

De doop volgens het Nieuwe Testament ¹

Dr. J.P. Versteeg

1. Het woordgebruik in het Nieuwe Testament

1.1. DE WOORDEN 'DOPEN' EN 'DOOP'

Het woord dat in het Nieuwe Testament voor 'dopen' gebruikt wordt is het Griekse woord *baptidzein*. Dit woord heeft zich ontwikkeld uit een ander woord: *baptein*. De verwantschap tussen beide woorden is zonder meer duidelijk. Ze komen ook in betekenis sterk overeen. Het verschil is, dat de betekenis van het woord *baptein* door het woord *baptidzein* nog versterkt wordt.

Baptein betekent allereerst 'indompelen' of 'onderdompelen'. Een tweede betekenis die uit de eerste direct voortvloeit is: 'in een kleurstof onderdompelen' of 'verven'. Tenslotte krijgt het ook de betekenis 'scheppen' van water, d.w.z. iets in water onderdompelen om zo dat water naar zich toe te halen. *Baptidzein* is allereerst - net als *baptein* - te vertalen met 'indompelen' of 'onderdompelen'. Daarnaast krijgt het ook de toegespitste betekenis 'aan de rand van de afgrond brengen' of nog sterker 'doen vergaan', 'te gronde richten'. Het woord *baptein* wordt in de Griekse wereld waarin het Nieuwe Testament geschreven werd hoogst zelden gebruikt in verband met religieuze, rituele wassingen die bij allerlei gelegenheden en op allerlei momenten plaatsvonden. Het woord *baptidzein* wordt zelfs nooit zo gebruikt. Van groot belang voor de betekenis van de woorden in het Nieuwe Testament is het feit, dat ongeveer twee eeuwen vóór het schrijven van de boeken van het Nieuwe Testament een Griekse vertaling van het Hebreeuwse Oude Testament tot stand kwam. We noemen die vertaling de Septuaginta, d.w.z. de vertaling van de zeventig. In deze vertaling zien we een uiteengaan in betekenis van de woorden *baptein* en *baptidzein*. Het woord *baptein* wordt alleen nog gebruikt in de algemene betekenis 'indompelen'. Zo kan met dit woord gesproken worden over de priester die zijn vinger moest indompelen in het bloed van de stier die geslacht was tot een zondoffer om daarna van dat bloed zevenmaal te sprengelen (Lev. 4, 6.17). In Joz. 3, 15 wordt weergegeven, hoe bij de doortocht van de Israëlieten door de Jordaan, na de reis door de woestijn, de voeten van de priesters die de ark droegen aan de oever van de Jordaan in het water gedompeld waren. In Ruth 2, 14 is sprake van het in-dompelen van het brood in de azijn. Boaz nodigde Ruth daartoe uit, toen zij aren ging lezen op zijn akker.

Het woord *baptidzein* heeft in de Septuaginta eenmaal de oorspronkelijke betekenis 'te gronde richten'. Dat is in Jes. 21, 4 waar de vertaling van de Septuaginta nogal afwijkt van de Hebreeuwse tekst. Daarnaast krijgt het een duidelijk religieuze betekenis, doordat het gebruikt wordt voor het wassen om ritueel rein te worden. Die betekenis klinkt al door in de vertaling van 2 Kon. 5, 14: Naäman ging zevenmaal onder in het water van de Jordaan om zich te wassen. Daarna was niet alleen zijn lichaam gewassen, maar was hij ook rein, zoals nadrukkelijk vermeld wordt. Ook de apocriefe boeken zijn in vertaling opgenomen in de Septuaginta. In deze boeken is de religieuze betekenis van het woord *baptidzein* nog sterker aanwezig. In het boek Judith wordt met behulp van het woord *baptidzein* vermeld,

hoe Judith zich iedere avond waste om daardoor rein te zijn voor het gebed (Jud. 12, 7). In het boek Jezus Sirach wordt *baptidzein* gebruikt voor het zich wassen na de aanraking van een lijk waardoor iemand verontreinigd was (Sir. 34, 25). De religieuze betekenis die het woord in de Griekse wereld absoluut mist wordt dus in de Septuaginta de meest op de voorgrond tredende betekenis.

In het woordgebruik in het Nieuwe Testament wordt deze lijn van de Septuaginta verder doorgetrokken. Het woord *baptein* komt nog maar enkele keren - vier in het totaal - voor en heeft de betekenissen die het ook in de Griekse wereld heeft. In Luk. 16,24 wordt in de gelijkenis van de rijke man en de arme Lazarus gevraagd, of Lazarus niet kan komen om de top van zijn vinger in water in te dompelen om zo de tong van de rijke man in de verlorenheid te verkoelen. Tweemaal wordt in Joh. 13, 26 door Jezus de uitdrukking 'indompelen van het brood' gebruikt om daarmee Judas aan te wijzen als zijn verrader. Tenslotte komt in Op. 19, 13 het woord voor in de betekenis 'verven'. Van Hem die op het witte paard zat om vonnis te vellen was het kled geverfd in bloed. Het woord *baptidzein* wordt in het Nieuwe Testament uit de schaduw gehaald en in het volle licht geplaatst. Terwijl in de Griekse wereld dit woord iedere religieuze betekenis mist, heeft het in het Nieuwe Testament juist uitsluitend religieuze betekenis. Dat geldt zelfs, wanneer aan te nemen is, dat ook de oorspronkelijk betekenis 'doen vergaan', 'te gronde richten' nog doorklinkt. Zo spreken Mark. 10, 38 en Luk. 12, 50 over een doop waarmee Jezus gedoopt moest worden. In Mark. 10, 39 wordt daaraan toegevoegd, dat ook de discipelen met die doop gedoopt zouden worden. Het verband waarin de uitdrukkingen staan doet zien, dat de notie van het vergaan of het te gronde gaan niet weg te denken is uit het woord 'gedoopt worden'. Tegelijk is niet minder duidelijk, dat hier maar niet een willekeurig ondergedompeld worden of vergaan aan de orde is. Het staat direct in verband met het ondergedompeld worden in de religieuze betekenis van het woord, doordat het de verhouding tot God raakt. Dezelfde inhoud heeft het woord overal elders in het Nieuwe Testament. We brengen dat in het Nederlands tot uitdrukking door voor dit - religieuze - onderdompelen het woord 'dopen' te reserveren. In de evangeliën heeft het woord vrijwel altijd betrekking op het dopen dat door de dienst van Johannes de Doper plaatsvond. In het boek Handelingen ziet het voornamelijk op het dopen, zoals Jezus dat bij zijn heengaan van de aarde aan de zijnen opdroeg, namelijk op achttien van de eenentwintig plaatsen waar *baptidzein* gebruikt wordt. In de nieuwtestamentische brieven komt het uitsluitend in de betekenis van het door Jezus bevolen dopen voor. Zoals in het Nieuwe Testament voor het werkwoord 'dopen' een woord gebruikt wordt dat in die betekenis in de Griekse wereld onbekend is, zo is dat in het Nieuwe Testament ook het geval met het zelfstandig naamwoord 'doop'. Het Nieuwe Testament kent twee verwante woorden, namelijk *baptismos* en *baptisma*.

Het woord *baptismos* dat in de Griekse wereld slechts sporadisch voorkomt wordt in het Nieuwe Testament gebruikt om de oudtestamentische, resp. joodse reiniging van voorwerpen of van het lichaam aan te duiden (vgl. Mark. 7, 4; Hebr. 9, 10). Het is niet geheel onmogelijk, dat het woord één keer ter aanduiding van de christelijke doop in het Nieuwe Testament voorkomt (nl. in Kol. 2, 12). Het woord is op deze plaats evenwel tekstkritisch sterk omstreden en zeker is het niet in absolute zin uit te maken,

¹ Bron: "Rondom de doopvont" (W. van 't Spijker, red.)

dat op deze plaats dit woord werkelijk gebruikt is. Het woord komt in een meervoudsvorm ook nog voor in Hebr. 6, 2 waar naar de weergave van de meest gangbare Nederlandse vertalingen sprake is van 'een leer van dopen'. Het is evenwel uiterst onwaarschijnlijk, dat hier bij het gebruik van het woord (mee) aan de christelijke doop te denken is. In de eerste plaats is de meervoudsvorm dan verrassend en onbegrijpelijk. Op grond van de unieke plaats van de christelijke doop (vgl. b. v. Ef. 4, 5), is het ondenkbaar te noemen, dat de christelijke doop met andere ritens van welke aard ook onder de ene verzamelnaam 'dopen' samengevat zou kunnen worden. In de tweede plaats is het uitgerekend de brief aan de Hebreëen waarin op ondubbelzinnige wijze het woord *baptismoï* (de meervoudsvorm van het woord *baptismos*) gebruikt wordt ter aanduiding van cultische wassingen met een oudtestamentische achtergrond. Het is bijzonder moeilijk ons een duidelijk beeld te vormen van de gemeente waaraan de brief aan de Hebreëen oorspronkelijk geschreven werd. Het is zeker niet ondenkbaar, dat die gemeente nog allerlei wassingen kende die door haar mogelijk overgenomen waren van joodse groeperingen. De schrijver van de brief aan de Hebreëen doet daar op zichzelf niets aan af, maar zegt wèl in Hebr. 6, 1-3, dat men daarbij niet mag blijven staan. In ieder geval is het juist om in Hebr. 6, 2 niet te vertalen met 'een leer van dopen', maar met 'een leer van wassingen' of 'een leer van reinigingen'. Om deze reden zal in het vervolg bij de bespreking van de teksten in de nieuwtestamentische brieven die handelen over de christelijke doop op Hebr. 6, 2 niet meer worden ingegaan.

Het woord *baptisma* dat in de Griekse wereld zelfs volledig ontbreekt is het woord in het Nieuwe Testament ter aanduiding van de doop. Het wordt zowel ter aanduiding van de doop van Johannes (vgl. b.v. Matth. 3, 7; Mark. 11, 30; Luk. 7, 29; Hand. 1, 22; 10, 37; 18, 25; 19, 3-4) als ter aanduiding van de christelijke doop gebruikt (vgl. b.v. Rom. 6, 4; Ef. 4, 5; 1 Petr. 3, 21). Het is veelzeggend, dat het nieuwtestamentisch woord voor de doop zo'n ongebruikelijk woord is in de Griekse wereld van die dagen. Alleen al in de keuze van dit woord laat het Nieuwe Testament het unieke van de doop uitkomen. In de Griekse wereld van die dagen waren allerlei ritens die, beoordeeld naar de uiterlijke vorm, misschien enige overeenkomst met de doop vertoonden. Door alle gebruikelijke aanduidingen van deze ritens te passeren en een in dit verband niet belast woord te kiezen onderstreept het Nieuwe Testament, dat er een wezenlijk verschil is tussen de christelijke doop en alle Griekse ritens. De doop is met niets op één lijn te stellen. Slechts door een uniek woord - het woord *baptisma* - kan de unieke werkelijkheid van de doop verwoord worden.

1.2. DE UITDRUKKING 'DOPEN IN DE NAAM VAN'

Het specifieke van de doop in het Nieuwe Testament is, dat hij bediend wordt 'in de naam van Jezus' (vgl. Hand. 8, 16). Een uitbreiding van deze formulering vinden we in Matth. 28, 19 waar Jezus de zijnen opdraagt om te dopen 'in de naam van de Vader en van de Zoon en van de Heilige Geest'. Dat de doop een doop in de naam van Jezus is, wordt ook verondersteld in de vraag van Paulus aan de Korinthiërs, of zij soms in de naam van Paulus gedoopt zijn (1 Kor. 1, 13) en in zijn verzekering, dat hij er zich over verheugt, dat hij slechts enkelen in Korinthe gedoopt heeft, zodat niemand kan zeggen, dat hij in Paulus' naam gedoopt is (1 Kor. 1, 15). De enige reactie op de vraag van Paulus

kan slechts zijn, dat natuurlijk niemand in de naam van Paulus gedoopt is, omdat de doop plaatsvindt in de naam van Jezus.

De uitdrukking 'dopen in de naam van' heeft men wel proberen te verduidelijken vanuit het spraakgebruik in de Griekse wereld van die dagen met betrekking tot een vorm van antiek giroverkeer. In Egypte zijn tal van papyri gevonden waarop met de formule 'in de naam van' een bedrag van een rekening van iemand werd overgeschreven op het tegoed van een ander. De uitdrukking 'dopen in de naam van Jezus' zou dan betekenen, dat iemand door de doop overgaat in het bezit van Jezus. Hoe zinvol deze gedachte ook is, ze rust op een te zwakke basis om werkelijk ter verduidelijking te kunnen dienen.

We zullen de achtergrond van waaruit de uitdrukking 'dopen in de naam van' te verstaan is hebben te zoeken in het Oude Testament. In het bijzonder is daarbij te denken aan de zeggenschap die iemand kon uitoefenen, wanneer zijn naam over iemand anders of over iets was uitgeroepen. Toen Joab een aanval had gedaan op de stad Rabba en de stad bijna had ingenomen, stuurde hij aan koning David een boodschap om de rest van het krijgsvolk te vergaderen en zo persoonlijk de stad te belegeren en haar in te nemen. Joab wilde niet zelf de stad innemen, opdat niet zijn naam over haar zou worden uitgeroepen (2 Sam. 12, 28). Wanneer de naam van Joab over Rabba uitgeroepen zou zijn, zou Joab zeggenschap over de stad hebben. Hij wilde dat niet, omdat hij de zeggenschap van David over de stad erkende. Daarom stelde hij ook alles in het werk, opdat de naam van David over de stad uitgeroepen zou worden. Evenzo wordt in Jes. 63, 19 door de Israëlieten de klacht tegenover God geuit, dat ze geworden waren als de mensen over wie God niet vanouds geheerst had en over wie zijn naam niet was uitgeroepen. Er is in deze klacht een duidelijke parallellie tussen het heersen van God en het uitroepen van de naam van God. God heerst over hen over wie zijn naam is uitgeroepen. Het uitroepen van de naam van God doet de zeggenschap van God uitkomen. Jeremia kon dan ook op de naam van God pleiten, toen zijn volk in nood verkeerde. In het feit, dat de naam van God over het volk uitgeroepen was, vond hij het argument om er bij God op aan te dringen het volk niet te verlaten (Jer. 14, 9). Jeremia wist trouwens ook voor zichzelf, dat Gods naam over hem was uitgeroepen. Dat was hem tot een grote troost in eigen moeite en nood (Jer. 15, 16). Wanneer iemand gedoopt wordt in de naam van Jezus, doet Jezus door die doop zijn zeggenschap gelden over het leven van iemand. Gedoopt zijn in de naam van Jezus betekent dus staan onder de zeggenschap van Jezus. Evenzo betekent het gedoopt zijn in de naam van de drie-enige God, dat de drie-enige God zijn zeggenschap over het leven van iemand doet gelden.

