View metadata, citation and similar papers at core.ac.uk
brought to you by CORE
provided by Koers (E-Journal)

Die vroeg-Christelike doop as kultureel-rituele simbool

Jonanda Groenewald & Andries van Aarde
Departement Nuwe-Testamentiese Wetenskap
Universiteit van Pretoria
PRETORIA
E-pos: jonandagroenewald@yahoo.com
avaarde@postino.up.ac.za

Abstract

Early Christian baptism as a cultural, ritual symbol

This article describes baptism as a cultural, ritual symbol. Baptism is seen as a symbol consisting of reason, value and meaning. The reason why baptism functions as a symbol has a historical basis in the death and resurrection of Jesus. For the first Jesus followers the value of being baptized was that they became part of a new value system. This value system gave meaning to the lives of the baptized and others who stood in relationship with them. The initiation into this alternative lifestyle (through baptism) was made possible by an altered state of consciousness.

1. Inleiding

Navorsers wat hulle besig hou met die geskiedenis van die vroegste kerk, worstel steeds met die vraag waarom die eerste Christene hulleself laat doop het. Die doel van hierdie artikel is om aan te toon waarom die Heidelbergse Nuwe Testamentikus Gerd Theissen van mening is dat die vroeg-Christelike doop as ’n ritueel-kulturele simbool gesien behoort te word. Hierdie artikel se bydrae bestaan hoofsaaklik daaruit om Theissen se insigte verder te voer deur in te gaan op die vraag wat ’n simbool is en hoe die doop ’n simbool van ’n alter staat van bewussyn in die vroeë kerk was. Vir hierdie doel gaan ons eerstens in op die vraag wat ’n simbool is. Ter wille van agtergrond gee ons veral aandag aan die opvatting dat godsdiens ’n kulturele simbolesisteem is en vervolgens bespreek ons die doop as kultureel-rituele simbool. Vanuit die perspektief van die sosiale

antropologie funksioneer ’n simbool[1] volgens Beattie (1964:69) as iets wat betekenis het, maar na iets anders verwys. Daar is gewoonlik ’n *rede* waarom ’n spesifieke simbool in ’n besondere geval gepas is (kyk Beattie, 1964:69-70). Simbole impliseer ’n abstrakte idee waaraan *waarde* geheg word[2] (kyk Beattie, 1964:70). Dit wat gesimboliseer word, het vir mense *betekenis* (kyk Beattie, 1964:71). Sommige mense vind in godsdiens die waardes wat aan hulle lewens betekenis gee. Godsdiens maak nie ’n geïsoleerde struktuur binne kultuur uit nie. Dit is deel van die kulturele sisteem. Hierdie sisteem word deur ’n simboliese universum onderbou – soos ’n “sacred canopy” (kyk Berger, 1969). Binne hierdie simboliese en sosiale wêreld het die doophandeling as godsdiensgebruik ’n funksie. Die vraag is: wat was die *rede* waarom die doop ’n gepaste simbool is en op grond van watter *waarde* het die doop *betekenis* gehad vir Christene in die vroegste kerk?

2. Godsdiens as ’n kulturele simbolesisteem

Theissen (1999:2) definieer godsdiens soos volg: “Religion is a cultural sign language which promises a gain in life by corresponding to an ultimate reality” (vgl. ook Geertz, 1973:90). Hierdie kulturele simboletaal het volgens Theissen (1999:2) ’n semiotiese, sistematiese en kulturele aard.

Godsdiens is in die eerste plek ’n *semiotiese* verskynsel. Mense kan nie bestaan in die wêreld soos wat dit is nie – hulle moet dit in ’n tuiste verander. Aan die een kant doen hulle dit deur tegnologie, aan die ander kant deur interpretasie. Die interpretasie van die wêreld vind plaas deur gebruik te maak van onder andere wetenskap, kuns en godsdiens. Die transformasie van die wêreld deur interpretasie vind plaas deur simbole.

---

1 Dit is belangrik om te onderskei tussen tekens en simbole (kyk Cassirer, 1944:31-32; Beattie, 1964:69). Volgens Turner (1967:19) tipeer, verteenwoordig of roep ’n simbool iets anders op deurdat dit gelyksoortigheid met die ander saak het op grond van omstandighede, interpretasie of vermoede.

2 Sosiologies gesien, is dit ’n belangrike eienskap van simbole dat dit aan mense ’n middel voorsien waarmee abstrakte idees teenwoordig gemaak kan word. Ons vergeet partykeer dat die kapasiteit vir sistematiese analitiese denke oor konsepte ’n produk van baie eeue van opvoeding en bewustelike nadenke is. Dit is ’n luuksheid wat nie beskikbaar is in kulture waarvan die lede al hulle energie moet gebruik om die minimum fisiese noodsaaklikhede vir die daaglikse lewe te verkry nie. Vir sulke mense is dit moeilik om in eksplisiete terme vir hulleself die belangrikheid van gedeelde solidariteit en ondersteuning tussen die lede van die groepe waarin hulle samelewing verdeel is, voor te stel. Maar elke groep kan hierdie gedeelde belange uitdruk deur hulle gehegtheid aan ’n spesifieke dier of plant – hulle “totem”. Dit verskaf ’n gerieflike en verstaanbare simbool vir hierdie belangrike groepwaardes (Beattie, 1964:70-71; kyk Durkheim & Mauss, 1969:3-41) .

Sulke simbole en simboolsisteme verander nie die aangeduide werklikheid nie, maar mense se kognitiewe, emosionele en pragmatiese verhouding daarmee (Theissen, 1999:2; vgl. Cassirer, 1944:25-26).

In ’n godsdienstige simbolesisteem word mites, rites en etiek op ’n besondere manier gekombineer (Theissen, 1999:2; vgl. Stolz, 1988b: 79-147). *Mites*[3] vertel in ’n narratiewe vorm daardie dinge wat die lewe fundamenteel bepaal. Wat die premoderne mensheid (Du Toit, 2000:13-61) betref, handel mites oor die algemeen oor die dade van gode uit ’n oertyd of eindtyd. In die Joodse en later Christelike tradisie het daar egter ’n verandering plaasgevind: die baie gode het een God geword en mites hou verband met die sosiale lewe van Israel en die kerk (Theissen, 1999:3). *Rites*[4] is gedragspatrone wat hulleself herhaal, patrone wat mense se alledaagse dade onderbreek, sodat hulle die “ander realiteit” wat in mites na vore kom, kan uitbeeld (Theissen, 1999:3; vgl. Van Eck, 1995:179-184, 324-326).

Rites bestaan uit drie aspekte: interpretasiewoorde, aksies en elemente. Deur middel van die “woorde” (in vandag se kerklike taal ’n “formulier” genoem) word aspekte van die rede vir, waarde en betekenis van die mite geïnterpreteer wanneer die inhoud en bedoeling van die mite waarneembaar “afspeel” in ’n formule-agtige vorm. In hierdie “interpretasiewoorde” kry “aksies” (bv. dié van die betrokkenes in ’n kultiese handeling) ’n simboliese “surpluswaarde”, deurdat dit waarde toevoeg aan die betrokkenes wanneer hulle in die kultiese handeling betrek word met ’n “ander (goddelike) realiteit”. As gevolg van hierdie surpluswaarde word die elemente wat aanwesig is in die rite, anders gesien as in die alledaagse, sekulêre gebruik daarvan (Theissen, 1999:3).

Etiek is ook deel van die godsdienstige simbolesisteem. Etiese optrede kan in verskillende grade met godsdienstige simboletaal integreer. Gedurende die Tweede Tempel-periode van Israel se geskiedenis was hierdie integrasie konsekwent deurgevoer. Alle norme en waardes was opgesom in die *Tora*. God beheer met God se wil alle aspekte van die

3 Theissen (1999:325) onderskei drie dimensies in mite: ’n teks, ’n funksie (die vermoë om vorm te gee aan die lewe) en ’n denkstruktuur (vgl. Cassirer, 1955; Malinowski, 1971:11-35; Stolz, 1988a:81-106). Bolle (1987:261) definieer mites soos volg: “A myth is an expression of the sacred in words: it reports realities and events from the origin of the world that remain valid for the basis and purpose of all there is. Consequently, a myth functions as a model for human activity, society, wisdom, and knowledge.”

4 Volgens Lang (1998:442) funksioneer die woord “rite” as ’n oorkoepelende term vir godsdienstige aksies wat op dieselfde manier in reëlmaat uitgevoer word by spesifieke geleenthede.

lewe. Alle optrede van Israeliete binne die *Tora*-gemeenskap het 'n semiotiese surpluswaarde verkry deur gekoppel te word aan God se gebooie en geskiedenis. Dit geld nie slegs goeie of slegte optrede as sodanig nie, maar optrede wat onvoorwaardelik vereis is deur goddelike gebooie (Theissen, 1999:4).

Buiten die semiotiese karakter van godsdiens as 'n simboletaal, het godsdiens ook 'n *sistematiese* aard. "Simbole" kan slegs hulle funksie vervul in verhouding en opposisie met ander simbole. Saam vorm hulle 'n "sisteem". Die simbole en uitdrukkingsvorme van 'n godsdiens vorm ook 'n simbolesisteem, 'n "taal" wat aan sekere reëls moet voldoen, net soos wat 'n taal deur grammatika en woordeskat bepaal word.**[5]** Diegene wat dit gebruik, kan net so onbewus wees van hierdie grammatika as wat ons is van die grammatika van ons moedertaal wanneer ons praat, want ons leer 'n taal voordat ons bewustelik die grammatika daarvan leer. En ons ken nooit die volledige woordeskat nie. Net soos in die geval van gewone grammatika, bestaan die grammatika van godsdienstige taal uit positiewe en negatiewe reëls van assosiasie, naamlik aanduidings van wat 'n mens mag kombineer en wat nie (vgl. Lindbeck, 1984:33, 81, 95-96; Ritschl, 1986:147-166). Om die grammatika van die vroeg-Christelike simboletaal te leer ken, kan van die godsdiens in die Tweede Tempel-periode as 'n beginpunt gebruik gemaak word. Israel se godsdiens in hierdie periode bestaan uit twee basiese aksiomas. Aan die een kant is daar die negatiewe reël van assosiasie: God mag nie geassosieer word met ander gode nie. Aan die ander kant is daar 'n positiewe reël van assosiasie: God word op 'n unieke manier geassosieer met God se volk (vgl. Neyrey, 1988:68; Van Aarde, 1994a:215-218), deurdat God 'n verbond met Israel gesluit het en aan hulle die *Tora* gegee het, sodat hulle die verbond kan nakom – monoteïsme en verbondsnomisme.**[6]** In

---

5 "Like a culture or language, it [the symbolic system] is a communal phenomenon that shapes the subjectivities of individuals rather than primarily a manifestation of those subjectives" (Lindbeck, 1984:33).

