n Godvresende lewe.

Die onderskeidings waarvoor ek hier pleit, is dieselfde as wat in die Apostoliese Geloofsbelijdenis verwoord is en waarop ook Calvyn attendeer (IV 1:2), naamlik die tussen geloof *in* God en geloof *aan* die kerk (ensovoorts). Mens kan nie *in iets* glo nie, maar slegs *in God*. Bavinck het op die gevare gewys dat die aksent verlê kan word van die geloof te bely na die glo van die belydenis. Nie sonder rede nie begin Calvyn sy berouemde *Kategismus* met die kernvraag oor wat die hoofdoel van die mens se lewe is, en hy antwoord: “Om God te ken”. Hieruit mag natuurlik nie die foutiewe afleiding gemaak word dat nie met die Gereformeerde belydenisskrifte volledige instemming betuig sal word en dat dit nie heelhartig aanvaar moet word nie. Dit spreek vanself.

Op hierdie wyse sal die geloofsbelijdenis, veral ook indien dit met handoplegging as 'n gebaar van seen kan geskied, soos deur Calvyn bepleit (IV 19:4; vergelyk Van 't Spijker, 1980:62), 'n heerlike gebeurtenis en 'n oomblik van groot vreugde wees. As reformatoriëse Christene verskil ons hier van die Rooms-Katolieke Kerk wat die konfirmasie en handoplegging te uitsluitlik met die gawe van die Heilige Gees verbind (Nieuwe Katechismus, 1966:303-304; vergelyk Calvyn IV 19:4-13).

4. BELYDENIS EN NAGMAAL

Daar loop 'n bepaalde verbindingslyn van die doop na die nagmaal via

die geloofsbelidens. Die Heidelbergse Kategismus (30:81) formuleer dat, algemeen gesproke, slegs *gelowiges* (wat goed lewe) toegang tot die nagmaal het, terwyl die Kerkorde in artikel 61 praat van diegene wat *belydenis* van die Gereformeerde godsdiens gedoen het.

Die Skriftuurlike kriterium vir toegang tot die nagmaal is, weer eens algemeen gestel, neergelê in 1 Korintiërs 11 : 29, naamlik dat iemand "die liggaam (van die Here) moet kan onderskei" (*διακρίνων τὸ σῶμα*) (vergelyk Hartvelt, zj:102-104). Die betekenis van hierdie woorde moet waarskynlik in die rigting gesoek word dat iemand moet kan onderskei tussen die tafel van die Here en die tafel van die duiwels (10 : 21), maar meer nog: dat iemand moet kan onderskei tussen 'n gewone huismaaltyd en die maaltyd van die Here (Woelderink, 1974:242; Leon Morris in sy kommentaar op 1 Korintiers 1971:164). Met ander woorde, as iemand nagmaal vier, of deelneem aan "die maaltyd van die Here" (*κυριακὸν δεῖπνον*), soos Paulus graag sê (1 Kor 11 : 20), dan moet hy presies weet wat hy doen (Hartvelt, zj:103). Die nagmaal is immers genademiddel, konsentrasie-punt van Gods groot dade in Christus (Trimp, 1983:118), en is selfs, weliswaar oordrewe, beskryf as "die mees omvattende uitdrukking van die heil" (Berkhof, 1973:380), in elk geval "grondslag en kriterium vir die eenheid van die gemeente" (Ridderbos, 1966:473). Die nagmaal is nie minder genademiddel as die Woord nie (Trimp, 1983:118). Beide Woord en nagmaal representeer die heil in sy volheid maar onder verskillende gesigs-punte (Berkhof, 1973:381).

Hierdie benadering sluit al dadelik 'n babanagmaal uit maar nie 'n kindernagmaal nie. Die strydvraag is nie of kinders mag nagmaal vier nie, maar of hulle vóór belydenis mag nagmaal vier (vergelyk Aalbers, 1971; Muller-Fahrenholz, 1982; Hendriks, 1986). Weliswaar het (selfs baie klein) kinders in die Vroeë Kerk nagmaal gevier, en het die Reformasie kinderkommunie oor die algemeen aanvaar (Hartvelt, zj:89, 90), en kom dit vandag nog voor in die Griekse Ortodokse Kerk, en word dit tans deur gereformeerde kerke oorweeg, maar Calvyn het tereg geoordeel dat kinders eers belydenis moet doen voordat hulle mag nagmaal vier (IV 16:30, 31; vergelyk Nauta, 1971:268). Maar dan moet baie duidelik in gedagte gehou word dat kinders in sy tyd op tienjarige ouderdom belydenis gedoen het (IV 19:13). (Bouwman beweer dat Calvyn kinders op veertienjarige ouderdom tot die nagmaal toegelaat het, 1970:384.)