In de brieven van Paulus is ook sprake van een 'dopen in Christus' (Rom. 6, 3; Gal. 3, 27). Men meent wel, dat deze uitdrukking bedoelt te zeggen, dat iemand door de doop wordt overgebracht in Christus. Het voorzetsel 'in' heeft dan een lokale betekenis: door de doop ontvangt iemand een plaats in Christus. Enerzijds denkt men daarbij aan een opgenomen worden door de doop in de hemelse, geestelijke Christus. Anderzijds vat men de naam Christus hier op in de zin van het lichaam van Christus, de kerk. Het gedoopt worden in Christus ziet dan op het ontvangen van een plaats in de kerk als het lichaam van Christus door de doop.

In deze richting zullen we beslist niet moeten denken. De juiste weg voor het verstaan van de uitdrukking 'dopen in

Christus' worden we gewezen door wat Paulus zegt in 1 Kor. 10, 2. Hij spreekt daar over een gedoopt zijn van de Israëlieten 'in Mozes', toen zij na de uittocht uit Egypte door de Rode Zee getrokken waren. Een lokale verplaatsing van de Israëlieten in Mozes is hier niet aan de orde. Paulus bedoelt, dat de Israëlieten door de doortocht door de Rode Zee een doop ontvingen die hen aan Mozes verbond. Als in Mozes gedoopten waren de Israëlieten op Mozes aangewezen en stonden de Israëlieten onder de zeggenschap van Mozes.

Zo moet ook bij het 'dopen in Christus' niet gedacht worden aan het ontvangen van een 'plaats' in Christus, in welke zin men dat dan ook nader wil concretiseren. De uitdrukking 'dopen in Christus' spreekt van het door de doop verbonden worden aan Christus, zodat de gedoopte voortaan in elk opzicht op Christus aangewezen is en in alle omstandigheden onder de zeggenschap van Christus staat. Zo wordt duidelijk, dat er geen wezenlijk verschil is tussen de uitdrukkingen 'dopen in Christus' en 'dopen in de naam van Christus'. Dit doet het Nieuwe Testament ook op een ondubbelzinnige wijze uitkomen. In Joh. 3, 18 wordt in één vers en in één adem gesproken over het geloven in Christus en het geloven in de naam van Christus. Er is niet de geringste aanleiding om ook maar enig verschil tussen beide uitdrukkingen aan te nemen. Net zo min als dat bij de uitdrukkingen 'geloven in Christus' en 'geloven in de naam van Christus' het geval is, is dat het geval bij de uitdrukkingen 'dopen in Christus' en 'dopen in de naam van Christus'.

Zelfs is het waarschijnlijk, dat door Paulus bewust de uitdrukking 'dopen in de naam van Christus' verkort is tot de uitdrukking 'dopen in Christus'. In het spraakgebruik van Oud en Nieuw Testament is de naam de aanduiding van de persoon van iemand. Vandaar dat bij ingrijpende veranderingen in iemands leven ook iemands naam gewijzigd kon worden. Door de heidenchristelijke lezers van de brieven van Paulus zal deze betekenis van het woord 'naam' evenwel niet altijd doorzichtig geweest zijn. Het woord kon voor hen zelfs tot allerlei misverstanden aanleiding geven. Ze leefden in een wereld waarin aan namen magische kracht toegekend werd en namen misbruikt werden in bezweringsformules. In deze sfeer mocht in verband met de doop de naam van Christus nooit komen. De naam van Christus heeft geen betekenis los van de persoon van Christus. De naam van Christus is immers Christus Zelf als persoon. Om misverstanden te voorkomen kon daarom de uitdrukking 'dopen in de naam van Christus' beter vervangen worden door de uitdrukking 'dopen in Christus'. De betekenis bleef daarbij - uiteraard - precies dezelfde.

2. De wortels van de doop

2.1. DE RITUELE WASSINGEN IN HET OUDE TESTAMENT

In het Nieuwe Testament wordt de doop ook gekarakteriseerd als een bad. De teksten waarin dit gebeurt zijn Ef. 5,26 waar weliswaar de doop niet expliciet genoemd wordt, maar waar met de uitdrukking 'waterbad' zonder twijfel de doop bedoeld wordt en Tit. 3,5 waar de doop evenmin expliciet genoemd wordt, maar waar de doop aangeduid wordt als het bad van de wedergeboorte en van de vernieuwing door de Heilige Geest. Op grond van dit spraakgebruik is aan te nemen, dat er een relatie is tussen de doop als waterbad en de wassingen die voorgeschreven

waren aan het oudtestamentisch Israël.

De wassingen stonden allereerst in verband met de dienst in de tabernakel of in de tempel. Voordat de priesters hun dienst in het heiligdom konden verrichten, moesten zij zich wassen (Ex. 29, 4). Hetzelfde gold voor de levieten (Num. 8, 6-7). Ook alle Israëlieten moesten zich trouwens voortdurend wassen om aan de eredienst in het heiligdom te kunnen deelnemen (vgl. Lev. 15). Hierachter ligt de gedachte, dat een mens nooit zonder meer voor Gods aangezicht kan komen. De reine God kan de onreinheid van mensen niet in zijn tegenwoordigheid dulden. Daarom moest in de oudtestamentische bedeling iedere Israëliet die tot Hem naderde gewassen en gereinigd zijn. Wanneer dat niet gebeurde, zou het heiligdom verontreinigd worden (vgl. vooral Lev. 15, 31). Een bijzondere vorm van wassing die in dit verband moest plaatsvinden was de wassing, nadat iemand van een melaatsheid genezen was (Lev. 14, 1-9). De melaatsheid en de dood zag men direct in eikaars verlengde liggen. Geen melaatse mocht daarom deelnemen aan de eredienst in het heiligdom. Zelfs na de genezing moesten eerst verschillende nauwkeurig omschreven wassingen plaatsvinden (Lev. 14, 7-9). Zo nauwgezet diende het toe te gaan in het naderen tot God in zijn heiligdom. Ook meer in het algemeen - buiten het direct verband van de eredienst in het heiligdom - vroeg de ontmoeting met God wassingen. Gods tegenwoordigheid was niet gebonden aan het heiligdom. Ook buiten het heiligdom om kon God mensen ontmoeten, maar telkens weer hoorden bij die ontmoeting aan de kant van de mens de wassingen. Zo droeg Jakob aan zijn gezin en aan allen die verder bij hem waren op om zich te wassen, toen hij optrok naar Bethel om daar een altaar voor God te bouwen (Gen. 35, 2). Zo moesten ook de Israëlieten hun kleren wassen, toen God het volk ontmoette op de Sinaï (Ex. 19, 10). Zelfs waren de wassingen niet beperkt tot alles wat in verband stond met de ontmoeting met God. Ook de vervulling van de taak in het gewone alledaagse leven werd mogelijk gemaakt door wassingen. David waste zich, nadat hij het bericht ontvangen had, dat het kind van Bathseba dat uit het overspel geboren was gestorven was. Daarop kon hij zijn taak als koning weer verrichten (2 Sam. 12, 20). Hieruit blijkt, hoezeer men in het oudtestamentisch Israël oog had voor de eenheid van het leven. De taak in het gewone alledaagse leven werd in het verlengde van de dienst in het heiligdom gezien. Alle arbeid vond eigenlijk plaats voor Gods aangezicht. Daarom waren ook voor het verrichten van allerlei arbeid wassingen noodzakelijk.

Vooral de profeten lieten uitkomen, dat de wassingen niet magisch verstaan mochten worden. Niet de wassingen op zichzelf brachten automatisch de reiniging tot stand. Hierbij is te bedenken, dat Israël leefde te midden van volken die sterk magisch dachten. Ze gingen in hun voorstelling van de godenwereld uit van de natuur. Ze beschouwden die natuur als goddelijk en vervuld van goddelijke krachten. Zo kenden ook de volken rond Israël de rituele wassingen. Voor hen lag het belang van die wassingen hierin, dat de aanraking met het water ook de aanraking met de goddelijke krachten zelf betekende. Een wassing moest wel - magisch - leiden tot de reiniging, wanneer althans die wassing tot in alle details op de voorgeschreven wijze plaatsvond. Deze gedachten mocht Israël nooit overnemen. Tegelijk bleek het juist voor deze gedachten telkens open te staan. Daarom hielden de profeten het volk voortdurend voor, dat het geen genoegen mocht nemen met wassingen zonder meer. De wassingen kwamen

slechts tot hun recht, wanneer ze gepaard gingen met een leven van waarachtige bekering, terwijl zonder die bekering alle wassingen niets betekenden (vgl. b.v. Jes. 1, 16-17).

De prediking van de profeten op het punt van de wassingen had ook een eschatologische spits. De profeten hielden het volk voor, dat de eigenlijke, beslissende wassing in de toekomstige heilstijd zou plaatsvinden. Ezechiël mocht verkondigen, dat het volk weer vergaderd zou worden uit alle landen en weer gebracht zou worden naar het eigen land. Dan zou God rein water over het volk sprengen, zodat het rein zou worden (Ez. 36, 25). Parallel met het sprengen van het reine water staat het geven van de Geest in het binnenste om daardoor naar Gods inzettingen te wandelen en Gods verordeningen te onderhouden (Ez. 36, 27). Zacharia profeteerde over het ontsluiten van een bron voor het huis van David en voor de inwoners van Jeruzalem ter ontzondiging en reiniging (Zach. 13, 1). In deze profetische woorden komt zo duidelijk mogelijk uit, dat de wassing waar het werkelijk om ging niet iets was dat de mens kon verrichten, maar dat door God geschonken moest worden. Het heil van de heilstijd zou ook daarin bestaan, dat God Zelf zou ingrijpen en de reiniging tot stand zou brengen die door geen enkele menselijke wassing tot stand gebracht kon worden. De doop als waterbad is - naast andere dingen - ook de vervulling van de oudtestamentische wassingen. Niemand kan als onrein mens zonder meer voor Gods aangezicht verschijnen. Evenals bij de oudtestamentische wassingen wordt door de doop de noodzaak van de reiniging onderstreept en tegelijk naar de gave van de reiniging verwezen. In het bijzonder is wat de oudtestamentische profeten in de eschatologische reiniging in het vooruitzicht stelden mee vervuld in de doop.

2.2. DE RITUELE WASSINGEN BIJ DE GEMEENSCHAP VAN QUMRAN

Bij de gemeenschap van Qumran namen de rituele wassingen een grote plaats in. Volgens het geschrift uit deze kring dat bekend staat onder de naam *De regel der gemeenschap* was het 'alle slechte mensen die op de weg van de goddeloosheid wandelen' verboden om tot het waterbad ter reiniging te komen (5, 13). Nauwkeurige instructies over de manier waarop de wassingen moesten plaatsvinden zijn te vinden in een ander geschrift bekend onder de naam *Het Damascusgeschrift*. In 10, 10-13 wordt gezegd: 'Over de reiniging met water: Niemand mag baden in water dat verontreinigd is of onvoldoende om het lichaam te bedekken. Niemand mag zich wassen met water uit een vat. Evenmin in een plas in de rotsen waar niet voldoende water in staat om een mens te kunnen bedekken. Ook dit water is onrein, evenals water in vaatwerk'. Bij de opgravingen in Qumran is dan ook een uitgebreid net van rituele baden aan het licht gekomen.

De veelheid van wassingen geeft allereerst het priesterlijk karakter van de gemeenschap aan. In het Oude Testament dienden de wassingen immers allereerst om de priesters hun dienst te laten verrichten in het heiligdom. De mensen die zich aangesloten hadden bij de gemeenschap van Qumran hadden gebroken met het priesterschap in de tempel van Jeruzalem. Dat priesterschap was verworpen. Bij de gemeenschap van Qumran beschouwde men zichzelf als het ware priesterchap. Daarom legde men ook zo grote nadruk op de voor de priesters voorgeschreven wassingen. Juist omdat men zich van de tempel in Jeruzalem had moeten distantiëren, wilde men dat wat karakteristiek was voor de

dienst in die tempel bewaren.

In de kring van de gemeenschap van Qumran leefde sterk het besef, dat de rituele wassingen zonder meer niet voldoende waren. Dit verweet men juist het priesterschap in Jeruzalem. Formeel vonden daar de wassingen evenzeer correct plaats, maar het leven dat aan de wassingen beantwoordde ontbrak, naar het oordeel van hen die de gemeenschap van Qumran vormden. Men was zich bewust, dat niet door wassingen zonder meer, maar door het vervullen van de geboden de ware reiniging tot stand komt. Van wie zich in zijn zonde verhardt en daarom zich van de leer van de gemeenschap afkeert wordt in *De regel der gemeenschap* 3, 4-9 gezegd: 'Hij zal door zoenoffers niet gezuiverd worden en niet gereinigd worden door het water van de ontzondiging; hij zal zichzelf niet heiligen noch door zeeën, noch door rivieren en door geen enkel waswater gereinigd worden. Onrein, onrein zal hij zijn al de dagen, dat hij de oordelen van God verwerpt en zich door de gemeenschap van zijn raad niet laat gezeggen. Want door de geest van de raad van de waarheid van God worden de wegen van de mens verzoend, opdat hij het licht van het leven kan zien. Verenigd door de Heilige Geest in zijn waarheid zal hij van al zijn ongerechtigheden gereinigd worden en door de geest van de rechtschapenheid en nederigheid zal zijn zonde worden verzoend en door de onderwerping van zijn ziel aan de inzettingen van God zal zijn vlees gereinigd worden door de besprenging met het water van de ontzondiging en gezuiverd door het water van de reinheid'. In de derde plaats spraken de wassingen van een bevestiging van de toewijding aan God. Dit is niets anders dan een aspect van de verbinding van de wassingen aan de vervulling van de geboden. Zo werd in de wassingen dagelijks het verbond vernieuwd. Met betrekking tot de morgen- en avondwassingen wordt in *De regel der gemeenschap* 10, 11 gezegd: 'Bij het aanbreken van de dag en de nacht treed ik in het verbond met God'. Deze dagelijkse verbondsvernieuwing door de wassingen gaf ook een sterk eschatologisch element aan die wassingen. Als mensen die het verbond onderhielden wist men zich tevens de zonen van het licht die dagelijks klaar moesten staan voor de beslissende, eschatologische strijd tussen licht en duisternis.