6 Borg (1991:86-87) verduidelik dit soos volg: "[H]oliness was understood in a highly specific way, namely as *separation.* To be holy meant to be separate from everything that would defile holiness. The Jewish social world and its conventional wisdom became increasingly structured around the polarities of holiness as separation: clean and unclean, purity and defilement, sacred and profane, Jew and Gentile, righteous and sinner … 'Holiness' became the paradigm by which the Torah was interpreted. The portions of the law which emphasized the separateness of the Jewish people from other peoples, and which stressed separation from everything impure within Israel, became dominant. Holiness became the *Zeitgeist,* the 'spirit of the age', shaping the development of the Jewish social world in the centuries leading up to the time of Jesus, providing the particular content of the Jewish ethos or way of life. Increasingly, the ethos of holiness became the politics of holiness."

die vroeë kerk is hierdie basiese aksiomas in die kringe van Jesusgroepe verander. Monoteïsme is uitgebrei met die geloof in ’n Redder (die Seun van God) en verbondsnomisme is uitgebrei na alle mense (deur geloof in ’n universele redder). Op hierdie manier het die godsdiens van die eerste Jesusgroepe ’n onafhanklike simbolesisteem geword (kyk Theissen, 1999:4-6).

Die derde eienskap van ’n godsdienstige simboletaal is dat dit ’n *kulturele* verskynsel is. “Kultureel” verwys hier daarna dat ’n godsdienstige simboletaal voortgebring word deur mense, onafhanklik van die feit dat godsdienste verstaan word as die resultaat van goddelike aksie. Die assosiasie van sekere materiële elemente met betekenisse en die organisasie van hierdie betekenisse in ’n betekenissisteem is menslike, sosiale aksie. Omdat godsdienste sosio-kulturele simbolesisteme is, is dit histories: godsdienste ontstaan en gaan verby, verdeel en raak vermeng. Godsdienste is verbind met die geskiedenis van die groepe wat dit oorlewer. Die geskiedenis van die eerste Jesusbewegings is die verhaal van die oorsprong van ’n nuwe godsdiens wat onafhanklik geword het van die moedergodsdiens.[7] Vernuwing en verandering in die geskiedenis van godsdiens kan plaasvind deur ’n herinterpretasie van die tradisionele simbolesisteme. Dit kan ook plaasvind deur ’n seleksie van die elemente van die tradisionele godsdiens: party rituele prosesse (soos die besnydenis) is nie meer as noodsaaklik gesien in sekere van die Jesusgroepe nie,[8] terwyl ander elemente (soos die gebod om jou naaste lief te hê en die metafoor van vader vir God) sentraal te staan gekom het in die meeste[9] Jesusgroepe. In godsdienste vernuwe dinge ook deurdat daar gebruik gemaak word van elemente in ander godsdienssisteme. So is die vroegste Christendom ook gevorm deur interaksie met die heidense omgewing. So ’n verandering in die godsdienstige simbolewêreld word hoofsaaklik deur charismate bewerkstellig – deur die invloed wat individue oor ander uitoefen op die basis van ’n irrasionele uitstralingskrag, onafhanklik van voorafbestaande outoriteitsrolle en tradisies, baie keer te midde van groot vyandigheid van die wêreld waarin hulle lewe (Theissen, 1999:6-7; kyk Weber, 1968:246-254; vgl. Holmberg, 1978:162-195; Dreyer, 2000:209-217). As die charismaat

---

7 Vergelyk Saldarini (1991:38-61; 1994:11-26) vir ’n verduideliking van die ontstaan en ontwikkeling van Matteus se Jesusgroep as ’n “deviance” ten opsigte van Israel as die “parent body”.

8 Die manier waarop Paulus oor die besnydenis praat, verskil byvoorbeeld van die wyse waarop die Lukaanse Jesusgroep dit berig (Gal. 5:2-6; Hand. 16:3).

9 Dit kom byvoorbeeld voor in sogenaamde “opponerende” Jesusgroepe, soos by Paulus en Matteus.

verwerping beleef as gevolg van sosiale en morele veragting en outoritêre aksies, plaas so ’n persoon ’n vraagteken agter die “sisteem” wat hom of haar verwerp. Hierdie skakeling tussen stigma en charisma kom duidelik na vore in die outoritêre aksies wat gelei het tot die kruisiging van Jesus (Theissen, 1999:6-7).

Die godsdiens van die vroegste kerk as ’n simbolesisteem bevat dus die volgende drie elemente:

- ’n *Narratiewe simboletaal* wat vertel hoe mite funksioneer in die sosiale lewe van mense.
- ’n *Voorskrywende simboletaal* wat waardes berig deurdat dit vertel waarom mense se handelinge vir hulle betekenis kry wanneer hulle aan die simboliese handeling deelneem.
- ’n *Rituele simboletaal* in die gekonsentreerde vorms van doop en nagmaal (kyk Theissen, 1999:121 vir ’n soortgelyke kompakte samevatting).

3. Die doop as ’n kultureel-rituele simbool

3.1 Die oorsprong van die vroeg-Christelike doop

Die doop is een van die rites van die vroeg-Christelike godsdiens (Theissen, 1999:122-123). Die oorsprong van die vroeg-Christelike doop is al op verskeie plekke gesoek, onder andere in die misteriegodsdienste, in die Ou-Testamentiese voorskrifte oor seremoniële reiniging, in die proselietedoop en in die dooppraktyke van sektes soos dié by Qumran (kyk Pelser, 1981:247-251; vgl. Jeremias, 1960:24-37; Meyer, 1987:17-30, 155-196; Pearson, 1999:42-62). Volgens Pelser (1981:247-251; vgl. Oepke, 1968:532-536) bied nie een van hierdie instellings ’n bevredigende antwoord op die vraag na die oorsprong van die Christelike doop nie. Die idees van inlywing in ’n bepaalde gemeenskap, reiniging en ’n nuwe lewe kom wel voor in sowel die vroeg-Christelike doop as die meerderheid van hierdie instellings. Hierdie gemeenskaplikheid verklaar egter nie die oorsprong van die vroeg-Christelike doop nie (Pelser, 1981:253).

Adela Collins (1996:218) is van mening dat die vroeg-Christelike doop se oorsprong by die doop van Johannes lê. Alhoewel Jesus en Johannes se bedieninge grootliks van mekaar verskil het, verander dit nie die “feit” dat Jesus deur Johannes gedoop is nie (kyk Van Aarde, 2001a:55-57). Volgens Collins (1996:218) dui hierdie historiese gegewens daarop dat die vroegste Jesusbeweging se oorsprong teruggevoer kan word na

Johannes[10] (vgl. Oepke, 1968:536-538; Reicke, 1987:219; Theissen & Merz, 1996:193-194). Die “feit” dat Jesus hom deur Johannes laat doop het, dui daarop dat Hy die gesag van Johannes as agent van God erken het (kyk Jeremias, 1978:42-49; Collins, 1996:229). As ons die oorsprong van die Christelike doop wil verstaan, is dit nodig om eers die aard van die doop wat deur Johannes uitgevoer is, te verstaan (kyk Boers, 1989:31). Die belang van die doop van Johannes kan die beste verstaan word in terme van ’n profetiese herinterpretasie van verontreiniging in etiese terme en van ’n apokaliptiese oordeelsverwagting (kyk Crossan, 1996:46-49; vgl. Pelser, 1981:252-253; Collins, 1996:229). Johannes se doop is heel waarskynlik beïnvloed deur die Levitiese wassing[11] (wat ’n totale onderdompeling in die water behels het), sowel as die profeties-apokaliptiese tradisie (waarvolgens daar in die toekoms ’n definitiewe ingrype van God verwag is) (kyk Collins, 1996:218-229; Theissen & Merz, 1996:187-194).

Die Sinoptiese Evangelies en die Evangelie van Johannes skilder Jesus se houding teenoor die doop verskillend. Eersgenoemde sê dat Jesus nie gedoop het nie, terwyl laasgenoemde sê dat Hy wel gedoop het. Volgens die Sinoptiese Evangelies lyk dit ook of Jesus se bediening eers begin het nadat Johannes van die toneel af verdwyn het (Mark. 1:14; Matt. 4:12-17; Luk. 3:18-23), terwyl die Evangelie van Johannes aandui dat albei van hulle in dieselfde tyd gewerk het (Joh. 3:22-30; 4:1-3). Collins (1996:230-232) is van mening dat die Evangelie van Johannes

10 Volgens Pelser (1981:251-252) word daar nêrens in die Nuwe Testament ’n uitdruklike verband tussen die doop van Johannes en die Christelike doop gelê nie (vgl. Bultmann, 1972:253). Pelser (1981:251-252) wys daarop dat volgens vroeg-kerklike oorlewering Johannes die Doper juis gewys het op die kwalitatiewe onderskeid tussen sy doop met water en Jesus se doop met die Heilige Gees. Johannes se prediking en doop is slegs gesien as ’n voorbereiding vir Jesus se koms. Met die koms van die Christelike doop is die doop van Johannes as uitgedien gesien. Pelser (1981:252) voel egter dat alhoewel daar geen direkte verband gelê word tussen dié twee tipes doop in die Nuwe Testament nie, dit tog nie hoef te beteken dat die doop van Johannes nie die Christelike doop beïnvloed het nie. ’n Aantal Johannesvolgelinge het sekerlik later volgelinge van Jesus geword. Daar moes by hulle ’n herinnering aan die doop van Johannes bestaan het en dit moes ’n invloed gehad het op hulle siening van die Christelike doop. Ons kan ook aflei dat die doop van Johannes vir die vroegste Christelike gemeente die bekendste van sodanige praktyke van daardie tyd was, anders sou dit tog nie soveel prominensie in die Nuwe Testament verkry het nie (kyk Hand. 10:37-38; 13:24-25; Evangelie van die Nasareërs, in Hiëronimus, *Contra Pelagius* 3.2; Evangelie van die Ebioniete, in Epiphanius, *Heresies* 30.13.7 – kyk Tatum, 1994:89-90).