Kinders wat belydenis gedoen het, mag nie van die nagmaal weggehou word nie, nie omdat die belydenis reg van toegang tot die nagmaal verleen (Woelderink, 1974:238) asof dit 'n voorwaarde is op grond waarvan toe-lating tot die nagmaal verkry word nie: dit is veeleer 'n weg waarlangs (Woelderink, 1974:240). Die nagmaal is bedoel vir *gelowiges* wat kan *onderskei*. Die sterk aandrang tot 'n ouer en meer selfstandige belydenis is nie noodwendig goed nie: dit weerhou immers kinders die geloofs-versterkende krag van die nagmaal tydens 'n krisisperiode van hulle lewe. Tereg wys Bouwman daarop (1970:384) dat die leeftydsgrens van belydenisafliegging gedurende die agtende en negentiende eeu verhoog is onder invloed van die pietisme en kwietisme wat bekering vooraf geeis het; verder van die kant van die rasionalisme, wat geeis het dat elke

Christen 'n rasionele bewys van die Christendom moet kan gee; en uit-eindelik van die Aufklärung wat verwag het dat elke kind in vryheid uit die verskillende godsdiens moet kan kies. Die nuwe tendens van 'n ouer belydenisaflegging (op agtien jaar) het myns insiens te vlug-voetig oor hierdie swaarwegende argumente van Bouwman heengestap. Calvyn se siening van 'n belydenis op jonger ouderdom opgevolg deur 'n intensieve na-belydenis-kategese verdien ernstige oorweging. Dit lyk my teologies en psigologies verantwoord om die belydenis op sê twaalf-jarige ouderdom af te lê – die ouderdom van Christus se eerste optrede in die tempel (Luk 2) – maar dan opgevolg deur 'n indringende na-belydenis-kategese.

By die *onderskeiding* kom natuurlik ook die *selfbeproewing* (1 Kor 11 : 28). Hiermee bedoel Paulus nie dat gelowiges sal oorweeg of hulle sal nagmaal vier nie, maar hoe hulle sal vier; die selfondersoek is nie gemik op 'n moontlike afhouding van die nagmaal vanweë die baie persoonlike sondes nie, maar bedoel om afstand te doen van die sonde en daarom nagmaal te vier (Hartvelt, zj. 66, 107). En heel spesifiek gaan dit hier oor (die korreksie van!) die wanverhouding tot die arm broeder en suster as deelgenote van die maaltyd van die Here (1 Kor 11 : 33 - 34). Soos Calvyn sê: ons kan geen onenigheid met die broeders hé sonder om ook onenigheid met Christus te hé nie (IV 17:38).

Om die maaltyd van die Here te vier is 'n besondere geleentheid, nee, 'n besondere gebeurtenis. Christus is immers daar heilsaam teenwoordig. Die nagmaal is genademiddel. Dit vestig ons geloofsoog op die gekruisigde, die verhoogde, die teenwoordige en die komende Christus. Dit laat die gelowige terugkyk, boontoen en vorentoe kyk. Dit verbind gelowiges aan Christus en aan mekaar en gryp vooruit na die bruilofsmaal van die Lam (Luk 22 : 18). Dit is sowel maaltyd van herinnering (kruis), as maaltyd van gemeenskap (deur die Gees), as maaltyd van belofte (Christus kom).

As genademiddel kan dit alleen tot groot skade nagelaat of onderbeklemtoon word deur dit byvoorbeeld net vier keer per jaar te vier. Uit die Skrif weet ons dat die Vroeë Kerk die nagmaal moontlik daagliks gevier het (Hand 2 : 46) en later waarskynlik weekliks (Hand 20 : 7), waarvoor Calvyn ook gepleit het (IV 17:43-46), maar hy moes uiteindelik in 'n maandelikse viering berus (vergelyk Van der Merwe, 1974:23 ("kardinale fout") en 44 ("verkeerd en gevaelik")). Calvyn sê in sy *Kategismus* nie om dowe neute dat iemand wat nie nagmaal (wil) vier nie, nie werd is om onder Christene gereken te word nie (antwoord 364).