Terwijl in het algemeen de rituele wassingen bij de gemeenschap van Qumran in het verlengde van de oudtestamentische wassingen lagen, ging de eerste wassing die men als noviet van de gemeenschap had te verrichten uit boven wat in het Oude Testament over de wassingen gezegd wordt. Deze eerste wassing was niet slechts de eerste in een hele reeks wassingen, maar droeg ook het karakter van een initiatierite. Ze kon dan ook alleen maar plaatsvinden na een grondige voorbereiding waarover we uitvoerig geïnformeerd worden in de hoofdstukken 5 en 6 van *De regel der gemeenschap*. Bij de eerste wassing ging men over van de positie van de geïnteresseerde naar de positie van de noviet. Men liet daarmee het oude leven achter zich en begon - in de staat van zuiverheid - een nieuw leven van gehoorzaamheid aan de geboden. Als initiatierite kon de wassing aan het begin van de novitiaatstijd uiteraard slechts eenmaal plaatsvinden.

Opmerkelijk is, dat net als iedere wassing, ook deze eerste wassing door iemand zelf verricht werd. Alleen al daardoor werd onderstreept, dat men zelf toetrad tot het verbond en zichzelf verplichtte tot de vervulling van de geboden. Van een wassing door een ander, met daarbij de gedachte van

iets dat van buiten af tot iemand komt, was geen sprake.

Dit laatste brengt een duidelijk verschil tussen de wassingen bij de gemeenschap van Qumran en de doop aan het licht. Aan een directe ontleening van de doop aan de wassingen bij de gemeenschap van Qumran is dan ook moeilijk te denken, ook al herinnert de eerste wassing bij de gemeenschap van Qumran als initiatierite onmiskenbaar aan de doop. De meeste parallellen tussen de doop en de wassingen bij de gemeenschap van Qumran zullen wel terug te voeren zijn op de parallellen tussen de doop en de oudtestamentische wassingen die aan de wassingen bij de gemeenschap van Qumran ten grondslag lagen. Hierbij is onder meer te denken aan het eschatologisch kader en de nadruk op een leven van berouw en bekering in overeenstemming met de wassingen. Hierin is bij de gemeenschap van Qumran slechts een nadere uitwerking te zien van de profetische prediking met betrekking tot de wassingen. Een element dat bij de gemeenschap van Qumran in vergelijking met het Oude Testament nieuw was, was het los staan van de rituele wassingen van de eredienst in de tempel van Jeruzalem. Ook de doop als waterbad staat los van de dienst in een bepaald heiligdom. Toch laat ook deze overeenkomst tussen de wassingen bij de gemeenschap van Qumran en de doop moeilijk de conclusie van een directe ontleening van het laatste aan het eerste toe.

2.3. DE PROSELIETENDOOP

Een meer direct verband is wel weer aan te nemen tussen de christelijke doop en de joodse proselietendoop. Uiteraard moet dan de laatste doop ouder zijn dan de eerste. Vrij algemeen is men ook deze overtuiging toegedaan.

Merkwaardig is daarbij wel, dat noch door Philo, noch door Josephus de proselietendoop vermeld wordt. Anderzijds is een onmiskenbaar getuigenis met betrekking tot deze doop te vinden in een discussie tussen de scholen van Sjammai en Hillel. Rabbi Eliëzer, een vertegenwoordiger van de school van Sjammai stelde: 'Iemand die besneden is, maar nog geen reinigingsbad genomen heeft, is een proseliet, want onze vaders waren besneden, maar hadden niet het reinigingsbad genomen'. Rabbi Jozua, een vertegenwoordiger van de school van Hillel stelde omgekeerd: 'Iemand die een reinigingsbad genomen heeft, maar nog niet besneden is, is een proseliet, want onze moeders namen wel het reinigingsbad, maar waren niet besneden'. Deze discussie dateert uit de tijd rond het jaar 90. Een nog oudere discussie is die waarin de deelname aan de paasmaaltijd van hen die net daarvoor besneden waren in het geding was. De school van Sjammai stelde, dat iemand die de dag vóór het paasfeest proseliet werd zichzelf mocht dopen en het paasoffer mocht gebruiken. De school van Hillel stelde, dat iemand die zich afzonderde van zijn onbesneden staat zichzelf afzonderde van het graf. Daarom moest zo iemand zeven dagen na de besnijdenis wachten, voordat het reinigingsbad genomen mocht worden. Een deelnemen aan de paasmaaltijd werd dan ook uitgesloten geacht. Deze discussie moet stammen uit de tijd vóór de verwoesting van Jeruzalem in het jaar 70. Bovendien veronderstellen deze discussies een in die tijd algemeen bekend zijn van de proselietendoop, zodat deze doop reeds lang vóór die tijd bestaan moet hebben.

Naast deze discussies die voorkomen in de rabbijnse literatuur is van belang een getuigenis uit het vierde boek van de *Sibyllijnse Orakelen*, daterend uit ongeveer 80.

Hieruit wordt duidelijk, dat iemand zichzelf doopte in stromend water. De doop was de bevestiging van het afleggen van alle boosheid en ging gepaard met gebed. Hij markeerde een nieuw leven.

In iets later tijd (omstreeks 94) schreef Epictetus in zijn *Dissertationes* (9, 9-21) over de overgang tot het jodendom. Slechts hij gold als een echte jood die het lijden van een gedoopte op zich genomen had. Van groot belang is, dat bij een overgang van het heidendom tot het jodendom ook de kinderen van een proseliet mee ingingen in het doopwater. Een kind dat bij de doop van de moeder al wel verwacht werd, maar nog niet geboren was, hoefde later na de geboorte niet meer gedoopt te worden. Het gold als gedoopt bij de doop van de moeder. Hetzelfde was het geval met kinderen die nog later geboren werden. Ook zij hoefden niet meer gedoopt te worden, al werd tegelijk gezegd, dat het tot hun voordeel kon zijn, wanneer de doop toch plaatsvond. Bij de bijbelse motivering van de proselietendoop ging men uit van Num. 15, 15: één inzetting had te gelden voor de joden en voor de bij hen vertoevende vreemdelingen. De vreemdelingen moesten gedoopt worden, omdat ook de joden gedoopt waren. Men nam namelijk aan, dat ook Israël vóór het ontvangen van de wet bij de Sinaï een doop had ondergaan. Men concludeerde tot deze doop op grond van Ex. 24, 8 waar gesproken wordt over de besprenging met bloed. Met beroep op de leertraditie werd gesteld, dat er geen besprenging met bloed was zonder voorafgaande wassing. Soms ook werd de doortocht door de Rode Zee gezien als de wassing die voorafging aan het Sinaïgebeuren. Het is niet onmogelijk, dat door Paulus op deze gedachte wordt teruggesproken, wanneer hij in 1 Kor. 10, 1-2 spreekt over het gedoopt zijn van de joden 'in de zee'.

Een bepaalde relatie tussen de proselietendoop en de christelijke doop is moeilijk te ontkennen. Er zijn - zeker formeel - verschillende aanrakingspunten tussen beide dopen. Allereerst doet de wijze waarop in de oude kerk de doop plaatsvond sterk denken aan de gang van zaken bij de proselietendoop. In de tweede plaats is er, ook wat de inhoud van beide dopen betreft, een overeenkomst. Beide dopen spreken van een achter zich laten van het oude leven en een ingaan in een nieuw leven. In de derde plaats vertonen mogelijk ook de sporen van dooponderricht die we in het Nieuwe Testament tegenkomen overeenkomsten met het dooponderricht dat aan de proselietendoop voorafging.

2.4. DE DOOP VAN JOHANNES DE DOPER

Het meest opvallende van de doop van Johannes is zijn eschatologisch karakter. Deze doop stond in verband met het beslissend, eschatologisch ingrijpen van God in de persoon en het werk van Jezus, de Messias. Op tal van zaken kan gewezen worden waaruit dit eschatologisch karakter blijkt.

In het evangelie naar Mattheüs wordt de doop van Johannes in verband gebracht met het nabijgekomen zijn van het koninkrijk der hemelen (Matth. 3, 2). Johannes riep de mensen op zich te bekeren en zich te laten dopen, omdat het koninkrijk der hemelen nabijgekomen was. Daardoor kreeg zijn doop een geweldige spanning. In de komst van het koninkrijk der hemelen zou God immers zijn koningsmacht op een beslissende, eschatologische wijze openbaren. Doordat de nabijheid van het koninkrijk der hemelen de basis vormde voor heel het werk van Johannes was er ook een duidelijke parallelle tussen Johannes en Jezus. Deze was er allereerst in de prediking van Johannes en die van

Jezus. Zoals de samenvatting van de prediking van Johannes was, dat het koninkrijk der hemelen nabijgekomen was (Matth. 3, 2), zo was dat ook het geval bij Jezus (Matth. 4, 17). Verder bestond deze parallelle ook tussen heel het optreden van Johannes en dat van Jezus. Alleen daardoor kon de gedachte opkomen, dat Jezus de uit de doden opgestane Johannes was (Matth. 14, 2; Mark. 6, 16). Alles wat Johannes was en deed stond in het licht van Jezus en werd bepaald door Jezus. Daardoor droeg de doop van Johannes reeds het eschatologisch karakter dat ten volle eigen is aan heel het werk van Jezus. Hier komt bij, dat zowel door Mattheüs als door Markus als door Lukas het optreden van Johannes getekend wordt als de vervulling van de profetie (Matth. 3, 3; Mark. 1, 2-3; Luk. 3, 4-6). De profetie waarom het daarbij in het bijzonder gaat is de profetie van het bereiden van Gods weg (vgl. Jes. 40, 3 en Mal. 3, 1). Door de joden uit de tijd van het Nieuwe Testament werd deze profetie messiaans geïnterpreteerd. Dat Johannes de door de profeten in het vooruitzicht gestelde wegbereider was, moest dan ook door de joden die Johannes meemaakten opgevat worden als een aanwijzing, dat nu het beslissend, eschatologisch komen van God in deze wereld op handen was.

Een ander punt is, dat de wijze waarop Johannes gekleed was - namelijk met een kameelharen mantel en een leren gordel (Matth. 3, 4; Mark. 1,6)- ieder herinnerde aan Elia. Ook van Elia staat in 2 Kon. 1, 8, dat hij gehuld was in een haren kleed en aan zijn lendenen omgord was met een leren gordel. Dat is daarom zo belangrijk, omdat naar de -in die tijd - algemene overtuiging van de joden een tweede Elia zou komen als de profeet van de eindtijd.

Daarom is het ook niet verwonderlijk, dat zowel door Mattheüs als door Markus als door Lukas nadrukkelijk vermeld wordt, dat Johannes preekte en doopte in de woestijn (Matth. 3, 1; Mark. 1,4; Luk. 3,2). De woestijn moest wel associaties oproepen met de woestijn waardoorheen het volk Israël trok op weg naar Kanaän. Bovendien was er de profetische belofte, dat God zijn volk in de eindtijd opnieuw in de woestijn zou brengen om daar tot het hart van het volk te spreken (Hos. 2, 13). In de tijd van het Nieuwe Testament leefde dan ook de overtuiging, dat de Messias vanuit de woestijn zou komen. Wat Johannes 'in de woestijn' deed, was niets anders dan het voorbereiden van het volk van de Messias, het nieuwe volk Israël.

In eschatologisch licht is ook Johannes' oproep tot bekering te zien. Omdat zijn doop de doop van de bekering was (Mark. 1, 4), droeg ook die doop een eschatologisch karakter. Johannes' oproep tot bekering was geen oproep tot een incidentele bekering, zodat die oproep alle eeuwen door over te nemen is, omdat bekering voortdurend een noodzaak blijft. Johannes' oproep had een heel eigen en unieke plaats in de heilsgeschiedenis. De bekering waartoe hij opriep was de omkeer naar het heil van het koninkrijk der hemelen dat nu nabijgekomen was. Het ging Johannes bij zijn oproep 'Bekeert u!' om de toewending naar het beslissend, eschatologisch ingrijpen van God dat nu zou plaatsvinden. De doop van de bekering die Johannes bediende was dan ook niet gericht op een bepaalde groep - zoals bij de initiatierite van de gemeenschap van Qumran - of op het jodendom als zodanig - zoals bij de proselietendoop - maar op niets minder dan het koninkrijk der hemelen.

Vandaar ook, dat bij de afwijzing van dit heil geen enkele verwachting gekoesterd kon worden. Ook het behoren tot het bondsvolk kon bij de afwijzing van dit heil niet meer

baten. God is immers bij machte om zelfs uit stenen Abraham kinderen te verwekken. Wie van dit heil - ook onder een vrome schijn - niet wilde weten, had er slechts mee te rekenen, dat de bijl al lag aan de wortel van de bomen (Matth. 3, 7-10; Luk. 3, 7-9). Het niet waarachtig willen ondergaan van de doop van Johannes betekende een verzet tegen de raad van God (Luk. 7, 30). Het beslissend, eschatologisch oordeel was de tegenkant van de beslissende, eschatologische rijkdom van het nabijgekomen koninkrijk der hemelen.

In Mark. 1, 4 wordt de doop van Johannes niet alleen een doop van de bekering genoemd, maar tegelijk nog nader bepaald als een doop van de bekering tot vergeving van de zonden. Ook deze vergeving waarvan de doop van Johannes sprak stond onder een duidelijk eschatologische spanning. Evenmin als de bekering waartoe Johannes opriep een incidentele bekering was, was de vergeving waarvan zijn doop sprak een incidentele vergeving. De in dit verband genoemde vergeving betrof niet de vergeving, zoals ieder mens daar voortdurend op aangewezen blijft, maar de vergeving, zoals die door de profeten als de inhoud van de komende heilstijd in het vooruitzicht gesteld was. Zo had Jeremia in Jer. 31, 34 gesproken over de vergeving die God zou schenken in de dagen waarop Hij het nieuwe verbond zou sluiten. Als de kenmerkende weldaad van het nieuwe verbond staat daar de vergeving haast synoniem met het nieuwe verbond zelf. De doop van Johannes was dan ook de doop die gericht was op het aanbreken van de tijd van het nieuwe verbond.