11 Die gebruik van religieuse wassing is baie oud en het in verskeie godsdienste en misteriekultusse voorgekom. Die motief van die wassing was om ’n persoon van fisiese en spirituele onreinheid te reinig. Dit het ook in die tyd van die Nuwe Testament voorgekom (kyk Oepke, 1968:530-531).

die outentieke historiese weergawe van gebeure weerspieël.[12] Pelser (1981:251-252) het 'n ander standpunt as dié van Collins (1996:230-232). Hy is van mening dat Johannes se prediking en doop slegs gesien is as 'n voorbereiding vir Jesus se koms (vgl. Schweitzer, 1930:160-162; Boers, 1989:39-40). Met die koms van die Christelike doop is die doop van Johannes as uitgedien gesien. Theissen (1999:126-127) is ook van oortuiging dat Jesus nie self gedoop het nie. Jeremias (1978:48-49) wys daarop dat 'n mens nie uit die oog moet verloor dat daar 'n groot verskil tussen Johannes en Jesus was nie. Johannes het verkondig dat die oordeel voor hande is; hy het binne die raamwerk van *verwagting* gewerk. Jesus weer het verkondig dat die koninkryk van God besig is om aan te breek; hy het dus binne die raamwerk van *vervulling* gewerk. Van Aarde (2001a:72) formuleer sy standpunt oor die verhouding tussen die doop van Jesus en Jesus se latere optrede soos volg:

> We know that, in all probability, after his baptism in the river Jordan, Jesus went back to the region where he came from, to the 'Galilee of the Gentiles', as Matthew described this region in light of Isa 8:23-9:1. The historical Jesus went back to his native land to live up to the Baptist's prophetic message. In other words, apart from a difference in their respective eschatological views that seemed to widen after John's imprisonment, no disagreeing notions on the fundamental distinction between God's kingdom and the kingdoms of this world emerged. Both John and Jesus repeated the message of the prophets in this regard …The Baptist's message exposed the monarchs of Galilee, Judea, and Rome as well as all people who cared nothing about what the prophet (Isa 1:16-17) said: 'Wash yourselves; make yourselves clean; remove the evil of your doings from my eyes; cease to do evil, learn to do good; seek justice, correct oppression; *defend the fatherless,* plead for the widow' (RSV).

Theissen (1999:126) is ook van mening dat die doop (as deel van die nuwe rituele simboletaal van die vroeë Jesusbewegings) ontwikkel het uit die profetiese simboliese aksie waarmee Johannes die Doper sy eskatologiese boodskap oorgedra het (in teenstelling met die tradisionele rites) (vgl. Hooker, 1997:9-13). Hoe het 'n doop met water as 'n voorloper vir 'n doop met die Gees ('n simboliese aksie met 'n eskatologies-apokaliptiese oriëntasie) verteenwoordigend geword van 'n reddende

---

12 As Jesus op 'n soortgelyke manier as Johannes gedoop het, sal daar volgens Collins (1996:230-232) tog kontinuïteit tussen die doop van Johannes en dié van die vroeë Christene wees, wat dit maklik sal maak om te verstaan waarom Johannes en Petrus dieselfde vertrekpunt het. Petrus roep die mense op om tot berou te kom omdat die komende oordeel naby is en dat hulle gedoop moet word sodat hulle sondes vergewe kan word (Hand. 2), net soos wat Johannes gedoen het (kyk Schweitzer, 1930:228-231; Boers, 1989:39; Green, 1999:157-172).

gebeure wat in die verlede plaasgevind het (’n doop in die dood van Jesus) (Theissen, 1999:125-126)? Hierdie simboliese aksie het ’n vroeg-Christelike sakrament geword slegs deur die sekondêre verwysing daarvan na die dood van Jesus, wat geïnterpreteer is as ’n offer. Slegs omdat dit in terme van die dood van Jesus geïnterpreteer is, kon dit die plek van die tradisionele offers inneem (Theissen, 1999:126). Die vroeë Christene het hulleself oorspronklik laat doop met die oog op die vergewing van sondes in die lig van die imminente apokaliptiese oordeel. Romeine 6 wys egter daarop dat Paulus die doop simbolies verstaan het as ’n doop in die dood van Christus (kyk Hooker, 1997:9; Campbell, 1999:273-293). Aanvanklik het die doop dus ’n simboliese verwysing na die toekoms gehad. By Paulus behou die doop die apokaliptiese motief, naamlik dat die lewe van die gelowige verwissel van een lewensbestaan na ’n ander. Hierdie verwisseling kry egter ’n betekenis vir die hede met ’n verwysing na ’n gebeure in die verlede wat as simbool geïnterpreteer word. Die vroeg-Christelike doop as ’n kulturele simbool word volgens Theissen (1999:126) deur vier eienskappe gekenmerk.

Die doop verwys na die geskiedenis

In die eerste plek het die doop verwys na die geskiedenis. As ’n reël is rites baie oud. Dit word al van die vroegste tye af beoefen. In teenstelling hiermee het die vroeg-Christelike doop heelwat later tot stand gekom – in die historiese hede van die Christendom, wat beleef is as ’n eindtyd. Deur sy doop het Johannes die Doper op ’n kreatiewe manier ’n nuwe rite gevorm deur die Tweede Tempel-gemeenskap se gebruik van herhaalde wassing in ’n enkele doop op die drumpel van die eindtyd te verander (Theissen, 1999:126). Die rites van die eerste Jesusbewegings is in ’n sekere sin “nuwe” rites – die oorsprong daarvan lê nie in ’n mitiese oertyd nie. Die doop word ook nie teruggevoer na die gode nie, maar na ’n charismatiese figuur uit die resente verlede, naamlik Johannes die Doper (Theissen, 1999:126).

Die doop het ’n profetiese aard

In die tweede plek het die vroeg-Christelike doop as ’n kulturele simbool ’n profetiese aard gehad. Die doop was oorspronklik ’n profetiese simboliese aksie met die primêre doel om ’n boodskap oor te dra. Die doop het ’n apokaliptiese boodskap in ’n unieke situasie oorgedra. Die situasie van die vroegste Jesusnavolgers was dat die koninkryk van God vir hulle ’n werklikheid geword het en dit het ingehou dat hulle in die “laaste tyd” begin lewe het, terwyl hulle die imminente einde voor oë gehad het. Die doop as rite wat hierdie oorgang kommunikeer, kan egter nie los gesien word van die “stigter” van die “kultus” wat Jesus en sy navolgers begin vorm het nie, naamlik Johannes die Doper (wat hierdie doophandeling begin het). Hierdie koppeling met ’n enkele individu kan

verduidelik word op grond van die aard van die doop as ’n profetiese, simboliese aksie, omdat sulke aksies gewoonlik geassosieer is met die enkelvoudige boodskap van ’n besondere charismatiese profeet (Theissen, 1999:126-127).

Die doop het ’n liminale aard

Derdens het die vroeg-Christelike doop as ’n kulturele simbool ’n liminale aard gehad. Deur middel van die doop word daar oor die drumpel getree na ’n nuwe wêreld. Johannes se doop met water simboliseer op ’n proleptiese wyse die eskatologies-apokaliptiese doop met die Gees en vuur. Ons vind hier ’n alternatiewe visie op die wyse waarop daar tradisioneel vorm gegee is aan die lewe. Doop staan in opposisie met die tempelkultus. Binne dié kultus vind ’n mens rites waardeur vergewing van sondes gesimboliseer is. Deur net ’n entjie van die tempel af te verkondig dat almal gedoop moet word, sodat hulle sondes vergewe kan word, bevraagteken Johannes die legitimiteit en effektiwiteit van die tradisionele rites van versoening (Theissen, 1999:127).[13]

Die doop het alledaagse simboliese waarde

Vierdens het die vroeg-Christelike doop as ’n kulturele simbool alledaagse simboliese waarde gehad. Die oorspronklike vorm van die “doop as sakrament” bevat nie liturgiese, kultiese estetika van gevestigde rituele soos wat die doop as sakrament vandag in die kerk voorkom nie. In die vroegste kerk word eenvoudige en alledaagse gebeure simboliese inhoud gegee (kyk Gladigow, 1998:458-460). Dit is baie maklik om hierdie simboliese inhoud raak te sien. ’n “Wassing” kan tog maklik dui op die “reiniging” van sondes. Daar is dus ’n verhouding tussen alledaagse optrede en die simboliese betekenis daarvan (Theissen, 1999: 127). Vandag moet hierdie betekenis met behulp van doopkategese en ’n formulier as “interpretasiewoorde” aan die Christelike gemeente verduidelik word, voordat die “surpluswaarde” van die doop deur die betrokkenes toegeëien kan word.

Dit is ironies dat ’n simboliese aksie wat geassosieer is met ’n unieke situasie en ’n charismatiese profetiese figuur geïnstitusionaliseer is. Hierdie ontwikkeling is egter nie so paradoksaal as wat dit met die eerste

---

13 Vergelyk egter Strijdom (1998:50-52): “May it be legitimately inferred that John was hostile to what he perceived as an exploitative Temple system and therefore offered a water rite *in place of* the Temple’s atoning sacrifices? ... We simply have no text with independent attestation that explicitly tells us about John’s attitude to the Temple … The suspicion that John’s rite was a protest against a corrupt/impure/immoral Temple cult must, however, in my opinion remain a plausible conjecture which can only indirectly be inferred from our texts and the Qumran analogy.”

oogopslag voorkom nie.[14] Johannes die Doper het die spanning wat die gelowiges van die Tweede Tempel-gemeenskap met die verwagting van ’n imminente einde gehad het, met ’n nuwe alternatiewe simboliese aksie gehanteer. Hierdie gelowiges het verwag dat God se “eindtyd” ’n einde sal bring aan hulle traumatiese onderwerping aan die kragte van die natuur en vreemde magte. Gehoorsaamheid aan God se gebooie, soos uitgespel in die *Tora,* sou ’n toegang tot hierdie nuwe bedeling waarborg. Volgens Johannes die Doper verleen die imminente “einde” egter nie meer tyd om berou te toon deur goeie dade en ’n veranderde lewe wat deur rituele handelinge in die tempelkultus gesimboliseer is nie. Daarom het hy ’n alternatiewe simboliese handeling, naamlik die doop as rituele wassing buite die tempelkultus om, uitgevoer. Die doop het die belofte van ’n nuwe lewe ingehou vir dié wat bekering (’n radikale gesindheids- en denkverandering) getoon het en bereid was om ’n radikale, andersoortige etiek na te streef as dié wat die reinigingsregulasies van die tempelkultus beoog het. Hierdie simboliese aksie dra dus die spore van ’n aanvanklike spanning in die lewe van gelowiges. Om hierdie rede kon ’n sakrament daaruit ontwikkel waarin, in die belewing van die deelnemers, die ewigheid inbreek in die tyd (Theissen, 1999:128).