5. SLOT

Geloofsbelofte is nie, soos Rome met sy konfirmasie leer, een van sewe sakramente nie. Dit mag egter nie as 'n onbelangrike aangeleentheid wegelaat word nie – by Berkhof, met sy nege "sakramente", ontbreek dit geheel en al (1973:366 ev). Dit is as openbare aanvaarding van Gods verbondsbelofte – Hy sal vir jou 'n God wees en jy sal vir Hom 'n kind wees – 'n geleentheid met 'n besondere karakter. Dit gryp terug na die doop en vooruit na die nagmaal. In al drie, doop, belydenis

en nagmaal, gaan dit om die God van genade wat ons in Christus en deur sy Gees versoenend tegemoetree en sy hand op ons le. Selfs al is dit waar dat die gelowige se persoonlike verantwoordelikheid meer by die belydenis en nagmaal as by sy doop beklemtoon word, bly die genade nogtans hoofsaak in al drie. Om gedoop te word, is genade, om belydenis te doen is genade en om nagmaal te vier is genade. Ten diepste kan dit alles teruggevoer word na God se uitverkiesende liefde in Christus, sonder dat die mens se verantwoordelikheid in gedrang kom en die oproep tot bekering geelimineer word.

Ons het gesé dat die gelowige met sy belydenisaflegging openlik Gods verbondsbelofte aanvaar sodat hy nou as mondige lidmaat in die kerk as volk van God by alles betrokke kan wees. As belyer van Christus leef hy egter nie net binne die ruimte van die kerk nie maar ook in die wêreld en mag hy hom nooit skaam vir die belydenis van Christus voor die forum van die wêreld nie. Binne en buite die kerk leef hy as koninkryks-kind. Hy is ook nie net *belydenis*-Christen, wat sy belydenis kant en klaar en finaal agter die rug het nie, maar ook *belydende* Christen, wat elke dag weer in al die kronkelgange van die lewe sy belydenis openlik bevestig en uitleef (Barnard, 1988:58-59). 'n Eenmalige geloofsbelofte sonder 'n kontinue bevestiging daarvan in die daaglikse lewenspraktyk, is immers waardeloos.

Wie Christus bely, moet Hom altyd en orals bely. Daartoe wil die doop en nagmaal huis ondersteuning bied. Ja, doop en nagmaal is op sigself reeds 'n aktwiteit van belydenis (Woelderink, 1974:237)!

BRONNELYS

- Aalbers, BJ. 1971. Kinderen aan het avondmaal. Kampen: Kok.
- Aalders, G Ch. 1939. Het verbond Gods: Een hoofdstuk uit de geschiedenis der openbaring. Kampen: Kok.
- Augustinus, A. 1986. Twintig preken van Aurelius Augustinus. Baarn: Ambo (vert. Gerard Wijdeveld).
- Barnard, AC. 1988. Die begeleiding van verbondskinders tot belydenis van geloof In Borchardt, CFA red. Wedergeboorte en bekering in verbondsperspektief. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Bavinck, H. 1930(4). Gereformeerde Dogmatiek IV. Kampen: Kok.
- 1931(2). Magnalia Dei: Onderwijzing in de christelijke religie naar gereformeerde belijdenis. Kampen: Kok.
- Beker, EJ & Hasselaar, JM. 1987. Wegen en kruispunten in de dogmatiek 4: Over de Heilige Geest en de sacramenten. Kampen: Kok.
- Berkhof, H. 1973. Christelijk Geloof: Een inleiding tot de geloofsleer. Nijkerk: Callenbach.
- Berkouwer, GC. 1954. De sacramenten. Kampen: Kok.
- & Toornvliet, G. 1949. Het dogma der kerk. Groningen: Haan.
- Bouwman, H. 1970(2). Gereformeerde Kerkrecht II: Het recht der kerken in de praktijk. Kampen: Kok.
- Buytendijk, P.J. 1984. Die aard van die verbond en die implikasies daarvan vir evangelisasie. Vereeniging (ongepubl.).
- Bremmer, RH. 1961. Herman Bavinck als dogmatikus. Kampen: Kok.
- Calvijn, J zj. 3e dr. Institutie of Onderwijzing in de Christelijke Godsdienst III. Delft: Meinema (vert. A Sizoo).
- Calvyn se Kategismus. 1981. Potchefstroom: PTP (vert. HW Simpson).
- d'Assonville, VE. 1981. Die Gereformeerde Doopsformulier. Potchefstroom: Marnix.
- De Klerk, PJS. 1943. Kerk en Verbond. Stellenbosch: Pro Ecclesia.