Doordat Johannes' prediking en doop in een eschatologisch licht stonden, kon het misverstand ontstaan, dat Johannes zelf de Messias was. Aan Joh. 1, 20 is te ontleenen, dat er inderdaad mensen waren die meenden, dat het beslissend, eschatologisch komen van God tot deze wereld samenviel met het optreden van Johannes. Alle evangelisten maken evenwel op verschillende manieren duidelijk, dat Johannes geen eschatologische betekenis in zichzelf had, maar slechts als de voorloper van Jezus, de Messias. Daarmee hangt de ambivalente waardering van Johannes samen. In vergelijking met Jezus was hij minder dan een slaaf. Hij was zelfs niet waard om als een slaaf Jezus' schoenen na te dragen of los te maken (Matth. 3, 11; Mark. 1, 8; Luk. 3, 16). Zo oordeelde Johannes over zichzelf. In vergelijking met alle andere mensen die vóór de komst van het koninkrijk der hemelen stonden was Johannes evenwel de grootste (Matth. 11, 11). Zo oordeelde Jezus over hem. Daarmee zei Jezus niet, dat Johannes van al zijn tijdgenoten en voorgangers de belangrijkste was, maar wèl, dat Johannes het dichtst stond bij de komst van het koninkrijk der hemelen. Johannes stond nog in de oude bedeling, maar op niemand van de oude bedeling viel het licht van de nieuwe bedeling - het licht van het koninkrijk der hemelen - zo sterk als op Johannes.

Johannes gaf zijn positie aan als minder dan de slaaf van Hem die sterker was dan hij (Matth. 3,11; Mark. 1,7; Luk. 3, 16). De woorden, dat Jezus de sterkere was, geven aan, dat Jezus - en Jezus alléén - de strijd kon aanbinden met de duivel die in de evangeliën 'de sterke' genoemd wordt. In Matth. 12, 29 en Mark. 3, 27 wordt het binnendringen van het huis van de sterke ter sprake gebracht, nadat is weergegeven, hoe Jezus de duivelen uitwierp. In de context waarin de woorden over de sterke staan kan bij die sterke aan niemand anders dan de duivel gedacht worden. Jezus als de sterkere heeft de strijd met de sterke, de duivel gestreden.

Johannes kon deze eschatologische strijd niet strijden. Hij was daarbij in vergelijking met Jezus minder dan de minste slaaf. Als minder dan de minste slaaf was hij erbij betrokken, maar zó was hij er dan toch bij betrokken. Zó kwamen zijn prediking en doop ook in het eschatologisch licht van Jezus te staan.

Dat de doop van Johannes geen waarde in zichzelf had, maar al zijn waarde ontleende aan het heilsgebeuren in Christus werd ook door Johannes zelf met nadruk gezegd. Hij zei, dat hij doopte met water, terwijl Hij die na hem zou komen, zou dopen met de Heilige Geest en met vuur (vgl. Matth. 3, 11 en Luk. 3, 16; zie ook Mark. 1, 8 waar het vuur niet genoemd wordt). Met deze twee uitdrukkingen worden volgens de oudtestamentische profeten de twee kanten aangegeven van Gods komen tot deze wereld: met heil en met gericht. Dat beslissend, eschatologisch komen was er nog niet bij de doop van Johannes. Daarop werd wèl door de doop van Johannes gewezen. De doop van Johannes was wat hij was, doordat Jezus als de Messias na hem zou komen. Jezus kwam pas na hem: dat maakte de beperkte betekenis van de doop van Johannes uit. Jezus kwam na hem: dat maakte de geweldige betekenis van de doop van Johannes uit. Enerzijds was Johannes immers minder dan de minste slaaf, maar anderzijds was hij tegelijk de grootste. Ook uit een detailpunt blijkt tenslotte nog de eschatologische betekenis van Johannes' prediking en doop. Door Mattheüs (in Matth. 3, 5) en Markus (in Mark. 1, 5) wordt gezegd, dat uit alle plaatsen van heel het joodse land de mensen tot Johannes kwamen om door hem gedoopt te worden. Dat het er zovelen waren die aan Johannes' prediking gehoor gaven en dat ze uit het hele land kwamen, doet opnieuw iets oplichten van het nieuwe volk dat zich rond Johannes verzamelde om de Messias op te wachten. Het waren niet maar enkelingen die zich rond Johannes verzamelden, het was het nieuwe Israël, het eschatologisch volk van God dat dat deed.

De conclusie mag zijn, dat in het eschatologisch karakter van de doop van Johannes het eigene en unieke van deze doop gezien mag worden. Hoeveel in de doop van Johannes ook doet denken aan de oudtestamentische wassingen, aan de wassingen (in het bijzonder de initiatierite) van de gemeenschap van Qumran en aan de proselietendoop (waarbij de doop nu niet meer gold voor de heidenen, maar voor de joden zelf!), de doop van Johannes had iets eigens en unieks, gegeven met de relatie tussen deze doop en het eschatologisch heilsgebeuren in Christus.

Hier ligt ook de verbinding tussen de doop van Johannes en de christelijke doop. Zoals de doop van Johannes betrokken was op het eschatologisch heilsgebeuren in Christus, zo is de christelijke doop dat ook. De doop van Johannes hoorde nog bij de oude bedeling en zag nog uit naar de komst van het koninkrijk der hemelen, maar tegelijk stond geen wassing of doop in de joodse wereld zo dicht bij de nieuwe bedeling en bij het heil in Christus als de doop van Johannes. Het is het eschatologisch karakter dat de doop van Johannes deelde met de christelijke doop. De doop van Johannes droeg dit karakter, omdat hij uitzag naar het beslissend, eschatologisch komen van God in Christus. De christelijke doop draagt dit karakter, omdat hij daarop terugziet. Het heilsgebeuren in Christus maakte de doop van Johannes op de drempel van de oude bedeling tot wat hij was. Datzelfde is het geval met de christelijke doop in de vervulling van de nieuwe bedeling. Noch de doop van Johannes, noch de christelijke doop hebben een waarde in

zichzelf. Beide dopen ontleen hun waarde aan het heilsgebeuren in Christus. De doop van Johannes is ook ondergaan door Jezus (Matth. 3, 13-17; Mark. 1, 9-11; Luk. 3, 21-22). Velen hechten aan deze door Jezus ondergane doop een eigen betekenis voor het verstaan van de christelijke doop. Van een eigen betekenis kan evenwel moeilijk sprake zijn. De betekenis van de door Jezus ondergane doop van Johannes is geen andere dan die de doop van Johannes in het algemeen heeft. Jezus ging, toen Hij door Johannes gedoopt werd, dezelfde weg die zovelen uit Israël gegaan waren. Het unieke van zijn gedoopt worden lag niet in een unieke vorm van de door Hem ondergane doop, maar in het unieke van zijn persoon.

Er zijn nog twee teksten in de evangeliën die waarschijnlijk met de doop van Johannes in verband gebracht moeten worden. Beide spreken over een dopen tijdens de periode van Jezus' omwandeling op aarde. Beide zijn ook nauw aan elkaar te verbinden. In Joh. 3, 22 wordt gezegd, dat Jezus in het land van Judea vertoefde met zijn discipelen en daar doopte. In Joh. 4, 1-2 wordt daar nader op ingegaan. Nadat gezegd is, dat Jezus meer discipelen maakte en doopte dan Johannes, wordt daar als verduidelijking aan toegevoegd, dat Jezus Zelf niet doopte, maar zijn discipelen.



De doop van Jezus in de Jordaan. Tekening van Rembrandt van Rijn.

In Joh. 4, 1-2 wordt dus Jezus' dopen verduidelijkt als een dopen van Jezus door middel van zijn discipelen. We zullen de woorden in Joh. 3, 22 wel op dezelfde wijze mogen opvatten. Ook daar wordt dan met Jezus' dopen bedoeld een dopen van Jezus door middel van zijn discipelen.

Nadrukkelijk wordt in Joh. 4, 1 deze doop in verband gebracht met de doop van Johannes. Kennelijk waren de in Joh. 3, 22 en 4, 1-2 genoemde doop en de doop van Johannes vergelijkbaar. Tot de kring van Jezus' discipelen hoorden ook vroegere discipelen van Johannes. Het is waarschijnlijk, dat zij de praktijk van het dopen, zoals zij die bij Johannes hadden leren kennen niet direct hebben opgegeven. Er was dan een overgangperiode voor hen die als discipelen van Johannes tot Jezus kwamen. Aan de christelijke doop moeten we dan ook bij de in Joh. 3, 22 en 4, 1-2 genoemde doop niet denken. Het bevel tot die doop werd eerst gegeven na Jezus' sterven en opstanding. De doop die we tegenkomen in Joh. 3, 22 en 4, 1-2 is in de lijn van de doop van Johannes te zien. Op een later tijdstip in de periode van Jezus' omwandeling is deze doop nergens meer te vinden. We krijgen de indruk, dat deze doop tot het eerste begin van Jezus' omwandeling beperkt gebleven is.

2.5. DE BESNIJDENIS

Voor het verstaan van de christelijke doop is naast de doop van Johannes vooral ook de oudtestamentische besnijdenis van betekenis. Er loopt een directe lijn van de besnijdenis naar de doop. Daarom is de doop als de vervulling van de besnijdenis te zien. Die vervulling is dan evenwel niet op te vatten in de zin van afschaffing, maar in de zin van bevestiging of bekrachtiging en ook in de zin van afronding. Door de doop wordt slechts onderstreept wat reeds met de besnijdenis bedoeld werd. Zo wordt de besnijdenis in de doop bevestigd en bekrachtigd. Zonder de doop zou de besnijdenis ook incompleet zijn. De besnijdenis vroeg om het nieuwe van de nieuwe bedeling, zoals al het oude van de oude bedeling vroeg om het nieuwe van de nieuwe bedeling. Zo wordt de besnijdenis in de doop afgerond.

De besnijdenis werd aan Abraham bevolen in het kader van het verbond (vgl. Gen. 17, 1-27). Onlosmakelijk hoorden vanaf de dagen van Abraham besnijdenis en verbond bij elkaar. Daarbij was niet het verbond van de besnijdenis afhankelijk, maar de besnijdenis van het verbond. Het verbond kwam niet eerst door de besnijdenis tot stand. Als een echo klinken in vrijwel ieder vers van de eerste perikoop van Gen. 17 de woorden van God: 'Ik zal.....'. God sloot van zijn kant vrijmachtig het verbond met Abraham. Het verbond was bepalend voor de besnijdenis. In Gen. 17, 11 wordt de besnijdenis omschreven als 'een teken van het verbond'. God deed in de besnijdenis de integriteit van zijn verbond uitkomen tot in het lichamenlijk bestaan toe. Daarom was God ook zo veel aan de besnijdenis gelegen. Juist doordat de besnijdenis in relatie stond met het verbond, werd het al of niet onderhouden van de besnijdenis niet overgelaten aan het goeddenken van een mens. Wie zich onder Israël verzette tegen de besnijdenis, moest gedood worden (Gen. 17,14). Het achterwege laten van de besnijdenis betekende een verbreken van het verbond. Positief werd daarmee door God tot uitdrukking gebracht, dat er slechts leven was binnen het verbond. Alle pogingen van Israël om buiten het verbond om het leven te zoeken werden door God afgesneden. Door de besnijdenis werd iemand er permanent aan herinnerd op welke wijze het bestaan tot leven kon worden: binnen het verbond van God.

Dit kreeg later nog een karakteristieke onderstreping, doordat het later praktijk werd om bij de besnijdenis ook de naamgeving te laten plaatsvinden (vgl. Luk. 1, 59; 2, 21). Zonder besnijdenis - en dus zonder het verbond van God waarvan de besnijdenis teken was - had iemand geen naam. Daarbij is voor ogen te houden, dat in de wereld van het Oude en Nieuwe Testament de naam van iemand de aanduiding van iemands persoon was. Zonder naam was iemand dus eigenlijk nog maar een 'niemand'. Het worden tot een 'iemand' had alles te maken met de besnijdenis, omdat het alles te maken had met het verbond. Een heel oud motief dat aan de besnijdenis verbonden was, is het onder meer in Joz. 5, 2-3 en 8-9 voorkomend motief, dat de strijd van het volk van God tegen alle vijanden moest plaatsvinden op grond van de besnijdenis. Toen de Israëlieten na de tocht door de woestijn de Jordaan overgetrokken waren, moesten eerst alle mannen onder het volk besneden worden. Pas nadat dat gebeurd was, kon de strijd om het in bezit nemen van het land gestreden worden. Alleen binnen het kader van het verbond konden de Israëlieten het beloofde land binnengaan. Iets dat we in het Oude Testament telkens weer tegenkomen is, dat het ontvangen van de besnijdenis als zodanig niet voldoende was om in de zegen van het verbond