Voordat die doop as sakrament in die vroeë kerk begin funksioneer het, was Johannes die Doper se simboliese aksie eers geherinterpreteer. Die transformasie van die profetiese simboliese aksie van Johannes die Doper in een van die sakramente van die vroegste Christendom het op ’n drievoudige manier plaasgevind. Johannes se doophandeling is nuut geïnterpreteer ten opsigte van die dood van Jesus.[15] Johannes die

14 Yolanda Dreyer (2000:209) formuleer die ontwikkeling vanaf ’n charismatiese begin tot die institusionalisering daarvan soos volg: “The process of development and change from charismatic to something more permanent is influenced by different forces, especially economic interests. Holmberg (1978:162) describes the process as follows: ‘The ordinary adherents become paying members in an organization, the message develops into dogma and law, the staff into a paid hierarchy. So are gradually united the utterly antagonistic forces of charisma and tradition.’ However, in a pre-industrial agrarian society economic interests did not function independently in society … If this general development toward ‘officialdom’ was applied to an agrarian situation and to the founding of a cult, the emphasis would not be on officials receiving a salary, but rather on the honorable positions the officials (priests and scribes) would occupy”.

15 Collins (1996:235-237) dui aan dat twee uitsprake wat toegeskryf word aan Jesus in die Sinoptiese tradisie, naamlik Markus 10:38-39 en Lukas 12:50, die doop gebruik as ’n metaforiese verwysing na die dood, in die besonder die dood van Jesus. In hierdie uitsprake het die simboliese betekenis verskuif van ’n reiniging wat aanleiding gee tot ’n heilige lewe, na dood wat lei tot nuwe lewe. In Romeine 6:1-14 interpreteer Paulus die doop eksplisiet as ’n herhaling van die gebeure (“reenactment”) van die dood en opstanding van Jesus, waardeur die gedoopte persoon die betekenis van die dood vir hom- of haarself toe-eien. Een van die onderskeidende kenmerke van die doop is dat

Doper het gedoop in die verwagting van 'n sterker een wat 'n finale doop met vuur en die Gees sou bring (Luk. 3:16-17; Hand. 8:14-17). Die vroeë Christene het hierdie sterker een met Jesus geïdentifiseer. Volgens die Johannesevangelie het Jesus met die Gees gedoop (Joh. 1:33; 3:22, 26; 4:1-2; kyk Collins, 1996:233-234). Die belewing van die Gees in die gemeenskap is gesien as bewys daarvan dat Jesus sy volgelinge met goddelike krag vanuit die hemel vul. Hierdie doop met die Gees is nou gekoppel aan die "naam van Jesus" (Matt. 28:19; Hand. 2:38; Theissen, 1999:129; vgl. Oepke, 1968:539-540; Collins, 1996:235). Toe Johannes gedoop het, het die ontvangs van sy doop die aanvaarding van sy boodskap van die komende, apokaliptiese oordeel en berou geïmpliseer, sowel as dat Johannes die wil van God gepredik het (Tatum, 1994:121-122).

Die dooppraktyk in sekere Jesusgroepe impliseer dat die volgelinge van Jesus daarvan oortuig was dat die koninkryk van God naby gekom het – dit wil sê dat die wil van God teenwoordig is in die leringe van Jesus. Na die kruisiging en die verskynings van die opgestane Here het die volgelinge van Jesus nie meer dieselfde direkte outoriteit as Johannes en Jesus gehad nie. Die ontvangs van die doop het in die eerste plek gedui op die aanvaarding daarvan dat berou noodsaaklik was in die lig van die komende oordeel of vir voorbereiding vir die finale manifestasie van die koninkryk van God aan die einde van die tyd. Dit erken ook, soos Markus in sy vooraf-lydingsaankondigings dit stel (Mark. 8:31-33; 9:30-32; 10:32-34), dat dit God se wil was dat Jesus gekruisig *moes* word en dat God Jesus uit die dood opgewek het (Collins, 1996:233). Die doop is geassosieer met die belofte van die vergewing van sondes (Mark. 1:4), en 'n redelik algemene mening onder vroeë Christene was dat die vergewing van sondes deur die dood van Jesus teweeggebring is (kyk 1 Kor. 15:3-5; 2 Kor. 5:21; Rom. 4:24-25; 6:3-11, 22-23). Dit is dus duidelik dat die doop vir die vergewing van sondes in die naam van Jesus ook met die dood van Jesus in verband gebring is. Die redding wat verkry is deur die dood van Jesus, is belowe aan die gedooptes, aangesien die doop as sakrament die vergewing van sondes ingehou het.[16] Theissen

Paulus nie sê "ons het opgestaan" saam met Christus nie, hy praat eerder van die "nuwe lewe". Die implikasie hiervan is dat die transformasie nog nie volledig is nie. Daar is steeds 'n apokaliptiese verwagting van 'n toekomstige, vollediger transformasie in 'n hemelse vorm van lewe. Hierdie verwagting sien ons deurgaans raak in Paulus se naasmekaar gebruik van die indikatief en die imperatief. 'n "Nuwe lewe" is 'n werklike, huidige moontlikheid (sowel eties as "geestelik" – bedoelende 'n alter staat van bewussyn), maar die realisering van hierdie moontlikheid verg 'n besluit, toewyding en genade.

16 Van Aarde en Pelser (2001:37-40) wys daarop dat die doop nie net redding of verlossing be-*teken* nie, maar ook be-*werk*.

(1999:129) verwys hierna as die konkretisering van ’n verbale belofte deur middel van die nie-verbale taal van die rite. In die derde plek is die doop geïnterpreteer as ’n simboliese sterf en begrawe word saam met Christus. Hierdie ontwikkeling is moontlik gemaak vanuit twee rigtings. Aan die een kant sien ons in die inisiasierites van die misteriegodsdienste van daardie tyd ’n simboliese dramatisering van die belewenis van die dood (Van Staden, 2001:582). In analogie daarmee is die doop gesien as ’n simboliese belewing van die dood. Aan die ander kant het “doop” al op ’n baie vroeë stadium as ’n metafoor vir die gevaar van die dood en die belewenis van die dood gedien (Matt. 10:38; kyk Theissen, 1999:129; vgl. Collins, 1996:237). Die drievoudige wyse waarop die doop in ’n sakrament getransformeer is, is dus die verskuiwing van fokus vanaf Johannes die Doper se doophandeling na die dood van Jesus, die verstaan van die doop as ’n be-werking van vergifnis van sonde en die doop as simboliese deelname aan die dood en lewe van Jesus. Hierdie “versimbolisering” was kultureel-psigologies moontlik as gevolg van die eerste-eeuse Mediterreense mens se alter staat van bewussyn (Pilch, 1993, 1996, 2002a, 2002b).

Hierdie ingrypende transformasie behoort gesien te word teen die agtergrond van die verandering van die *Sitz im Leben* van die doop. Johannes se doop het die Israeliete opgeroep om tot berou te kom. Hierdie berou was ’n terugkeer na God die Vader, nie ’n radikale nuwe begin nie. Israel moes besef wat God se bedoeling nog altyd met hulle was. In die geval van die heidene was die doop uit die perspektief van die Israeliete egter iets heeltemal anders. Heidene moes nie “terugkeer” na die gode van hulle vaders nie, maar hulle moes ’n radikale breuk met hierdie gode maak om die enigste lewende God te dien (kyk 1 Tess. 1:15-20). Vir hulle was die breuk met die vorige lewe so diep soos die gaping tussen lewe en dood. Die assosiasie van die doop met die dood kom dus duidelik hier na vore, veral aangesien ’n bekering tot die God van Israel deur die Israeliete geïnterpreteer is as ’n nuwe skepping uit die dood. Daarom is dit dus nie toevallig dat die doop in terme van die dood eerste by Paulus, die groot sendeling na die heidene, voorkom nie. Beïnvloed deur die Pauliniese visie vermeld die skrywer van 1 Petrus (1 Pet. 1:22-25) in ’n doopformule sowel die wegdraai van heidense afgode (vermoedelik verwysende na Artemis/Diana) as die nuwe skepping (verwysende na die verganklike blom en die onverganklike kroon) (kyk Elliott, 2000:382-394). Paulus se prediking het meer as net berou van die heidene gevra – dit het ’n breuk met hulle verlede geëis en ’n verreikende transformasie van hulle hele bestaan. Dit het gevra dat die ou mens saam met Christus moes sterf om ’n algehele nuwe lewe saam met Christus te begin (Theissen, 1999:129-130).

Die verwysing na die doop van Christus versterk dus die verband met die vergewing van sondes. Op hierdie manier word die vergewing van sondes onafhanklik van die historiese Johannes, met wie die doop eksklusief geassosieer was. Eers toe dít gebeur het, kon hierdie rite herhaal word. Die oorspronklike verwysing na die toekoms is nou aangevul met ’n verwysing na die “verlede”, na die dood van Jesus. Die doop het op hierdie punt dus nie meer verwys na die toekomstige oordeel nie, maar het die redding gekommunikeer wat alreeds plaasgevind het in die dood van Jesus (Theissen, 1999:130-131).