- Durand, JJF. 1982. Skepping, mens, voorziénigheid: Wegwysers in die dogmatiek. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Floor, L. 1983. Die Heilige Doop in die Nuwe Testament. Potchefstroom: PTP.
- Hartvelt, GP zj. Tastbaar evangelie: Nieuwe Commentaar Heidelbergse Catechismus III. Aalten: De Graafschap.
- Hendriks, AN. 1986. Kinderen aan de tafel van Christus? Kampen: Van den Berg.
- Heyns, JA. 1978. Dogmatiek. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Holwerda, B. 1975(2). De dingen die ons van God geschenken zijn: Catechismus-predicatien. Goes: Oosterbaan & Le Cointre.
- Hovy, W red. 1957. Die lewendle lidmaat. Potchefstroom: Pro Rege.
- Konig, A. 1980. Jesus die Laaste. Gelowig nagedink Deel 2: Oor die einde. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- _____. 1983. Heil en heilsweg. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- _____. 1986. Die doop as kinderdoop en grootdoop. Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Kruger, LS ea. 1966. Handleiding by die Kerkorde van die Gereformeerde Kerk in Suid-Afrika. Potchefstroom: Pro Rege Pers.
- Lekkerkerker, AFN. 1963. Gij zijt gedoopt. Baarn: Bosch & Keunig.
- _____. 1964. Gesprekken over de Heidelberg. Wageningen: Zomer & Keunings.
- Müller-Fahrenholz, G red. 1982. And do not hinder them: An ecumenical plea for the admission of children to the eucharist. Geneve: WCC.
- Nauta, D. 1971. Verklaring van de Kerkorde van de Gereformeerde Kerken in Nederland. Kampen: Kok.
- Nieuwe Katechismus, De: Geloofsverkondiging voor volwassenen. 1966. Hilversum: Brand. (In opdracht van de bisschoppen van Nederland.)
- Polman, ADR zj. Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis: Verklaard uit het verleden, geconfronteerd met het heden IV. Franeker: Wever.
- _____. 1961(2). Verbond (*In Christelijke Encyclopedie* VI). Kampen: Kok, 460-462.)
- Postma, D. 1980. Prediking en Verbond. Potchefstroom: CJBF.
- Reumann, J. 1985. The Supper of the Lord: The New Testament, ecumenical dialogues, and Faith and Order on eucharist. Philadelphia: Fortress Press.
- Ridderbos, HN. 1950. De komst van het koninkrijk: Jezus' prediking volgens de synoptische evangeliën. Kampen: Kok.
- Ridderbos, H. 1966. Paulus: Ontwerp van zijn theologie. Kampen: Kok.
- Smit, CJ. 1984. Die belang van die doop vir u kind: Wat sê die Heilige Skrif? Pretoria: NG Kerkboekhandel.
- Trimp, C. 1983. De gemeente en haar liturgie: Een leesboek voor kerkgangers. Kampen: Van den Berg.
- Thurian, M & Wainwright, G red. 1983. Baptism and Eucharist: Ecumenical convergence in celebration. Grand Rapids: Eerdmans.
- Van Campen, M. 1988. Leven uit Gods beloften: Een centraal thema bij Johannes Calvijn. Kampen: Goudriaan.
- Van der Linde, GPL. 1983. Die Kerkorde: 'n Verklaring van die Gereformeerde Kerkorde. Potchefstroom: PTP.
- Van der Merwe, DCS. 1974. Elke Sondag nagmaal? Gewetenssaak vir elke Christen. Potchefstroom: Pro Rege.
- Van Ruler, AA. 1978. Verwachting en voltooiing: Een bundel theologische opstellen en voordrachten. Nijkerk: Callenbach.
- Van 't Spijker, W. 1980. Zijn verbond en woorden: Over doop, belijdenis en avondmaal volgens die klassieke formulieren. Goudriaan: De Groot.
- _____. 1986. Gereformeerden en Dopers: Gesprek onderweg. Kampen: Kok.
- Veenhof, J. Des 1975. De theologie van J. G. Woelderink. *Gereformeerd Theologisch Tijdschrift*, 75: 220-228.
- Venema, FF zj 5e dr. Wat is een Christen nodig te geloven? Groningen: De Vuurbaak.
- Wentzel, B. 1982. De openbaring, het verbond en de apriori's. Dogmatiek deel 2. Kampen: Kok.
- _____. 1987. God en mens verzoend: Godsleer, mensleer en zondeleer. Dogmatiek deel 3a. Kampen: Kok.
- Wielenga, B. zj. 2e dr. Ons doopsformulier. Kampen: Kok.
- Woelderink, JG. 1974. Verbond en bevinding. Amsterdam: Bolland.