te delen. Het waren vooral de profeten die het aan het volk voorhielden, dat de besnijdenis zonder de besnijdenis van het hart (Jer. 4, 4) of van het oor (Jer. 6, 10) niets betekende. In Ez. 44, 7 worden de onbesnedenen van lichaam en de onbesnedenen van hart in één adem genoemd en kennelijk op één lijn gesteld. In de tijd, dat het volk Israël overheerst werd door vreemde volken kreeg het laten besnijden van de kinderen veelal het karakter van een belijdenisakte van de ouders. In de tijd van Antiochus IV (176/175-163 vóór Chr.) werd het toepassen van de besnijdenis op dezelfde wijze gestraft als het plegen van een moord (1 Makk. 1, 48-53). In 1 Makk. 1, 64-65 wordt verteld van joodse vrouwen die zich liever lieten doden dan dat ze van de heilige wet afvielen door hun kinderen niet te laten besnijden. In later tijd, onder de regering van Hadrianus (117-138 na Chr.) werd opnieuw het laten besnijden van kinderen als een even grote misdaad beschouwd als het plegen van een moord. Zo kreeg de besnijdenis ook het karakter van een bewuste belijdenis van de ouders, waarbij die belijdenis het martelaarschap met zich kon meebrengen. Wanneer de doop inderdaad als de vervulling van de besnijdenis te zien is, zijn al deze elementen van de besnijdenis in meerdere of mindere mate terug te vinden in de doop. In het bijzonder is dan de doop evenals de besnijdenis het teken van het verbond met God. Door velen wordt het evenwel ten sterkste ontkend, dat er een lijn van de besnijdenis naar de doop loopt. Het zijn vooral drie bezwaren die tegen de verbinding van besnijdenis en doop ingebracht worden. In de eerste plaats stelt men, dat de besnijdenis als veronderstelling het natuurlijk volk Israël had. Daarom was voor de besnijdenis de natuurlijke geboorte bepalend. Bij de doop ziet men op dit punt een absolute tegenstelling met de besnijdenis. De doop heeft als veronderstelling het geestelijk volk van God. Daarom heeft de doop niets te maken met de natuurlijke geboorte. In de tweede plaats constateert men, dat slechts mannen besneden werden. De besnijdenis kende een evidente beperking. Men wijst erop, dat ook op dit punt de doop het tegenovergestelde beeld vertoont. Bij de doop is iedere beperking weggefallen. De doop is niet beperkt tot mannen. Ook vrouwen mogen erin delen. Men concludeert hieruit, dat de doop van een totaal andere aard is dan de besnijdenis. In de derde plaats stelt men, dat uit het feit, dat voor de besnijdenis de natuurlijke geboorte bepalend was maar één conclusie te trekken is: aan de besnijdenis ging het geloof niet vooraf. Anderzijds wordt gesteld, dat ook in dit opzicht de doop weer het tegenovergestelde is van de besnijdenis. Omdat de doop niets te maken heeft met de natuurlijke geboorte, moet aan de doop wèl het geloof voorafgaan. Op deze argumenten is heel wat af te dingen. Wat het eerste punt betreft, is het zonder meer onjuist om het natuurlijk volk Israël de veronderstelling van de besnijdenis te noemen. Zowel het Oude als het Nieuwe Testament doen zien, dat dit onjuist is. Al in Gen. 17 - het hoofdstuk waarin we het bevel tot de besnijdenis, gegeven aan Abraham, lezen - worden de grenzen die de natuurlijke geboorte markeren doorbroken. Volgens Gen. 17, 12-13 moest niet alleen de eigen zoon besneden worden, wanneer hij acht dagen oud was, maar moest dit ook gebeuren bij vreemdelingen die voor geld gekocht waren en die daarom in het huis waren. In de verzen 23 en 27 van dit hoofdstuk wordt verteld, hoe Abraham gehoor gaf aan dat bevel van God door niet alleen zijn zoon Ismaël te besnijden, maar ook allen die als gekochte vreemdelingen bij hem in huis dienst deden. Hierin kwam al uit, dat in de zegen van Abraham alle geslachten van de aarde gezegend zouden worden (Gen. 12,

3).

Bovendien bewees de praktijk van het latere proselitisme, dat de joden zich bewust waren, dat de natuurlijke geboorte niet zonder meer bepalend was voor de besnijdenis. Wanneer ze slechts van de natuurlijke geboorte uitgingen, hadden ze nooit tot zulke missionaire activiteiten kunnen komen als het geval was. Ze reisden immers - zoals Matth. 23, 15 zegt - stad en land af om één bekeerling te maken. In Rom. 4, 11-12 wordt juist in verband met de besnijdenis Abraham getekend als de vader van de gelovigen, zowel uit de joden, als uit de heidenen. In de volgende verzen (Rom. 4, 13-14) wordt daaraan toegevoegd, dat het eigenlijke nageslacht van Abraham altijd al door het geloof bepaald werd en niet door de natuurlijke geboorte. Het thema van Gal. 4, 21-31 is niets anders dan het doorbreken van de lijn van het natuurlijk nageslacht, ook al met betrekking tot de oude bedeling. Volgens Paulus was ook reeds voor Abraham juist niet de natuurlijke geboorte bepalend, maar het geloof in de belofte. De 'naar de Geest geborene' stond tegenover de 'naar het vlees geborene' (Gal. 4, 29). Het is daarom, dat alleen de gelovigen in eigenlijke zin het nageslacht van Abraham genoemd kunnen worden (Gal. 3, 29). Zoals in de oude bedeling zeker niet alles afhankelijk was van natuurlijke factoren, zo zijn anderzijds in de nieuwe bedeling die natuurlijke factoren beslist niet geheel afwezig. Het spreken over de beloften 'voor u en uw kinderen' in Hand. 2, 39 geeft de continuering van de verbondsorde van de oude bedeling in de nieuwe bedeling aan. Dit mag uit de woorden van Hand. 2, 39 geconcludeerd worden, ook wanneer te zeggen is, dat de hier bedoelde belofte niet op de doop ziet, maar op de belofte van de Geest en dat het hier gaat om slechts tot joden gesproken woorden. Dezelfde verbondsorde komen we tegen in het boek Handelingen en in de eerste brief aan de Korinthiërs, wanneer de doop van iemand 'met zijn huis' wordt weergegeven (Hand. 11, 14 in verband met 10, 47-48; 16, 15 en 33; 18, 8; 1 Kor. 1, 16). Paulus gaat ook van dezelfde verbondsorde uit, wanneer hij de kinderen, geboren in een gezin waarvan één van de ouders gelovig is, 'heilig' noemt (1 Kor. 7, 14). Op deze laatste teksten zal nog uitvoerig worden ingegaan in de vijfde paragraaf (ziesp. paragraaf 5.2. en 5.4.).

In de tweede plaats is ook aan het feit, dat de besnijdenis beperkt was tot mannen, terwijl bij de doop iedere beperking is weggefallen, geen tegenstelling tussen besnijdenis en doop te ontlenen. De vrouwen waren bij de besnijdenis in de mannen begrepen, zoals - in een ander verband - de mannen uit alle stammen begrepen waren in de levieten, de levieten op hun beurt in de priesters en de priesters op hun beurt in de hogepriester. Dat de beperking van de besnijdenis tot de mannen geen beperking van het heil tot de mannen inhield, mag zonder meer duidelijk zijn. Het werd ook bewezen door de proselitendoop. Ook vrouwen ontvingen immers deze doop.

Dat bij de besnijdenis de vrouwen in de mannen begrepen waren, geeft geen tegenstelling tussen besnijdenis en doop aan, maar doet wèl de heilshistorische voortgang van besnijdenis naar doop zien. In Christus is niemand meer in een ander begrepen. Allen vormen in Hem een heilig en koninklijk priesterschap (1 Petr. 2,5 en 9). Zo is er in Christus ook geen sprake meer van man en vrouw, maar zijn allen één in Hem (Gal. 3, 28). De doop die nu ook door vrouwen ontvangen mag worden illustreert deze heilshistorische voortgang.

Het derde punt - dat aan de doop het geloof vooraf gaat,

terwijl dat bij de besnijdenis niet zo was - hangt nauw samen met het eerste punt. Wanneer niet vol te houden is, dat voor de besnijdenis de natuurlijke geboorte bepalend was, kan ook niet gezegd worden, dat bij de besnijdenis het geloof niet in het geding was. In Rom. 4 wordt door Paulus met grote klem naar voren gebracht, dat Abraham niet gerechtvaardigd is uit de werken - ook niet uit zijn besnijdenis - maar door het geloof (Rom. 4, 9). Bij Abraham was het niet de besnijdenis die in de gerechtigheid deed delen. Het was het geloof waardoor hij aan de gerechtigheid deel kreeg. De besnijdenis wordt nu in Rom. 4, 11 het zegel van de gerechtigheid van het geloof van Abraham genoemd. De besnijdenis wordt hier dus wel degelijk met het geloof van Abraham in verband gebracht. Toch is de formulering van Paulus hier uiterst subtiel. Paulus schrijft niet, dat de besnijdenis het zegel van het geloof van Abraham was, maar het zegel van de gerechtigheid van het geloof van Abraham. Bij die gerechtigheid gaat het om Gods rechtvaardigverklaring van Abraham of- sprekend met de woorden van Rom. 4, 20-21 - om Gods heilsbeloften voor Abraham. De verbinding 'de gerechtigheid van het geloof' geeft weer aan, dat de gerechtigheid altijd de gerechtigheid is die door het geloof ontvangen wordt: de geloofsgerechtigheid. Die gerechtigheid werd voor Abraham bij zijn besnijdenis verzegeld. Niet zijn geloof werd verzegeld, zodat hij in zijn besnijdenis een garantie van de echtheid van zijn geloof bezat. De gerechtigheid waarin hij door het geloof mocht delen werd verzegeld, zodat hij in zijn besnijdenis de garantie van de waarachtigheid van de heilsbeloften van God met zich droeg. Op dit punt blijkt juist de fundamentele overeenkomst tussen de besnijdenis en de doop. Zowel de besnijdenis als de doop zijn het zegel van de geloofsgerechtigheid, de gerechtigheid waarin het geloof doet delen. Zowel in de besnijdenis als in de doop wordt die gerechtigheid gegarandeerd. Zowel de besnijdenis als de doop zeggen ons sprekender dan woorden ooit kunnen doen, dat de heilsbeloften van God waarachtig en betrouwbaar zijn. Negatief betekent dit, dat noch door de besnijdenis, noch door de doop iets van ons - b.v. ons geloof-gegarandeerd wordt. Hoe zou dat trouwens ook kunnen. En in de besnijdenis en in de doop staat God alleen voor zijn eigen gerechtigheid.

Nog belangrijker dan deze meer algemene overwegingen is, dat in Kol. 2, 11-12 de verhouding tussen besnijdenis en doop expliciet ter sprake komt. In de vierde paragraaf zal deze tekst uitvoerig aan de orde komen, zodat daarnaar verwezen mag worden (zie paragraaf 4.11). In dit verband mag volstaan worden met erop te wijzen, dat Paulus in deze verzen de doop noemt bij zijn afwijzing van de eis om zich te laten besnijden, zoals die eis gesteld werd door de dwaalleraars die in de gemeente van Kolosse waren binnengedrongen. Paulus zegt, dat de besnijdenis niet meer hoeft plaats te vinden met een beroep op de doop die ieder in de gemeente ontvangen heeft. De doop is op hetzelfde heilsgebeuren betrokken als waarop de besnijdenis betrokken was: het heilsgebeuren van het kruis en de opstanding van Christus. Het verschil tussen doop en besnijdenis is slechts, dat de doop daarop als op een gerealiseerd heilsgebeuren betrokken is, terwijl de besnijdenis op de belofte van dat heilsgebeuren betrokken was. Daarom is waar de doop is, sprekend van het gerealiseerde heilsgebeuren, ook geen plaats meer voor de besnijdenis die sprak van de belofte van dat heilsgebeuren. De eis van de besnijdenis naast de doop betekent een miskennen van de volheid in Christus en daarin een

miskening van Christus Zelf. Juist dat wat doop en besnijdenis aan elkaar verbindt doet Paulus afwijzend staan tegenover de eis van de besnijdenis voor de nieuwtestamentische - gedoopte - gemeente.

Van belang kunnen ook nog die plaatsen in het Nieuwe Testament zijn waar gesproken wordt over een verzegelen. In 2 Kor. 1, 22 wordt het verzegelen in één adem genoemd met het geven van de Geest als onderpand in de harten van de gelovigen. In Ef. 1, 13 is sprake van het verzegelen met de Heilige Geest van de belofte die een onderpand is van de erfenis van de gelovigen. Tenslotte wordt in Ef. 4, 30 gewaarschuwd tegen de mogelijkheid om de Heilige Geest van God waardoor de gelovigen verzegeld zijn tot de dag van de verlossing te bedroeven. Steeds wordt dus het verzegelen in verband gebracht met de gave van de Heilige Geest. Wie de Heilige Geest ontvangt, wordt daardoor verzegeld. Velen willen op de achtergrond van deze teksten de doopsituatie zien. De Heilige Geest zou ontvangen zijn bij de doop. Men komt mede tot deze gedachte, omdat in christelijke literatuur uit de periode direct na die van het Nieuwe Testament veelvuldig de doop als zegel gekarakteriseerd wordt. Met het oog op de doop wordt in de tweede brief van Cle-mens - een preek uit de tweede eeuw - op het bewaren van het zegel aangedrongen. De waarschuwing wordt gegeven: 'Van hen die het zegel niet bewaren zegt Hij immers: Hun worm zal niet sterven en hun vuur zal niet geblust worden en ze zullen voor ieder mens een schouwspel zijn' (2 Clemens 7, 6). Daaraan wordt de oproep verbonden: 'Houdt het vlees zuiver en het zegel onbevlekt, opdat we het eeuwige leven ontvangen' (2 Clemens 8, 6; vgl. verder Hermas, Sim. 8, 6, 3; '9, 16,3; 17,4).

Deze karakterisering van de doop als 'zegel' is interessant, omdat de besnijdenis ook zo gekarakteriseerd werd. We kwamen het woord met betrekking tot de besnijdenis al tegen in Rom. 4, 11. Het was ook een gangbare aanduiding van de besnijdenis in heel de joodse wereld. Zo wordt in een lofprijzing bij de besnijdenis van een kind gezegd: 'Gezegend is hij die zijn nakomeling verzegelt met het teken van een heilig verbond'. Wanneer nu ook in het Nieuwe Testament de doop een zegel genoemd zou worden, zou daar moeilijk een andere conclusie uit te trekken zijn dan dat de karakterisering 'zegel' overgegaan is van de besnijdenis op de doop.

Het laat zich evenwel moeilijk bewijzen, dat in 2 Kor. 1, 22; Ef. 1, 13; 4, 30 het woord 'verzegelen' gebruikt wordt, omdat de doop op de achtergrond staat. In de context van deze verzen is niets dat specifiek op de doop wijst. In de eerste plaats is bij het zegel stellig te denken aan de Heilige Geest. Wèl is aan te nemen, dat Paulus' uitspraken over het verzegelen met de Heilige Geest ten grondslag gelegen kunnen hebben aan de karakterisering van de doop als zegel in een iets latere tijd. Zelfs al zou in de tijd van het Nieuwe Testament de doop nog niet als zegel gekarakteriseerd zijn, maar zou dit pas in de tijd na die van het Nieuwe Testament gebeurd zijn, is het uitgesloten te achten, dat men deze uitdrukking die zo karakteristiek was voor de besnijdenis voor de doop kon gebruiken, wanneer men niet een verbinding tussen de besnijdenis en de doop zag. Er is slechts één reden, waarom hetzij reeds in de tijd van het Nieuwe Testament, hetzij kort daarna het woord 'zegel' als karakterisering van de besnijdenis kon overgaan op de doop: men zag de doop in de lijn van de besnijdenis.