Met die verandering dat die doop nie meer op Johannes se handeling betrekking het nie, maar na die dood van Jesus verwys, het dit ’n nuwe ritueel geword, hoewel dit nie ’n sigbare of “ikoniese” aard gehad nie. Waar die reiniging met water (bv. sigbaar in die Jordaan uitgevoer) maklik verstaan kon word as ’n beeld vir innerlike reiniging, het hierdie transformasie ’n nie-ikoniese aard gekry. Doop is nie ’n beeld van die dood van Jesus nie. Die doop het nie plaasgevind deur die onderdompeling van die hele persoon in die water nie (wat miskien nog geïnterpreteer kon word as ’n simboliese dood deur verdrinking). Die dopelinge het in die water gestaan en dan is daar water oor hulle uitgegooi (kyk Pelser, 1981:254-255). Na analogie hiervan is verwag dat die doop met die Gees ’n “uitstorting” van die Heilige Gees sou wees. Daar is dus geen sigbare verband tussen doop en ’n begrafnis nie. Die *waarde* wat die vroeë Jesusvolgelinge aan die doop geheg het, was dus nie geïllustreer deur ’n ikoniese assosiasie tussen die rituele gebeurtenis van die doophandeling en die godsdienstige *betekenis* daarvan nie (kyk Theissen, 1999:131-132). Hierdie waarde en betekenis is in die plek van die aanvanklike sigbare, ikoniese assosiasie nou deur ’n narratief gekommunikeer – deur middel van woorde word vertel van Jesus se dood. Hierdie narratief berig die *rede* waarom vroeë Christene hulleself laat doop het.

Streng gesproke identifiseer Paulus nie die doop met die dood nie, maar met ’n begrafnis (Wedderburn, 1987:368-371). Net soos wat ’n begrafnis die bevestiging is dat iemand dood is, net so lees ons in Romeine 6 dat die doop (gesien as om saam met Christus begrawe te word) die eksterne bevestiging van ’n innerlike sterwe saam met Christus is (Theissen, 1999:134). Iets wat verbode was, is aangeraak met hierdie metafoor van graf en begrafnis. Vir Israeliete was grafte onrein. En nou, in die vroegste Christelike interpretasie van die doop, is dit die graf, ’n onrein plek, wat die plek word waar die ou mens agtergelaat word, sodat die nuwe mens kan deelhê aan die redding. In hierdie opsig kan ons dus ook aanneem dat die sukses wat ’n simboliese handeling dikwels op ’n skokkende wyse het (kyk McFague, 1983:15; Soskice, 1985:15), dinamies deur middel van die doop as ’n kultureel-rituele simbool ge-

kommunikeer word. Die oortreding van iets wat verbode was – ingaan in ’n graf deur saam begrawe te word – is deur hierdie ritueel uitgebeeld (kyk Theissen, 1999:132). Christene sterf op ’n simboliese manier en hulle oorleef nie alleen hierdie gevaar om dood te gaan nie, maar verkry ironies daardeur die redding (kyk Theissen, 1999:134).

Die doop as kultureel-rituele simbool oorskry dus taboes wat verwydering en afstand simboliseer. Die onreinheid van mense en dinge impliseer: moenie aan my raak nie! Daarom kom dit nie as ’n verrassing dat die doop angstigheid oorkom wat meegebring word deur taboes oor sosiale kontak en reinheid nie. In Galasiërs maak Paulus gebruik van ’n dooptradisie waarin diegene wat gedoop is, Christus aangetrek het. Vir hulle is daar nie Jood of Griek, slaaf of vry, man of vrou nie, almal is een in Christus (Gal. 3:28). Dit het van diegene wat gedoop is, baie gevra om hierdie sosiale verskille te oorkom. As hulle egter as ’n eerste stap sulke sosiale taboes oorkom het deur die doop, is hulle as ’n tweede stap toegelaat tot die nagmaal waarin morele taboes aangeraak is (Theissen, 1999:134-135).

Al hierdie dinge laat nie dit wat verbode is, verdwyn nie, maar internaliseer groter oortuiging oor redding en watter etiek daaruit behoort voort te spruit. God red mense sonder aansien van persoon, en verlostes behoort ’n soorgelyke gesindheid te hê teenoor diegene wat op grond van taboes in die samelewing gemarginaliseer en uitgesluit word (Theissen, 1999:135). Die doop as kultureel-rituele simbool het dus die krag om mense se lewensomstandighede en gesindheid effektief te kan verander. Die doop as rite vertel die verhaal van mense se versteekte anti-sosiale aard. Maar die krag van die narratief verander hierdie anti-sosiale aard in ’n motivering vir “pro-sosiale orde” (Theissen, 1999:135).

Bogenoemde kan gedemonstreer word deur verwysing na vroeg-Christelike tekste. Wat die inisiasierite van die doop betref, sien ons in al die tekste dat die mense so verander word dat hulle ’n nuwe lewe kan lei (Rom. 6:4). Daarom neem etiese waarskuwing dikwels die beeldspraak van die teologie van die doop aan: die kontras tussen die ou en die nuwe mens (Kol. 3:9-11; Ef. 4:22-24), die uitstorting van die Gees in die doop (1 Kor. 6:11) of die wedergeboorte wat die sonde afwas (Tit. 3:5). Die simboliek fokus op vernuwing: die water dien as reiniging, as verwydering van onreinheid; die dopelinge kry ’n nuwe kleed om aan te trek – hulle word geklee met Christus (Gal. 3:27). Daar is sigbare bewyse vir die hele gemeenskap dat hulle met hulle vorige lewens gebreek het (Theissen, 1999:136). Net soos enige ander simbool, druk die doop as kultureel-rituele simbool dus die *rede* uit waarom Christene hulle laat doop, die *waarde* wat hulle daaraan heg en die *betekenis* wat dit vir hulle lewe het.

3.2 Die doop as ’n kultureel-rituele simbool

Op grond van die voorafgaande het dit duidelik geword dat die *rede* waarom die doop vir die eerste Jesusvolgelinge as simbool gedien het om ’n sosiale taboe te oorkom, ’n historiese basis het. Hulle “kultus” het uit ’n simbolesisteem bestaan wat gevorm is na aanleiding van die kultus van die Tweede Tempel-periode (vgl. Theissen, 1999:286). Om deel te kon wees van Israel, was ’n inisiasierite – die besnydenis – nodig. Deur middel van die besnydenis is ’n manlike baba deel gemaak van die verbond wat God met Abraham gesluit het (Gen. 17:7-14). Hierdie rite het plaasgevind op die agtste dag na geboorte. Vir Israel was dit ’n fisiese teken daarvan dat iemand deel was van die verbondsvolk (kyk Knobel, 1987:392-393; Hyatt, 1989:629-631).

Die vroeg-Christelike godsdiens het vinnig as ’n selfstandige simbolesisteem ontwikkel, wat begin het met Jesus se verkondiging van die koningkryk van God nadat Hy deur Johannes die Doper gedoop is (vgl. Theissen, 1999:286-292). Die inhoud van Jesus se boodskap het dit egter onmoontlik gemaak om steeds deur middel van die besnydenis deel te word van die volk van God, aangesien die besnydenis eksklusief vir mans bedoel was en Jesus se boodskap nuwe waardes laat onstaan het. Daar is byvoorbeeld nie ’n onderskeid gemaak tussen mans en vroue nie. Jesus het die teenwoordigheid van God by Israel geherdefinieer en dit het tot gevolg gehad dat sy volgelinge op ’n ander wyse geïnisieer is binne die geherdefinieerde geloofsgemeenskap. Deur middel van die doop as inisiasierite kon *alle* mense nou deel word van die koninkryk van God.

Die besnydenis het mense fisies deel gemaak van Israel. In die Evangelies het die koninkryk van God betrekking op die geherdefinieerde Israel wat lewe in die teenwoordigheid van God. By Paulus word hierdie “Israel van God” (Gal. 6:16) as ’n nuwe skepping voorgestel (2 Kor. 5:17). By sowel die Evangelies as Paulus het die uitdrukking “koninkryk” ’n politieke konnotasie. Elliot (2000:25) verwys soos volg na hierdie politieke agtergrond in die teologie van Paulus:

> The imperial contexts provides more than a conceptual background for Paul’s theology, however, … Just as members of the provincial elites ‘drew on religious symbols to negotiate various power relationships in the Roman Empire’ [Edwards, 1996:7], so Paul understood his apostolic praxis as the manifestation of divine power on the public landscape. Indeed, his repeated play on metaphor and imagery drawn from imperial seremonial … is more than irony.

Die koninkryk van God kan nie heeltemal presies op dieselfde wyse as dié van die keiser in Rome verduidelik word nie, hoewel dit duidelik deur

Jesus as alternatief daarop verstaan is (kyk Crossan, 1998:413). Die lewe in die teenwoordigheid van God se koninkryk beteken om soos ’n kind dit eenvoudig binne te tree (Mark. 10:14-15). ’n Volwassene wat soos ’n kind lewe, veronderstel ’n alternatiewe staat van menswees. ’n Rite is nodig om hierdie kultureel-psigologiese alter staat van bewussyn tot uitdrukking te bring. Deur die doop het mense wat deel kry aan die koninkryk van God, ’n simboliese statustransformasie vanuit die biologies-fisiese wêreld na die wêreld van God ondergaan.

3.3 Die doop as ’n inisiasie- en statustransformasierite

Die doop is ’n statustransformasierite.[17] Sulke rites verteenwoordig op simboliese wyse die geldige oorsteek van ’n grens wat ’n nuwe identiteit met nuwe regte en verantwoordelikhede meebring. *Rites de passage* maak ’n diep indruk op mense se gemoed en is ook identiteitsmerkers. Sulke rituele help ons om ons identiteit te behou en te onderhou. Hulle ken aan ons ’n plek toe in die kulturele ruimte, en bepaal vir ons ’n status wat deur die lede van die gemeenskap as paslik beskou word. Dit help ons om die samelewing te verstaan en dit help die samelewing om ons in ’n verwysingsraamwerk te plaas (Van Staden, 2001:583; vgl. McVann, 1991b:333).

Om rituele[18] te kan verstaan, moet ons besef dat mense aan kultuur gebonde is. Kultuur vorm ons houding teenoor die gemeenskap en

---

17 Daar kan onder andere onderskei word tussen die volgende soorte rites: Apotropeïese rites, eliminasierites, geboorterites, inisiasierites (kyk Van Staden, 2001:578-579) en oorgangsrites. Die term “oorgangsrites” *(rites de passage)* is die eerste keer in 1909 gebruik deur Arnold van Gennep. Volgens hom beskryf dit twee soorte rites: rites wat die oorgang van ’n persoon van een sosiale status na ’n ander in die verloop van die lewe vergesel (bv. geboorte en huwelik) en rites wat herkenbare punte in die verloop van tyd aandui (bv. nuwejaar en nuwemaan) (Turner, 1987:386; kyk Myerhoff, Camino & Turner, 1987:380-383; Wedderburn, 1987:363; McVann, 1991b:335-336; Gehlen, 1998:58-63; vgl. Girard, 1972:425). Omdat die doop ’n statustransformasie- en inisiasierite is, sal daar nie in hierdie artikel na die ander soorte rites gekyk word nie.