3. De doop volgens de evangeliën en Handelingen

3.1. MATTH.28, 19

Toen Jezus na zijn sterven en opstanding afscheid nam, gaf Hij de zijnen het bevel om heen te gaan, alle volken tot zijn discipelen te maken, hen te dopen in de naam van de Vader en van de Zoon en van de Heilige Geest en hen te leren onderhouden alles wat Hij geboden had (Matth. 28, 19). Dit bevel staat bekend als het zendingsbevel. Voorafgaande aan het zendingsbevel proclameerde Jezus zijn macht in de woorden: 'Mij is gegeven alle macht in hemel en op aarde'. Na het zendingsbevel gaf Hij de belofte, dat Hij met de zijnen zou zijn alle dagen tot de voleinding van de wereld. Met dit drieluik van proclamatie, bevel en belofte sluit het evangelie naar Mattheüs af. Deze afsluiting is een - voor het eerste evangelie - bijzonder karakteristieke te noemen. Heel het evangelie spreekt over de koningsheerlijkheid van Jezus. Het geslachtsregister van Jezus waarmee het evangelie begint wordt in Matth. 1,1 aangeduid als het geslachtsregister van Jezus Christus die de Zoon van David is. Vóór alles wil dus Mattheüs Jezus doen uitkomen als de Davidszoon, de verwachte koning van Israël. Op deze eerste verzen van het evangelie grijpen de laatste terug. Wie Jezus als koning is, bleek toen Hij afscheid nam. Zijn koningsheerlijkheid is alomvattend. We komen daarvan onder de indruk, wanneer we letten op het viermaal gebruikte woord 'al' in Matth. 28, 18-20: alle macht is Jezus gegeven; alle volken moeten onderwezen worden; ze moeten alles wat Hij geboden heeft gaan onderhouden; Hij is met de zijnen alle dagen. Het gaat dus om alle macht, alle volken, alles wat Hij geboden heeft en alle dagen. Er is niets dat buiten Jezus' koningsmacht om gaat. Hij heeft altijd alles en allen in zijn hand.

Dat het bevel tot de doop in dit kader van Jezus' koningsheerlijkheid staat, zegt direct al heel veel over de aard van de doop. De doop dient om Jezus' koningsheerlijkheid te doen uitkomen. Door de doop laat Jezus als koning zijn rechten over het leven van een gedoopte gelden. Nu wordt het evenwel door velen betwist, dat Jezus bij zijn afscheid inderdaad het bevel tot de doop gegeven heeft. Zij menen, dat de doop niet op Jezus Zelf kan teruggaan en dat de woorden van het bevel tot de doop Jezus in de mond gelegd zijn om zo - achteraf - de doop meer gezag te geven. Het zijn vooral vier argumenten waarop men zich voor deze opvatting beroept.

In de eerste plaats stelt men, dat het bericht over de doop in Matth. 28, 19 binnen de evangeliëtraditie volledig op zichzelf staat. In de andere evangeliën mist men een bevel van Jezus tot de doop en men concludeert daaruit, dat de andere evangelisten van zo'n bevel niets wisten.

In de tweede plaats wijst men op de manier waarop het zendingsbevel door de kerkvader Eusebius (265-339) in zijn werken geciteerd wordt. Van de vijftientig maal, dat Eusebius Matth. 28, 19 citeert heeft hij niet minder dan zeventien maal een kortere tekst waarin alleen het bevel om heen te gaan en alle volken tot discipelen te maken voorkomt. Men meent, dat Eusebius de langere tekst - met daarin ook het bevel om te dopen - gebruikt in geschriften die verschenen, nadat het concilie van Nicea had plaatsgevonden. Dit concilie sprak zich immers uit over de belijdenis van de drieëenheid. De trinitarische formule 'in de naam van de Vader en van de Zoon en van de Heilige Geest' zou dus een latere traditie uit de nianiceense tijd weergeven.

In de derde plaats wijst men erop, dat altijd, wanneer in het

boek Handelingen en in de brieven van Paulus over de doop gesproken wordt, het gaat over een doop die bediend werd 'in de naam van Jezus'. Hierin zou de oudste vorm van de doopformule te zien zijn. De trinitarische formule moet van (veel) later datum zijn.

Tenslotte ziet men in de moeite die de oudste kerk had met de verkondiging van het evangelie aan de heidenen een aanwijzing, dat Jezus Zelf onmogelijk het bevel tot die verkondiging - en daaraan verbonden het bevel tot de doop - gegeven kan hebben. Wanneer er een expliciet bevel van Jezus geweest was, zou de verkondiging van het evangelie aan de heidenen nooit zulke problemen hebben kunnen geven als het geval was, zoals het boek Handelingen duidelijk maakt. Wanneer men in de eerste plaats stelt, dat nergens elders in de evangeliën een bevel van Jezus tot de doop voorkomt, gaat men zonder meer voorbij aan wat in Mark. 16, 16 staat. Men neemt dan aan, dat het evangelie naar Markus oorspronkelijk eindigde bij Mark. 16, 8 (de vermelding, dat de vrouwen niets zeiden, omdat ze bevreesd waren, nadat ze bij het lege graf de engel ontmoet hadden). Het is inderdaad onmiskenbaar, dat met betrekking tot het laatste gedeelte van het evangelie naar Markus (Mark. 16, 9-20) allerlei vragen te stellen zijn. In het volgende onderdeel van deze paragraaf zullen die vragen ook aan de orde gesteld worden. Zelfs wanneer men evenwel zou willen concluderen, dat de perikoop Mark. 16, 9-20 oorspronkelijk niet tot het evangelie behoorde, is tegelijk onmiskenbaar, dat in deze perikoop een heel oude traditie wordt weergegeven. Dat het bevel tot de doop slechts beperkt is tot het evangelie naar Mattheüs en in heel de verdere evangelietraditie niet voorkomt, is dus onjuist.

Het is waar, dat door Lukas en Johannes in hun evangeliën in de weergave van het zendingsbevel niet over de doop gesproken wordt. Het is evenwel volkomen ongegrond om daaruit de conclusie te trekken, dat Lukas en Johannes van een bevel van Jezus tot de doop niets wisten. Het was Lukas in zijn weergave van het zendingsbevel te doen om de typering van het zendingswerk als de vervulling van de oudtestamentische profetie. Niet alleen Jezus' sterven en opstanding geschiedden naar de Schriften, evenzeer is dit het geval met de prediking aan alle volken in Jezus' naam. Niet alleen met betrekking tot Jezus' sterven en opstanding, maar evenzeer met betrekking tot het zendingswerk is er het goddelijk 'moeten' van de vervulling van de Schriften (Luk. 24, 46-47; zie ook Hand. 10, 43). Bovendien moet niet te spoedig gezegd worden, dat in het evangelie naar Lukas de doop niet voorkomt. Opmerkelijk is, dat de formulering in Luk. 24, 47 verwantschap vertoont met formuleringen die betrekking hebben op de doop. In Luk. 24, 47 wordt de inhoud van de prediking aan alle volken weergegeven met de woorden 'bekering tot vergeving van de zonden'. In Hand. 2, 38 wordt aan de oproep tot bekering verbonden de oproep zich te laten dopen tot vergeving van de zonden. De overeenkomst in woordgebruik in deze twee verschillende geschriften van de hand van Lukas kan niet toevallig zijn. De terminologische overeenkomst duidt op een inhoudelijke overeenkomst. Op grond van de formulering in Hand. 2, 38 is aan te nemen, dat ook Luk. 24, 47 aan de doop wil doen denken.

Aan het feit, dat Johannes geen bevel tot de doop vermeldt, is evenmin veel te ontleen. Voor ogen is te houden, dat hij ook de instelling van het avondmaal niet vermeldt. Bovendien valt in Joh. 20, 21-23 opnieuw de relatie tussen het zendingswerk en de vergeving van de zonden op.

Mogelijk is daarin bij Johannes - evenals bij Lukas - een impliciete verwijzing naar de doop te onderkennen.

Wat het citeren van Matth. 28, 19 door Eusebius betreft, is er mee te rekenen, dat Eusebius vaak bijzonder vrij citeert. Soms gebruikt hij de langere tekst met het doopbevel en de kortere tekst zonder het doopbevel in een en hetzelfde geschrift. Dat de langere tekst eerst door Eusebius gebruikt werd onder invloed van het concilie van Nicea is dan ook onmogelijk vol te houden. Wanneer Eusebius de langere tekst aanhaalt, legt hij nadruk op de doop of op de drie-eenheid. Wanneer hij de kortere tekst aanhaalt, gaat het hem om het zendingsbevel met betrekking tot alle volken.

De langere tekst van Matth. 28,19 komt ook in alle oude handschriften -d.w.z. met de hand geschreven exemplaren - van het evangelie naar Mattheüs voor. Van een kortere tekst is in de handschriften zelfs geen spoor te vinden. Ook het handschriftenmateriaal sluit het dus uit om te denken, dat de langere tekst uit de na-niceense tijd stamt. Bovendien komen we de trinitarische formule tegen in vele van de alleroudeste christelijke geschriften (b.v. Didachè 7, 1.3; 1 Clemens 46, 4; Ignatius Aan de Magnesiërs 13, 2 en Ignatius, Aan de Efeziërs 9, 1). Wat het derde argument betreft, is aan de uitdrukkingen in het boek Handelingen en in de brieven van Paulus wèl te ontleen, dat de doop in de oudste tijd bediend werd in de naam van Jezus. Zo werden b.v. Cornelius en de zijnen gedoopt 'in de naam van Jezus Christus' (Hand. 10, 48). Van een tegenstelling tussen de trinitarische en de christologische formule - zodat op grond van de christologische formule van de oudste kerk geconcludeerd zou moeten worden, dat Jezus nooit het bevel tot de doop gegeven heeft — is evenwel geen sprake. Het is niet uit te sluiten, dat door Mattheüs niet de exacte bewoordingen van Jezus zijn weergegeven. Alle evangelisten geven voortdurend Jezus' woorden op een eigen wijze weer, zodat in de weergave van de woorden ook Jezus' bedoeling tot uitdrukking gebracht wordt. Daarbij kan Mattheüs gebruik gemaakt hebben van liturgische formuleringen die in de kerk van zijn dagen gangbaar waren en die verder ontwikkeld waren in vergelijking met de formuleringen van de alleroudeste kerk die we b.v. in Hand. 10 tegenkomen. Omdat Jezus in Matth. 28, 18-20 telkens weer de woorden 'Ik' en 'Mij' gebruikt, laat het zich denken, dat Hij oorspronkelijk in plaats van een dopen 'in de naam van de Vader en van de Zoon en van de Heilige Geest' gesproken heeft over een dopen 'in mijn naam'. Deze laatste bewoordingen zouden de praktijk, weergegeven in het boek Handelingen en in de brieven van Paulus, weerspiegelen. Mattheüs geeft dan onder de inspiratie van de Heilige Geest de diepste bedoeling van Jezus' woorden weer door de uitdrukking 'in mijn naam' te omschrijven met de uitdrukking 'in de naam van de Vader en van de Zoon en van de Heilige Geest': Jezus in wiens naam de doop plaatsvindt is de Zoon in wie wij door de kracht van de Heilige Geest de Vader mogen kennen. Wanneer dit juist is, hebben we hier een parallel met de weergave van de woorden, door Jezus gesproken bij de instelling van het avondmaal. Ook deze woorden zijn door de evangelisten niet in exacte bewoordingen weergegeven. De verschillende evangelisten hebben immers verschillende bewoordingen, terwijl Jezus op één bepaalde wijze de instellingswoorden van het avondmaal gesproken heeft. In die verschillende bewoordingen laten de verschillende evangelisten op een eigen wijze de bedoeling van Jezus met zijn woorden bij de instelling van het avondmaal uitkomen.

Aan de moeite die de oudste kerk had met de verkondiging van het evangelie aan de heidenen - het laatste punt waarop men zich beroept om het bevel tot de doop aan Jezus te ontzeggen - is in dit verband niets te ontlenen. Ook een expliciet bevel van Jezus hoeft nog niet te betekenen, dat nu ook direct dat bevel in zijn volle omvang verstaan werd of dat direct aan dat bevel gehoor gegeven werd. Bovendien betrof de moeite die er in de oudste kerk was niet zozeer de verkondiging van het evangelie aan de heidenen als zodanig, maar de vraag naar de consequenties van de aanvaarding van die verkondiging door de heidenen. Betekende een aanvaarding van de verkondiging, dat de heidenen joden(christenen) moesten worden dan wel dat ze als heidenchristenen in het heil mochten delen?

De conclusie kan slechts zijn, dat Jezus Zelf het bevel tot de doop gegeven heeft. Het is trouwens ondenkbaar, dat zonder een bevel van Jezus de doop zo algemeen en zo vanouds in de kerk bediend kon worden. De doop komt in Matth. 28 aan de orde in verband met het onderwijzen van alle volken of- juist - het maken van alle volken tot Jezus' discipelen. Heel het zendingsbevel heeft- anders dan veel vertalingen suggereren - slechts één hoofdword: het werkwoord 'tot discipelen maken'. De andere werkwoorden die in de zin gebruikt worden zijn aan dit hoofdword ondergeschikt. De zin, zoals ze in het Grieks staat, is misschien het beste weer te geven met de volgende vertaling: 'Maakt, na heengaan te zijn, alle volken tot mijn discipelen door hen te dopen in de naam van de Vader en van de Zoon en van de Heilige Geest en door hen te leren onderhouden al wat Ik u geboden heb'. Het maken tot discipelen is niet te identificeren met het verkondigen van het evangelie. Het is er evenmin van los te maken. Het is de omschrijving van de vrucht van de verkondiging van het evangelie. De verkondiging van het evangelie wil brengen tot het discipelschap. Daarmee wordt niets anders bedoeld dan het leven als kinderen van het koninkrijk der hemelen in de navolging van Jezus. Hetzelfde woord 'tot discipelen maken' wordt door Mattheüs ook gebruikt in Matth. 13, 52 en 27, 57. In de eerste tekst wordt gezegd, hoe het met een schriftgeleerde is die een discipel van het koninkrijk der hemelen geworden is en in de tweede tekst wordt van Jozef van Arimathea gezegd, dat hij een discipel van Jezus geworden was. Wat Jezus tijdens zijn omwandeling op aarde deed, hebben nu de zijnen te doen. Zoals Jezus de mensen opriep als discipelen Hem te volgen, zo hebben nu de zijnen de mensen tot diezelfde navolging van Jezus als discipelen op te roepen. Daarbij mag die oproep nu niet tot Israël beperkt blijven. Ze heeft nu uit te gaan tot alle volken.

Hoe het tot dit maken van alle volken tot discipelen van Jezus komt, geeft het woord 'heengaan' aan. Het heengaan ziet primair op het overschrijden van de grenzen van Israël. Omdat de oproep tot het heil niet langer tot Israël beperkt is, moet als consequentie daarvan de noodzaak van het heengaan gezien en beleefd worden.

De inhoud van het maken tot discipelen wordt aangegeven door de werkwoordsvormen die spreken over het dopen en over het leren onderhouden. Het dopen en het leren onderhouden bepalen de twee kanten van het discipelschap. Het dopen vormt de goddelijke kant en het leren onderhouden wijst op de menselijke kant. Overigens zijn die twee kanten nooit van elkaar los te maken en veronderstellen ze elkaar voortdurend. In de doop stelt God onder zijn zeggenschap op grond van het volbrachte werk van Jezus. Het leren onderhouden van al wat Jezus geboden

heeft is niets anders dan het zich door Jezus laten zeggen. In de doop komt van Gods kant tot ons wat we voor de beleving van het discipelschap nodig hebben. Wanneer we leren onderhouden al wat Jezus geboden heeft, komen we van onze kant tot de daadwerkelijke beleving van het discipelschap. Het dopen geeft de lijn aan die van God naar ons loopt, het leren onderhouden de lijn die van ons weer terugloopt naar God. In hun eenheid geven beide lijnen de realisering van het maken tot discipelen aan. Geen van beide lijnen kan gemist worden. Aan een doop waarop niet volgt het onderhouden van al wat Jezus geboden heeft kan niet op een automatische of magische wijze een betekenis in zichzelf toegekend worden. Anderzijds staat ook het echte onderhouden van al wat Jezus geboden heeft niet op zichzelf. Het is gebaseerd op Gods gave in de doop.

3.2. MARK. 16, 16

Niet alleen in Matth. 28, 19, maar ook in Mark. 16, 15 treffen we het zendingsbevel aan. De bewoordingen op beide plaatsen zijn niet identiek, maar wèl is er een duidelijke parallellie in woordgebruik. Op beide plaatsen ligt het uitgangspunt in het heengaan en wordt het alomvattende van het zendingswerk onderstreept. Evenals in Matth. 28, 19 wordt ook in Mark. 16,16 in verband met het zendingsbevel de doop genoemd. Het behoud wordt toegezegd aan wie geloofd heeft en gedoopt is. Het oordeel blijft rusten op wie niet geloofd heeft. Terloops bleek evenwel reeds, dat velen menen, dat een beroep op Mark. 16, 16 met de grootste reserves omringd moet worden, zo al niet onmogelijk is, omdat het gedeelte waarin dit vers staat (Mark. 16, 9-20) oorspronkelijk niet tot het evangelie naar Markus behoort zou hebben. Het eerste en stellig het belangrijkste argument voor deze gedachte ligt in het ontbreken van dit gedeelte in de oudste handschriften die van het Nieuwe Testament bewaard zijn. Zo ontbreekt dit gedeelte in de twee uiterst belangrijke handschriften die bekend staan onder de naam 'Sinaiticus' en 'Vaticanus'. Toen deze handschriften overgeschreven werden - de boekdrukkunst was nog niet uitgevonden! - was er dus een tekst van het evangelie naar Markus bekend die eindigde bij Mark. 16, 8. Dat de jongere handschriften wel het laatste gedeelte vanaf Mark. 16, 9 hebben en juist de oudere niet, geeft sterk het vermoeden, dat dit gedeelte oorspronkelijk niet tot het evangelie naar Markus behoorde, maar later is toegevoegd.

Een tweede argument is, dat veel oudkerkelijke schrijvers Mark. 16, 9-20 niet blijken te kennen. Het gaat om schrijvers die leefden en werkten in de periode tussen het eind van de tweede eeuw en het begin van de vijfde eeuw, als Clemens van Alexandrië, Tertullianus, Cyprianus en Hieronymus. Tegelijk wordt de kracht van dit argument weer wat afgezwakt, doordat andere oudkerkelijke schrijvers, als Irenaeus en Tatianus, dit gedeelte wel blijken te kennen.

Een derde argument is, dat het woordgebruik in dit gedeelte op een aantal punten afwijkt van het woordgebruik in het totaal van het evangelie naar Markus. Een schrijver kan zich natuurlijk wel van verschillende uitdrukkingen bedienen, maar het blijft een verrassende zaak, dat dit dan - op meer dan één punt - uitgerekend in het laatste gedeelte het geval is.

Tegen deze argumenten is in te brengen, dat in Mark. 16, 9-20 enkele thema's voorkomen die nauw aansluiten bij het

totaal van het evangelie naar Markus. Het belangrijkste thema is dat van de prediking van het evangelie. In Mark. 16, 15 wordt het zendingsbevel toegespitst op de opdracht om het evangelie te prediken. In deze opdracht wordt een lijn doorgetrokken die we vanaf het eerste vers kunnen volgen door alles wat Markus schreef heen. Het woord 'evangelie' komt al in het eerste vers voor. Daar wordt getekend waarin het begin van het evangelie bestond. In het slot wordt Jezus' bevel tot de voortgang van het evangelie weergegeven. Zo haakt het zendingsbevel in Mark. 16, 15 in bij wat al direct in Mark. 1, 1 genoemd is. Het begin van het evangelie waarvan Mark. 1, 1 spreekt moet uitlopen op de voortgang van het evangelie waartoe Mark. 16, 15 oproept. Het evangelie brak niet alleen door in de komst van Jezus. Het wil ook doorwerken in alle eeuwen door de prediking.

Deze en andere inhoudelijke overeenkomsten tussen het slotgedeelte en het totaal van het evangelie naar Markus verhinderen het om al te categorisch te zeggen, dat het slotgedeelte een latere toevoeging moet zijn. Aan de andere kant is het vooral op grond van het handschriftenmateriaal zeker niet voor onmogelijk te houden, dat Mark. 16, 9-20 oorspronkelijk een zelfstandig gedeelte vormde, zodat het evangelie naar Markus oorspronkelijk eindigde bij Mark. 16, 8. In dit geval hebben we in het gedeelte Mark. 16, 9-20 waarschijnlijk met een samenvatting van de geschiedenis van de opstanding van Jezus ten behoeve van het catechetisch onderwijs te doen. Later werd dit gedeelte dan toegevoegd na Mark. 16, 8. Wanneer de toevoeging later plaatsvond, gebeurde dit waarschijnlijk wel, omdat de afsluiting van het evangelie in Mark. 16, 8 met een vermelding van de vrees van de vrouwen die bij het graf geweest waren als een onbevredigende afsluiting beschouwd werd.

Zelfs wanneer men in Mark. 16, 9-20 een latere toevoeging ziet, kan er geen twijfel over zijn, dat deze toevoeging in een vroeg stadium heeft plaatsgevonden. Hoe men dan ook denkt over het karakter van Mark. 16, 9-20, niet te ontkennen is, dat in dit gedeelte een heel oude traditie met betrekking tot de doop bewaard is.

In Mark. 16, 16 worden het geloof en de doop in één adem en in déze volgorde genoemd. Behoud is er voor wie geloofd heeft en gedoopt is. Allen die menen, dat de doop pas bediend mag worden, wanneer iemand persoonlijk het geloof beleden heeft - de voorstanders van de volwassendoop - zien deze volgorde als een chronologische orde. Wat het eerst genoemd wordt moet ook in tijd het eerst plaatsvinden. Eerst moet er dus het geloof zijn, wil de doop bediend kunnen worden. De doop wordt zo het goddelijk antwoord op het menselijk woord van het geloof. Het is evenwel totaal onjuist om Mark. 16, 16 te isoleren uit de context. Wat gezegd wordt in vers 16 volgt op wat gezegd wordt in vers 15. In vers 15 vinden we Jezus' oproep om het evangelie te prediken. Wat in vers 16 gezegd wordt is te betrekken op wat in vers 15 gezegd wordt. Dat betekent, dat zowel het geloof als de doop te betrekken zijn op de prediking van het evangelie. Het gaat niet om de onderlinge afhankelijkheid van geloof en doop, maar om de gezamenlijke afhankelijkheid van geloof en doop van de prediking van het evangelie. Het geloof is de aanvaarding van de kant van de mens van de prediking van het evangelie. De doop is de bevestiging van de kant van God van die prediking. Wanneer het behoud wordt toegezegd aan wie geloofd heeft en gedoopt is, geldt dit, omdat geloof en doop op het evangelie betrokken zijn en in het evangelie de weg

tot het behoud geopend is. Voor zover in Mark. 16, 15-16 een volgorde een rol speelt, is het de volgorde waarbij de prediking van het evangelie vooropgaat en het geloof en de doop die prediking volgen. Waar de prediking van het evangelie komt, mag een mens op die prediking antwoorden in het geloof en wil God die prediking onderstrepen in de doop. Een chronologische orde tussen kunnen geloof en doop ligt buiten de gezichtskring. Het gaat om de eenheid van geloof en doop in hun betrokkenheid op de prediking van het evangelie.

De doop wordt dus ook in Mark. 16, 16 niet getekend als volgend op het geloof en als de (goddelijke) bevestiging van het geloof. Men zou dit alleen kunnen denken, wanneer men vers 16 losmaakt van vers 15. Waar men het verband van vers 16 met vers 15 laat gelden, is duidelijk, dat de doop hier bedoeld wordt niet als de bevestiging van iets van ons - ons geloof - maar alleen als de bevestiging van iets van God - de waarheid van het evangelie.

Nadat in Mark. 16, 16 positief het behoud toegezegd is aan wie geloofd heeft en gedoopt is, wordt negatief het oordeel aangezegd aan wie niet geloofd heeft. Bij de negatieve uitspraak wordt over de doop dus niet meer gesproken. Hierin is geen depreciatie van de doop te zien, als zou de doop minder belangrijk zijn dan het geloof. De vraag wat meer of minder belangrijk is kan in dit verband zelfs niet gesteld worden. Wèl bewijst het ontbreken van de vermelding van de doop in de negatieve uitspraak, dat de doop niet op één lijn met het geloof gesteld mag worden als middel om het heil te ontvangen. De doop voegt niet zoeer een nieuw element toe aan de prediking van het evangelie. Hij is de bevestiging van die prediking. Dat is bij het geloof anders. Bij het geloof als de aanvaarding van de prediking van het evangelie is wèl een nieuw element aanwezig. Daarom kan in de negatieve uitspraak de doop verzwegen worden, terwijl ook in de negatieve uitspraak het geloof beslist genoemd moet worden.

3.3. HAND. 2, 38

In Hand. 2 wordt ons beschreven, hoe de Heilige Geest werd uitgestort op het pinksterfeest. In zijn verklaring van het gebeuren van de uitstorting riep Petrus alle joden die hem hoorden tenslotte op tot bekering. Aan die oproep tot bekering werd direct de oproep tot de doop verbonden (Hand. 2, 38). Niet ten onrechte wordt de uitstorting van de Geest op het pinksterfeest wel de geboorte van de nieuwtestamentische kerk genoemd. Vanaf het begin van de kerk is dus de doop bediend. De doop hoort vanaf het begin tot het kerk-zijn, zoals het Nieuwe Testament ons dat tekent.

Deze - schijnbaar onontwijkbare - conclusie wordt toch door velen bestreden. Zij menen, dat wat in Hand. 2, 38 beschreven wordt niet de weergave kan zijn van de feitelijke toedracht op het eerste nieuwtestamentisch pinksterfeest. De doop zou toch pas later in de geschiedenis van de kerk ingevoerd zijn. Daarbij denkt men aan de periode, dat het aantal heidenchristenen steeds groter werd en de meeste gemeenten een heidenchristelijk karakter gingen dragen. Deze heidenchristenen kenden uit hun vroegere leven allerlei inwijdingsriten bij de heidense mysteriereligiës. Op een bepaald moment werd nu wat men in de vorm van die heidense inwijdingsriten kende gekerstend en in de vorm van de doop ingebracht in de kerk. Oorspronkelijk werd dan ook in de specifiek joods-christelijke gemeenten de doop niet bediend en in zijn toespraak na de uitstorting van de

Geest heeft Petrus het met geen woord over de doop gehad. Een latere redactor of bewerkster van het boek Handelingen heeft de vermelding van de doop toegevoegd in Hand. 2, 38 om zo de doopraktijk van zijn dagen terug te voeren op het begin van de kerk. Uiteraard gebeurde dit weer met de bedoeling om de doopraktijk een apostolische basis te geven, nodig voor een groter gezag van die doopraktijk.

Wat de directe context van Hand. 2 betreft, beroept men zich voor deze opvatting vooral op twee argumenten. Het eerste is, dat de honderd twintig waarvan in Hand. 1, 15 gezegd wordt, dat ze met Petrus en de andere discipelen bijeen waren, toen de uitstorting van de Geest plaatsvond, ook niet gedoopt zijn. De doop was dus niet iets dat als absoluut noodzakelijk gezien werd bij het ontstaan van de kerk. Als dat zo was, moesten immers allen gedoopt worden.

In de tweede plaats wijst men erop, dat volgens Hand. 1, 5 tegenover de doop van Johannes de Doper de doop met de Heilige Geest stond. Met de doop met de Heilige Geest wordt in Hand. 1, 5 de uitstorting van de Geest bedoeld en zeker niet de christelijke doop. Men stelt, dat er na de uitstorting van de Geest voor een rite van de doop geen plaats meer was. Anders had Jezus tegenover de doop van Johannes ook de christelijke doop moeten stellen. De eerste christenen waren mensen die vervuld waren met de Geest en die daarom niet in bepaalde riten geïnteresseerd waren.