18 Turner (1967:19; 1987:386) bedoel met die term “ritueel” formele optrede vir geleenthede wat nie bepaal is deur voorgeskrewe roetine nie en verwys na geloof in mistiese wesens of kragte. Dit wat voorgeskryf word, word gewoonlik deur die kulturele tradisie voorgeskryf. Zuesse (1987:405) verstaan rituele as daardie bewustelike en vrywillige, herhalende en gestileerde simboliese liggaamlike aksies wat gefokus is op kosmiese strukture of heilige teenwoordighede. Rituele kom voor in alle gelowe en gemeenskappe. Die liggaam speel ’n belangrike rol in rituele, daarom maak baie van die rituele simbole gebruik van eenvoudige sintuiglike belewings. Collins (1996:218) definieer ’n ritueel as ’n kultureel gevormde aktiwiteit waarvan die doel is om interaksie tussen menslike en goddelike wesens te bewerkstellig en wat uitgevoer word in ooreenstemming met ’n persepsie van die goddelike wil. Volgens Meeks (1993:92-93) is ’n ritueel ’n sosiale proses, ’n gekondenseerde aksie met die

natuur. Dit verskaf aan ons die moontlikheid om ons ondervindings te interpreteer en om ons plek in die wêreld te verstaan (Geertz, 1973:3-30). Een van die fundamentele boustene van kultuur is rituele. Die funksie van rituele is om die natuurlike en sosiale ruimte te orden deur af te baken wat goed of sleg, binne of buite, rein of onrein, belangrik of onbelangrik is (kyk Turner, 1969:94-130; McVann, 1988:97; 1991b:334; Van Staden, 2001:583-584). ’n Ritueel is dus ’n simboliese uitdrukkingsvorm wat die kulturele kernwaardes en houdings oordra waardeur ’n gemeenskap gevorm en in stand gehou word. Van Gennep (1960:21, 65-115) dui aan dat statustransformasierites sekere elemente bevat wat oorgang na die nuwe rol of status effektief laat plaasvind (kyk Turner, 1967:94; vgl. Wedderburn, 1987:363). Hierdie elemente sluit die volgende in: die persone wat die inisiasie moet ondergaan, die rituele begeleiers en die simbole van die wêreld wat tydens die ritueel aangeleer gaan word (McVann, 1988:97; 1991b: 336).

Die *persone wat die statustransformasierite moet ondergaan,* is individue of groepe wat nuwe rolle en statusse in hulle gemeenskap moet betree (McVann, 1991a:152; 1991b:336). Die *rituele begeleiers* is die persone wat offisieel toesien dat die ritueel uitgevoer word. Hulle leer die nuwelinge wat die misteries in hulle kultuur is, sien toe dat die idees wat hulle oor alle aspekte van die lewe gehad het, uitgewis word en vul die gaping wat op hierdie manier ontstaan, met nuwe idees, sodat die nuwelinge effektief kan funksioneer in die gemeenskap as hulle hulle nuwe rolle aanneem (McVann, 1991a:153; 1991b:337; kyk Turner, 1967:97, 99-101, 235-236). Die *rituele simbole* kan verskillende vorms aanneem en die doel daarvan is om die nuwelinge die basiese feite van hulle kultuur aan te leer. Daar word geglo dat kennis van hierdie simbole die aard van die nuwelinge verander; dat dit hulle nuwe mense maak (Turner, 1967:102-108).

Die rituele proses van statustransformasie vind in drie fases plaas, naamlik verwydering vanuit die samelewing, afgrensing teenoor die samelewing en herintegrasie in die samelewing (McVann, 1991b:338, kyk Van Staden, 2001:585). Drie soorte *verwydering uit die samelewing*, naamlik die verwydering van mense, plek en tyd, kan geïdentifiseer word. Mense wat ’n statustransformasierite ondergaan, word verwyder van die normale ritme van die lewe van ’n groep. Die plek waar die ritueel uitgevoer word, is verbode terrein vir enigiemand wat nie ’n rol daar te speel het nie (McVann, 1991b:338; vgl. Turner, 1967:97). Dit is

---

doel om betekenis te fokus sodat dit wat gedoen word in heilige tyd en plek, uitkring na daardie gewone gebeure in die profane wêreld. Dit dra daartoe by dat hierdie gebeure sinvol geïnterpreteer kan word.

belangrik om die nuwelinge na ’n plek te neem wat verwyderd is van die plek waar hulle hulle gewone lewens lei, aangesien die ondervinding waaraan hulle gaan deelhê, “buitengewoon” is (McVann, 1991b:339; vgl. Turner, 1967:223-226). Die nuwelinge verlaat “sekulêre tyd” en betree ’n heilige “tydloosheid”. Tye waarop daar normaalweg geëet, geslaap, gewerk en geleer word, word verander en selfs omgekeer (McVann, 1991b:339). Turner (1967:99-102) beskryf afgrensing van die samelewing as ’n proses van *liminaliteit-communitas.*

Liminaliteit is die negatiewe kant van die rituele proses. Dit beskryf die staat van die nuwelinge as mense wat verwyder is van die alledaagse, bekende wêreld. Gedurende hierdie periode voel die nuwelinge gedisoriënteerd, hulle “verdwyn” uit die lewe. Hierdie fase word gewoonlik met dood geassosieer. Afskeid word geneem van vorige gewoontes en idees oor persoonlike identiteit en verhoudings met ander in die samelewing. Hulle is nou nie meer wie hulle was nie, maar is ook nog nie wie hulle gaan word nie; daarom is hulle “tussenin”. Hulle is in die proses om ’n radikale transformasie te ondergaan (McVann, 1991b:339; kyk Turner, 1969:95; Wedderburn, 1987:367-368).

Die positiewe kant van die rituele proses is *communitas* (gemeenskaplikheid). Dit verwys na die nuwelinge se erkenning van hulle fundamentele gebondenheid aan die institusie waarin hulle geïnisieer word. Baie klem word gelê op gelykheid en die nuwelinge bou ’n goeie verhouding met mekaar op. ’n Gesindheid van “een-vir-almal-en-almal-vir-een” ontwikkel gewoonlik tussen die nuwelinge (McVann, 1991a:153; 1991b:340, kyk Turner, 1967:99-101; 1974:46). Sekere statustransformasierites sluit *rituele konfrontasie* in; ’n vyandige konfrontasie as finale stap in die nuwelinge se verkry van openbare erkenning van hulle nuwe status. Hulle word getoets om te sien of hulle weet waaroor hulle nuwe rol gaan en of hulle getrou is daaraan (McVann, 1991b:340; vgl. Girard, 1972:147-149, 179-180, 409-462; Turner, 1969:100-102). Wanneer die rituele proses voltooi is, vind *herintegrasie in die samelewing* plaas. Dan keer die nuwelinge terug na die gemeenskap met nuwe rolle en statusse, sowel as nuwe regte en pligte. Die gemeenskap erken dan dat hulle nou in staat sal wees om hulle nuwe rolle te vervul. Hulle status in die gemeenskap is dus geherdefinieer (McVann, 1991a:153; 1991b:340-341; vgl. Turner, 1967:251-260).

Aangesien die gedoopte Jesusvolgelinge die doop gesien het as ’n rite van statustransformasie (McVann, 1991a:151; kyk Wedderburn, 1987: 363-371) het hulle hulleself “gemarginaliseer” deur hulle vorige verbintenisse te verwerp. Hulle het hulle dus in ’n staat van liminaliteit begin bevind. Op grond van wat in Markus 1:9-13 staan, dui Van Eck (1995: 288-291) aan dat Jesus se doop ook ’n ritueel van statustransformasie

was. McVann (1991b:341-358) doen dieselfde met Lukas 3:1-4:35 (vgl. Jeremias, 1978:51-56; Waetjen, 1989:68-69). Jesus het ’n statustransformasie ondergaan sodat hy die nuwe middelaar van God se koninkryk en God se teenwoordigheid kon word (Van Eck, 1995:290; vgl. Waetjen, 1989:68-69). Net soos Jesus, word die volgelinge van Jesus wat gedoop word, vry van alles wat die ou orde verteenwoordig. Hulle is nou deel van ’n nuwe orde met nuwe waardes (Myers, 1990:129; kyk Wedderburn, 1987:369). In soverre as wat die doop ’n rituele hervasstelling (“reenactment”) van Jesus se dood en opstanding is, wil die doop as rite sê dat oorwinning oor die dood moontlik is op grond van geloof in Jesus. Die nuwe status in die lewe waarvoor die doop mense voorberei, is dissipelskap wat ’n kruisweg veronderstel. Dopelinge volg Jesus dus oor die grens van die dood na die lewe (McVann, 1991a:152, 156).

Die inisiasiefunksie van die doop is implisiet hoorbaar in sommige van Paulus se opmerkings oor die doop. Volgens 1 Korintiërs 12:12-13 is doop die manier waarop Jode, Grieke, slawe en vry mense deel word van ’n “pneumatiese liggaam” – ’n alternatiewe staat van menswees. Die doop dui daarop dat die onderskeidings van die verskillende ledemaatfunksies in Paulus se liggaamsbeeld oorskry word en die liggaam as eenheid funksioneer. Die doop is die simbool dat die Gees van God alle verskeidenheid in hierdie pneumatiese eksistensie tot ’n eenheid saamvoeg – ’n proses wat tot opbou van die kerk dien. Net so oorkom die doop, volgens Galasiërs 3:26-29, die onderskeidings tussen Jode en Grieke, slawe en vry mense, mans en vroue. Teen die tyd toe die deutero-Pauliniese Kolossensebrief geskryf is (kyk Van Aarde & Pelser 1994:32-36), is die aard van die doop as ’n inisiasierite as vanselfsprekend gesien. Teen hierdie tyd kon dit al voorgehou word as ’n nuwe besnydenis (Kol. 2:11; kyk Collins, 1996:235). Die oorgang van ’n Pauliniese na ’n deutero-Pauliniese konteks is dus ’n verandering van ’n staat van *liminaliteit* na *communitas*. Ons sien dit raak by Paulus. Die doop het as ’n inisiasierite binne die konteks van liminaliteit gefunksioneer, omdat Paulus daarna verwys as ’n sterwe en begrawe saam met Christus. Dit dui op die persoon wat “begrawe word” se veilige oorgang van een lewenstaat na ’n ander – van “in sonde” (Rom. 6:2) na “in Christus” (Rom. 6:11), van “dood” na “lewe” (Rom. 6:13). Die finaliteit van die verandering word aangedui deur die assosiasie van die doop met ’n begrafnis (Wedderburn, 1987:368-369; Meeks, 1993:94-95) en die paradoksale marginaliserende losmaking van ’n vroeëre konteks waarin die Tweede Tempel se reinigingsideologie gedomineer het. Ons sien dus al die stappe van ’n statustransformasierite in die vroeg-Christelike doop.

3.4 Rede, waarde en betekenis

’n Simbool word funksioneel as die uitdrukking van ’n nuwe waardesisteem. Die etiek van Jesus het ’n “nuwe wêreld” meegebring (Duling & Perrin, 1994:356). Hoewel hierdie etiek in Jesus se *hele* lewe gemanifesteer het, was sy dood en opstanding die kondensasie daarvan. Die historiese basis op grond waarvan die volgelinge van Jesus hulle laat doop het, is dat Jesus se *afsterwe* van ’n ou waardesisteem sy *opstaan* in ’n nuwe lewe tot diens van God ingelei het. Die doop in die dood en opstanding van Jesus simboliseer hierdie verandering van ’n ou waardesisteem na ’n nuwe.

Wat veral nuut was in hierdie nuwe waardesisteem, is liefde vir die naaste en nederigheid, wat Theissen (1999:63) die aflegging van status noem (kyk Theissen, 1989:343-360; vgl. Schrage, 1988:70-73, 76-78, 99, 106-107). Hierdie twee waardes het te doen met twee fundamentele dimensies van sosiale verhoudings. Naasteliefde het gehandel oor die verhouding tussen die in- en uitgroep (Malina & Rohrbaugh, 1992:88-89). Die Christelike liefde oorskry hierdie grens. Die aflegging van status het te doen met die ophef van die belang van ’n hiërargie in status tussen diegene in hoë en in lae posisies (kyk Theissen, 1999:64, 287).

Hierdie nuwe waardesisteem veronderstel ’n alter staat van bewussyn. ’n Alter staat van bewussyn is ’n simboliese staat wat sin gee aan die sosiale lewe hier en nou. Die doop is dus ’n inisiasie tot hierdie alternatiewe staat. In die eerste eeu was só ’n oorgang voorgestel binne ’n verwysingsraamwerk wat apokalipties[19] van aard was. Die mense in die leefwêreld van die Bybel het nie apokaliptiese denke (omdat dit gepaard gegaan het met figuurlike taal) as bonatuurlik (in teenstelling met die natuurlike wêreld) gesien nie. Die onderskeid tussen “natuurlik” en “bonatuurlik” is ’n Westerse kultureel bepaalde konsep en nie van nut in die verstaan van die eerste-eeuse Mediterreense metafisiese konsepte nie. Hierdie onderskeid is eers vanaf die negende eeu gemaak (kyk Saler, 1977:46, 51; vgl. Pilch, 1996:134-135; Van Aarde, 2001b: 1165). In die Mediterreense kultuur van die eerste eeu het “geestelike” belewenisse, soos die transformasie waarop die vroeg-Christelike doop as kultureel-rituele simbool betrekking gehad het, aanleiding gegee tot ’n toestand wat ’n “alter staat van bewussyn” genoem kan word.

19 Apokaliptiese denke kom na vore onder gelowiges wanneer hulle meen dat hulleself niks meer aan die haglike omstandighede in die wêreld kan doen nie. Dan gryp hulle na God vir uitkoms. Hulle glo dat God binnekort die bose wêreld tot ’n einde sal bring en ’n regverdige wêreld sal daarstel (vgl. Rist, 1989:157; Van Aarde, 1994b:79-80).

’n Alter staat van bewussyn is ’n bestaan waarin sensasies, persepsies, verstandelike vermoëns en emosies op ’n alternatiewe wyse singewend en identiteitvormend is as dié wat die mens vind in terme van enigiets in hierdie wêreld wat geskep en daarom verganklik is. ’n Alter staat van bewussyn kan as spiritueel beskryf word, dit wil sê pneumaties, en vorm die alternatief op waarneming, verstaan, denke en gevoel, wat slegs deur sigbare en ervaarbare dinge bepaal word. Die bestaan in ’n alter staat van bewussyn verander die verhouding van die individu met die self, liggaam, sin van identiteit, en die omgewing van tyd, plek of ander mense (Bourguignon, 1979:236). ’n Alter staat van bewussyn neem vorm aan na gelang van die bepaalde kultuur waarin dit voorkom. Binne die eerste-eeuse Mediterreense sosiale wêreld het dit dikwels voorgekom by mense wat slagoffers was van die negatiewe beïnvloeding van eksterne demoniese kragte (teweeggebring deur rampe soos siektes, gevare en die dood, deur opponerende mense of vyandige groepe). Te midde van omstandighede wat hulle lewens in krisis gedompel het, en aangesien hulle nie hulle eie lewens kan verander nie (kyk Pilch, 1993:236-237; vgl. Bourguignon, 1973:29-33), “ontsnap” hulle hulle ervaarde wêreld deur toevlug te neem tot ’n simboliese wêreld waar God kontrole uitoefen. Die demoniese wêreld is die negatiewe teenpool van die goddelike en albei vorm deel van die veranderde staat van bewussyn. In die denke van persone soos Jesus en Paulus kan mense reeds in die ervaarde sosiale lewe van die hier en nou deelhê aan hierdie alternatiewe staat van lewe in God se teenwoordigheid. Jesus noem dit die koninkryk van God en Paulus ’n lewe “in Christus” of “in die Here” of “in die Gees” (kyk Dunn, 1998:396-408).

Insig in die sosio-psigologiese dinamiek van ’n alter staat van bewussyn kan ons dus help om wat moderne Bybelwetenskaplikes “apokaliptiek” begin noem het, beter te verstaan. Jesusvolgelinge het vanuit hulle apokaliptiese lewensbeskouing hulle laat doop en daarmee hulle oorgang na ’n alternatiewe lewenstaat uitgebeeld. Die *rede* waarom hulle hulle laat doop het, spruit voort uit hulle deelkry aan die dood en opstanding van Jesus Christus. Die *betekenis* van die doop dui op hulle toe-eiening van nuwe *waardes* wat hierdie veranderde lewenstaat veronderstel. Dit het nie net betekenis vir hulle eie lewe gebied nie, maar die etiek wat daarmee gepaard gegaan het, was singewend vir ander – hulle lewenshouding wat gevul was met die waardes van naasteliefde en die aflegging van status, het die betekenis van die lewe van mense in die hede en vir die toekoms verander.

Bibliografie

BEATTIE, J. 1964. Other cultures: Aims, methods and achievements in Social Anthropology. London : Cohen & West.

BERGER, P.L. 1969. The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. New York : Doubleday.

BOERS, H. 1989. Who was Jesus? The historical Jesus and the Synoptic Gospels. San Francisco, CA : Harper & Row.

BOLLE, K.W. 1987. s.v. "Myth: An overview". (*In* The Encyclopedia of Religion*,* 10. New York : MacMillan. p. 261-273.)

BORG, M.J. 1991 [1987]. Jesus – A new vision: Spirit, culture and the life of discipleship. San Francisco, CA : HarperSanFranciso.

BOURGUIGNON, E., *ed.* 1973. Religion, altered states of consciousness, and social change. Columbus, OH : Ohio State University Press.

BOURGUIGNON, E. 1979. Psychological anthropology: An introduction to human nature and cultural differences. New York : Holt, Rinehart & Winston.

BULTMANN, R. 1972. The history of the Synoptic tradition. Tr. by J. Marsh. Rev. ed. Oxford : Blackwell.

CAMPBELL, A. 1999. Dying with Christ: The origin of a metaphor? (*In* Porter, S.E. & Cross, A.R., *eds.* Baptism, the New Testament and the church: Historical and contemporary studies in honour of R.E.O. White. Sheffield : Sheffield Academic Press. p. 273-293.)

CASSIRER, E. 1944. An essay on man: An introduction to a philosophy of human culture. New Haven, MA : Yale University Press.

CASSIRER, E. 1955. Philosophy of symbolic forms, II. Mythical thought. New Haven, MA : Yale University Press.

COLLINS, A.J. 1996. Cosmology and eschatology in Jewish and Christian apocalypticism. Leiden : Brill.

CROSSAN, J.D. 1996. Who is Jesus? Answers to your questions about the historical Jesus. San Francisco, CA : Harper Paperbacks.

CROSSAN, J.D. 1998. The birth of Christianity: Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus. San Francisco, CA : Harper-SanFrancisco.

DREYER, Y. 2000. Institutionalization of authority and titles used for Jesus. Pretoria : UP. (Ph.D. dissertation.)

DULING, D.C. & PERRIN, N. 1994. The New Testament: Proclamation and parenesis, myth and history. 3rd ed. Fort Worth, TX : Harcourt Brace.

DUNN, J.D.G. 1998. The theology of Paul the apostle. Grand Rapids, MI : Eerdmans.

DURKHEIM, E. & MAUSS, M. 1969. Primitive classification. Tr. by R. Needham. 2nd ed. London : Cohen & West.

DU TOIT, B. 2000. God? Geloof in 'n postmoderne tyd. Bloemfontein : CLF Uitgewers.

EDWARDS, D.R. 1996. The religion and power: Pagans, Jews, and Christians in die Greek East. New York : Oxford University Press.

ELLIOTT, J.H. 2000. 1 Peter: A new translation with introduction and commentary. New York : Doubleday.

ELLIOT, N. 2000. Paul and the politics empire: Problems and prospects. (*In* Horsley, R.A., *ed.* Paul and politics: Ekklesia, Israel, Imperium, interpretation. Essays in honor of Krister Stendahl. Harrisburg, PA : Trinity Press International. p. 17-39.)

GEERTZ, C. 1973. The interpretation of cultures: Selected essays. New York : Basic Books.

GEHLEN, R. 1998. s.v. "Liminalität". Handbuch religions wissenschaftlicher Grundbegriffe*,* Band IV. Stuttgart : Kohlhammer. p. 58-63.

GIRARD, R. 1972. La violence et le sacré. [Paris] : Grasset.

GLADIGOW, B. 1998. s.v. "Ritual, Komplexes". Handbuch religions wissenschaftlicher Grundbegriffe, Band IV. Stuttgart : Kohlhammer. p. 458-460.

GREEN, J.B. 1999. From "John's baptism" to "baptism in the name of the Lord Jesus": The significance of baptism in Luke-Acts. (*In* Porter, S.E. & Cross, A.R., *eds.* Baptism, the New Testament and the church: Historical and contemporary studies in honour of R.E.O. White. Sheffield : Sheffield Academic Press. p. 157-172.)

HOLMBERG, B. 1978. Paul and power: The structure of authority in the primitive church as reflected in the Pauline epistles. Lund : CWK Gleerup.

HOOKER, M.D. 1997. The signs of a prophet: The prophetic actions of Jesus. London : SCM.

HYATT, J.P. 1989. s.v. "Circumcision". The Interpreter's Dictionary of the Bible. Vol. 1. Nashville, TN : Abingdon. p. 629-631.

JEREMIAS, J. 1960. Infant baptism in the first four centuries. Tr. by D. Cairns. London : SCM.

JEREMIAS, J. 1978. New Testament theology. Vol. 1. The proclamation of Jesus. Tr. by J. Bowden. London : SCM.

KNOBEL, P.S. 1987. s.v. "Rites of passage: Jewish rites". (*In* The Encyclopedia of Religion, 12. New York : MacMillan. p. 392-398.)

LANG, B. 1998. s.v. "Ritual/ritus". Handbuch religions wissenschaftlicher Grundbegriffe, Band IV. Stuttgart : Kohlhammer. p. 442-444.

LINDBECK, G.A. 1984. The nature of doctrine: Religion and theology in a postliberal age. Philadelphia, PA : Westminster.

MALINA, B.J. & ROHRBAUGH, R.L. 1992. Social-science commentary on the Synoptic Gospels. Minneapolis, MN : Fortress.

MALINOWSKI, B. 1971 [1926]. Myth in primitive psychology. Reprint. Westport, CT : Negro University Press.

McFAGUE, S. 1983. Metaphorical theology: Models of God in religious language. London : SCM.

McVANN, M. 1988. The passion in Mark: Transformation ritual. *Biblical Theology Bulletin,* 189(3):96-101.

McVANN, M. 1991a. Baptism, miracles, and boundary jumping in Mark. *Biblical Theology Bulletin,* 21(4):151-157.

McVANN, M. 1991b. Rituals of status transformation in Luke-Acts: The case of Jesus the prophet. (*In* Neyrey, J.H., *ed.* The social world of Luke-Acts: Models for interpretation. Peabody, MA : Hendrickson. p. 333-360.)

MEEKS, W.A. 1993. The origins of Christian morality: The first two centuries. New Haven, MA : Yale University Press.

MEYER, M.W., *ed.* 1987. The ancient mysteries: A sourcebook. Sacred texts of the mystery religions of the ancient Mediterranean world. San Francisco, CA : Harper & Row.

MYERHOFF, B.G., CAMINO, L.A. & TURNER, E. 1987. s.v. "Rites of passage: An overview". (*In* The Encyclopedia of Religion, 12. New York : MacMillan. p. 380-386.)

MYERS, C. 1990. Binding the strong man: A political reading of Mark's story of Jesus. Maryknoll, NY : Orbis Books.

NEYREY, J.H. 1988. A symbolic approach to Mark 7. *Forum,* 4(3):63-91.

OEPKE, A. 1968. s.v. *bapto, baptizo, baptismos, baptisma, baptistes.* Theological Dictionary of the New Testament, Vol. 1. Grand Rapids, MI : Eerdmans. p. 529-546.

PEARSON, B.W.R. 1999. Baptism and initiation in the cult of Isis and Sarapis. (*In* Porter, S.E. & Cross, A.R., *eds.* Baptism, the New Testament and the church: Historical and contemporary studies in honour of R.E.O. White. Sheffield : Sheffield Academic Press. p. 42-62.)

PELSER, G.M.M. 1981. Die doop in die Nuwe Testament, met besondere verwysing na die doop deur onderdompeling en die kinderdoop. Bylae L. Agenda van Algemene Kerkvergadering, Nederduitsch Hervormde Kerk van Afrika. (Boek 105, Kommissie van die Algemene Kerkvergadering, Apr.-Jun. 1981.)

PILCH, J.J. 1993. Visions in Revelation and alternate consciousness: A perspective from cultural anthropology. *Listening: Journal of Religion and Culture,* 28(3):231-244.

PILCH, J.J. 1996. Altered states of consciousness: A “kitbashed” model. *Biblical Theology Bulletin,* 26(3):133-138.

PILCH, J.J. 2002a. Paul’s ecstatic trance experience near Damascus in Acts of the Apostles. *Hervormde Teologiese Studies,* 58(2):690-707.

PILCH, J.J. 2002b. The nose and altered states of consciousness: Tascodrugites and Ezekiel. *Hervormde Teologiese Studies,* 58(2):708-720.

REICKE, B. 1987. The historical setting of John’s baptism. (*In* Sanders, E.P., *ed.* Jesus, the Gospels and the church: Essays in honor of William R. Farmer. Macon : Mercer University Press. p. 209-224.)

RIST, M. 1989. s.v. “apocalypticism”. The Interpreter’s Dictionary of the Bible, Vol. 1. Nashville, TN : Abingdon. p. 157-161.

RITSCHL, D. 1986. Konzepte: Ökumene, Medizin, Ethik. München : Chr. Kaiser Verlag.

SALDARINI, A.J. 1991. The Gospel of Matthew and Jewish-Christian conflict. (*In* Balch, D.L., *ed.* Social history of the Matthean community: Cross-disciplinary approaches. Minneapolis, MN : Fortress. p. 38-61.)

SALDARINI, A.J. 1994. Matthew’s Christian-Jewish community. Chicago, IL : University of Chicago Press.

SALER, B. 1977. Supernatural as a Western category. *Ethos,* 5:31-53.

SCHRAGE, W. 1988. The ethics of the New Testament. Tr. by D.E. Green. Philadelphia, PA : Fortress.

SCHWEITZER, A. 1930. Die Mystik des Apostels Paulus. Tübingen : Mohr.

SOSKICE, J.M. 1985. Metaphor and religious language. Oxford : Claredon.

STOLZ, F. 1988a. Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos. (*In* Schmidt, H.H., *Hrsg.* Mythos und Rationalität. Gütersloh : Mohn. p. 81-106.)

STOLZ, F. 1988b. Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

STRIJDOM, J.M. 1998. An evaluation of John Dominic Crossan’s construct of the historical Jesus: The Baptist as test case. Pretoria : UP. (DD. Dissertation.)

TATUM, W.B. 1994. John the Baptist and Jesus: A report of the Jesus Seminar. Sonoma, CA : Polebridge Press.

THEISSEN, G. 1989. Jesusbewegung als Charismatische Wertrevolution. *New Testament Studies,* 35:343-360.

THEISSEN, G. 1999. A theory of primitive Christian religion. London : SCM.

THEISSEN, G. & MERZ, A. 1996. Der historische Jesus: Ein Lehrbuch. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht.

TURNER, V. 1967. The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual. Ithaca, NY : Cornell University Press.

TURNER, V. 1969. The ritual process: Structure and anti-structure. Ithaca, NY : Cornell University Press.

TURNER, V. 1974. Dramas, fields, and metaphors: Symbolic action in human society. Ithaca, NY : Cornell University Press.

TURNER, V. 1987. s.v. "Rites of passage: A few definitions". (*In* The Encyclopedia of Religion, 12. New York : MacMillan. p. 386-387.)

VAN AARDE, A.G. 1994a. A silver coin in the mouth of a fish (Mt. 17:24-27) – A miracle of nature, ecology, economy and the politics of holiness. (*In* Van Aarde, A.G. God with us: The dominant perspective in Matthew's story, and other essays. Pretoria : Gutenberg. p. 204-228.)

VAN AARDE, A.G. 1994b. Kultuurhistoriese agtergrond van die Nuwe Testament: Die eerste-eeuse Mediterreense sosiale konteks. Pretoria : Kital.

VAN AARDE, A.G. 2001a. Fatherless in Galilee: Jesus as child of God. Harrisburg, PA : Trinity Press International.

VAN AARDE, A.G. 2001b. Millennialisme, eskatologie en apokaliptiek. *Hervormde Teologiese Studies,* 57(3 & 4):1158-1178.

VAN AARDE, A.G. & PELSER, G.M.M. 1994. Corpus Paulinum: Inleiding en teologie. Pretoria : Kital.

VAN AARDE, A.G. & PELSER, G.M.M. 2001. "'n Oop en vry teologiese debat met werklike diepgang." *Hervormde Teologiese Studies,* 57(1 & 2):7-48.

VAN ECK, E. 1995. Galilee and Jerusalem in Mark's story of Jesus: A narratological and social scientific reading. Pretoria : University of Pretoria.

VAN GENNEP, A. 1960. The rites of passage. Tr. by M.B. Vizedom & G.L. Caffee. Chicago, IL : University of Chicago Press.

VAN STADEN, P. 2001. Doop as ritueel van status-transformasie. *Hervormde Teologiese Studies,* 57(1 & 2):576-592.

WAETJEN, H.C. 1989. A reordering of power: A socio-political reading of Mark's Gospel. Minneapolis, MN : Fortress.

WEBER, M. 1968 [1947]. Max Weber: On charisma and institution building. Selected papers edited and with an introduction by E.N. Eisenstadt. Chicago, IL : University of Chicago Press.

WEDDERBURN, A.J.M. 1987. Baptism and resurrection: Studies in Pauline theology against its Graeco-Roman background. Tübingen : Mohr.

ZUESSE, E.M. 1987. s.v. "Ritual". (*In* The Encyclopedia of Religion, 12. New York : MacMillan. p. 405-422.)

Kernbegrippe:

alter staat van bewussyn
doop
rite/ritueel
simbool

Key concepts:

altered state of consciousness
baptism
rite/ritual
symbol