Wat het eerste argument betreft, is toe te geven, dat Hand. 2 niet de indruk wekt, dat de in Hand. 1, 15 genoemde honderd twintig mensen gedoopt zijn. Dat niet vermeld wordt, dat zij gedoopt werden, hoeft op zichzelf nog niet te betekenen, dat hun doop niet plaatsvond. De wijze waarop de doop van de drieduizend in Hand. 2, 41 beschreven wordt, doet evenwel op z'n minst vermoeden, dat bij de honderd twintig de doop inderdaad achterwege bleef. Daarbij is wèl te bedenken, dat de honderd twintig een unieke positie innamen als ooggetuigen van de opstanding van Jezus. Door zijn verschijningen had Jezus hun zichtbaar geschonken wat ook in de doop geschonken wordt: de bevestiging van de waarheid van het evangelie. Om die reden kon bij hen de doop achterwege blijven. Dat kon slechts bij hen gebeuren, omdat er na hen geen ooggetuigen meer waren of zelfs maar konden zijn. Bij de hantering van het tweede argument wordt een onjuiste tegenstelling gemaakt. Dat de vervulling met de Geest iedere rite overbodig zou maken, is een conclusie die wordt ingegeven door een spiritualiserende opvatting omtrent het werk van de Geest en die niet aan het Nieuwe Testament als geheel te ontlenen is. Trouwens in Hand. 2, 42 wordt bij dat waarbij de gemeente van Jeruzalem volhardde ook het breken van het brood genoemd. Deze uitdrukking moet wel (mede) zien op de viering van het heilig avondmaal. Het blijkt dus uit Hand. 2, 42, dat de gemeente van Jeruzalem niet ondanks de vervulling met de Geest, maar juist door de vervulling met de Geest wel degelijk geïnteresseerd was in bepaalde riten.

Tegen de gedachte, dat de doop van later datum zou zijn en uit de heidenchristelijke gemeenten zou stammen pleit ook beslissend, dat Paulus in verschillende van zijn brieven over de doop spreekt als iets dat algemeen bekend en algemeen aanvaard was. Paulus heeft van de kant van de nomistische jodenchristenen veel tegenstand ondervonden. Het is ondenkbaar, dat van de kant van deze jodenchristenen geen verzet tegen Paulus gekomen zou zijn, wanneer de doop iets nieuws vanuit de heidenchristelijke gemeenten was. Van zo'n verzet merken we evenwel totaal niets. Dat kan maar één oorzaak hebben, namelijk dat de doop vanaf de eerste

dag van de geschiedenis van de kerk inderdaad bediend is.

Van de doop wordt in Hand. 2, 38 een aantal nadere bepalingen gegeven. De eerste bepaling ligt in de verbinding van de doop met de naam van Jezus Christus. Bij de vraag, hoe we ons die verbinding hebben te denken, doet zich een moeilijkheid in de vertaling voor. Het hier in het Grieks gebruikte voorzetsel kan namelijk op twee manieren worden vertaald. De eerste mogelijkheid is, dat de doop waartoe Petrus opriep een doop was 'in de naam van Jezus'. We hebben de uitdrukking 'in de naam van' dan op te vatten, zoals b.v. in Matth. 28, 19 bedoeld is. De doop in de naam van Jezus spreekt van het door de doop gesteld worden onder de zeggenschap van Jezus.

Toch is het waarschijnlijker, dat hier niet te vertalen is met 'in de naam van Jezus', maar met 'op de naam van Jezus'. De eigenlijke betekenis van het voorzetsel waar het om gaat is ook 'op'. Omdat in Hand. 10, 48 een voorzetsel gebruikt wordt, dat niet anders vertaald kan worden dan met 'in', is het het meest voor de hand liggend, dat hier het voorzetsel zijn eigenlijke betekenis 'op' heeft. De doop 'op de naam van Jezus' zal in dezelfde zin te verstaan zijn als waarin in Luk. 24, 47 gesproken wordt over de prediking van de bekering tot vergeving van de zonden *op* de naam van Jezus. Met deze uitdrukking wordt in Luk. 24,47 bedoeld, dat de prediking mag plaatsvinden op basis van de naam van Jezus. Daarbij ziet het woord 'naam' op de openbaring van iemands persoon. De naam van Jezus is de openbaring van zijn persoon. Dat de prediking na het volbrachte werk van Jezus mag plaatsvinden op basis van de naam van Jezus, houdt dus in, dat die prediking nu mag plaatsvinden op basis van de openbaring - in het volbrachte werk - van de persoon van Jezus. Hier ligt ook het verschil tussen de prediking van de discipelen en die van Johannes de Doper. Ook in de prediking van Johannes waren de bekering en de vergeving van de zonden de beslissende elementen (vgl. Mark. 1, 4 en Luk. 3, 3). Inhoudelijk was er geen verschil. Johannes' prediking kon evenwel nog geen prediking op basis van de naam van Jezus zijn, omdat de persoon van Jezus nog niet geopenbaard was. Dit kon eerst gelden voor de prediking die uitging, nadat Jezus zijn werk volbracht had.

Zo wil ook Hand. 2, 38 zeggen, dat de doop nu mag plaatsvinden op de naam van Jezus Christus, d.w.z. op basis van de openbaring van de persoon van Jezus Christus, omdat die openbaring tot stand kwam in het werk dat door Hem volbracht werd. Geen andere basis is er voor de doop dan die van de naam, de persoon van Jezus Christus. Met even veel recht kan gezegd worden, dat er geen andere basis voor de doop is dan die van het volbrachte werk waarin Jezus Zich doet kennen. In Hand. 2, 38 wordt de doop ter sprake gebracht in een context van bekering en berouw. Toch blijkt hier tegelijk, dat de doop niet gebaseerd is op die menselijke bekering of op dat menselijk berouw, maar alleen en uitsluitend op de naam van Jezus.

De tweede bepaling van de doop in Hand. 2, 38 is, dat de doop plaatsvindt tot vergeving van de zonden. Van een automatisch of magisch verlenen van de vergeving van de zonden door middel van de doop is hier geen sprake. In het voorzetsel 'tot' - in de woorden 'tot vergeving van de zonden' - is iets van een richting aangegeven. De doop stelt in relatie met de vergeving van de zonden, doordat in de doop de vergeving van de zonden afgebeeld en toegezegd wordt. In de context van Hand. 2, 38 wordt ook de bekering genoemd. Het delen in de vergeving van de zonden is nooit mogelijk buiten de bekering om. Daardoor is bij voorbaat alle

automatisme en alle magie bij de doop uitgesloten. Ook op dit punt is een vergelijking met de doop van Johannes de Doper weer van groot belang. Johannes predikte eveneens de doop van de bekering tot vergeving van de zonden (Mark. 1, 4 en Luk. 3, 3). Voor Johannes hoorde de vergeving van de zonden evenwel tot het heil van de - ook voor hem nog - komende heilstijd. We zagen reeds - in het gedeelte over de doop van Johannes (paragraaf 2.4.) - dat de vergeving van de zonden hierbij niet op een incidentele vergeving te betrekken is, maar ziet op de vergeving, verbonden aan de komende heilstijd. De vergeving van de zonden kan zo haast synoniem worden met die heilstijd zelf. Na de uitstorting van de Geest mochten de discipelen prediken, dat de heilstijd nu gekomen was en de vergeving van de zonden, als kenmerkend voor die heilstijd, door het geloof in Jezus als werkelijkheid gekend mocht worden.

Petrus kon in zijn toespraak na de uitstorting van de Geest terugrijpen op de profetie van Joel waarin het behoud in het vooruitzicht gesteld werd (Joel 2, 32) en zeggen, dat nu die profetie vervuld was: de tijd van het behoud was nu aangebroken (Hand. 2, 21). Waar ook Jeremia naar had uitgezien - het nieuwe verbond waarin de vergeving van de zonden geschonken zou worden (Jer. 31, 34) - was nu eveneens aangebroken.

De doop spreekt van de werkelijkheid van deze heilstijd en stelt in relatie met deze heilstijd. Nader bepaald, kan gezegd worden, dat de vergeving van de zonden spreekt van de negatieve zijde van de heilstijd. De doop doet uitkomen, dat God het oude leven - d.w.z. alles wat niet verenigbaar is met de gekomen heilstijd - heeft weggedaan. De derde bepaling van de doop in Hand. 2, 38 ligt in de belofte, dat wie de doop ontvangt tevens de gave van de Heilige Geest zal ontvangen. De doop en de gave van de Geest horen bij elkaar, ook al is hier - evenmin als bij de vergeving van de zonden - nooit een automatische of magische binding aan de orde. Zoals de doop in relatie stelt met de vergeving van de zonden, zo stelt hij ook in relatie met de gave van de Geest. Evenmin als de vergeving van de zonden is het ontvangen van de Geest los te maken van de in het direct voorafgaande genoemde bekering. Opnieuw dringt zich de vergelijking met de doop van Johannes de Doper op. Tegenover zijn eigen doop stelde Johannes de doop met de Heilige Geest van Hem die na hem komen zou (Matth. 3,11; Mark. 1, 8; Luk. 3, 16). De doop met de Heilige Geest lag dus voor Johannes nog duidelijk in de toekomst. Wat voor Johannes nog toekomst was, werd werkelijkheid op het eerste nieuwtestamentisch pinksterfeest bij de uitstorting van de Geest. Het ontvangen van de gave van de Geest is niets anders dan het delen in de nu door de uitstorting van de Geest aangebroken heilstijd. Zoals de gave van de vergeving van de zonden in het verband van Hand. 2, 38 spreekt over de werkelijkheid van de heilstijd, zo is dat ook het geval met de gave van de Geest. Het ontvangen van de Geest staat hier dus niet in een persoonlijk kader, maar in het grote kader van de op grond van Jezus' volbrachte werk aangebroken heilstijd. Zoals de vergeving van de zonden, als de centrale negatieve gave van de heilstijd, haast synoniem kan worden met die heilstijd zelf, zo kan ook de Heilige Geest, als de centrale positieve gave van de heilstijd, haast staan voor die heilstijd zelf.

In deze zin wordt ook in de oudtestamentische profetie over de Geest gesproken. De Geest wordt in die profetie beloofd als de eigenlijke inhoud van het heil van de komende heilstijd. In het bijzonder is dat het geval in de profetie van

Joel, dat God zijn Geest zal uitstorten op alle vlees (Joel 2,28). Juist deze profetie zag Petrus vervuld bij de uitstorting van de Geest op het eerste nieuwtestamentisch pinksterfeest (Hand. 2, 17). Dat de Geest was uitgestort, betekende voor Petrus, dat de heilstijd die zo lang verwacht was nu was aangebroken. Daarom was er voor Petrus ook een direct verband tussen de uitstorting van de Geest en het aanbreken van de laatste dagen. De laatste dagen zijn de dagen van de heilstijd. Er was voor Petrus geen twijfel mogelijk: waar de Geest was, was ook de heilstijd werkelijkheid geworden. Ook in wat de doop van de gave van de Geest zegt, spreekt hij dus van die werkelijkheid en stelt hij in relatie met die werkelijkheid. Nader bepaald, kan gezegd worden, dat de gave van de Geest spreekt van de positieve zijde van de heilstijd. Als betrokken op de gave van de Geest, doet de doop ook uitkomen wat God als het nieuwe leven - d.w.z. alles wat samenvalt met de gekomen heilstijd - geschonken heeft. De vierde kenmerkende trek van de wijze waarop in Hand. 2, 38 de doop aan de orde komt is de relatie tussen de doop en de gemeente. De doop markeert de scheidslijn met de wereld en in de doop ligt een appèl om die scheidslijn te eerbiedigen. De doop spreekt van de werkelijkheid van de gekomen heilstijd en vraagt daarom een nieuwe levensstijl die overeenkomt met die werkelijkheid. Vandaar dat in Hand. 2, 40 in directe aansluiting aan de oproep tot de doop de vermaning weerklinkt tot het behoud uit het verkeerde geslacht. Het verkeerde geslacht is dat waarvan de doop wil wegroepen.

Positief volgt daarop ook de verbinding van de doop en het toegevoegd worden aan de gemeente in Hand. 2,41. Zoals de doop - negatief - wegroept uit de wereld van het verkeerde geslacht, zo betreft hij - positief -bij de gemeente. In de gemeente mag de werkelijkheid van de gekomen heilstijd gekend worden. Daarom verwijst de doop ook altijd naar de gemeente, wanneer hij verwijst naar de werkelijkheid van de gekomen heilstijd.

Samenvattend is dus te zeggen, dat in Hand. 2, 38 en de directe context van dit vers ons duidelijk gemaakt wordt,

- dat de doop allereerst plaatsvindt op grond van de naam van Jezus als aanduiding van de openbaring van de persoon van Jezus in het door Hem volbrachte werk en zo tevens als aanduiding van de gekomen heilstijd;

- dat de doop in de tweede plaats in relatie stelt met de vergeving van de zonden als de negatieve aanduiding van het oude leven dat weggedaan is om in de gekomen heilstijd te kunnen delen;

- dat de doop in de derde plaats in relatie stelt met de gave van de Geest als de positieve aanduiding van het nieuwe leven dat het leven in de gekomen heilstijd uitmaakt;

- dat de doop in de vierde plaats beleefd wil worden in een weggeroepen worden uit de wereld en in het innemen van een plaats in de gemeente waar de gekomen heilstijd gekend mag worden.

3.4. HAND. 8, 12-13.16

Bij het ontstaan van de kerk nam de doop direct een grote plaats in. Ook toen de geschiedenis van de kerk zich ging ontwikkelen, bleef de doop diezelfde plaats innemen. Bij een vroeg stadium van die ontwikkeling bepaalt ons Hand. 8. Door de prediking van het evangelie was in Jeruzalem een gemeente ontstaan. Daarna werd in steeds grotere kringen ook buiten Jeruzalem het evangelie gebracht. In Hand. 8 lezen we, hoe het evangelie in Samaria mocht komen en hoe

zelfs een Ethiopiër met het evangelie in aanraking kwam.

Wat de prediking van het evangelie in Samaria betreft, stelt de weergave in het eerste gedeelte van Hand. 8 voor een groot probleem. In Hand. 8,12 wordt gezegd, dat de mensen in Samaria Filippus die hun het evangelie van het koninkrijk van God bracht geloofden en de doop ontvingen. In het volgende vers wordt hetzelfde gezegd met betrekking tot Simon die voordat Filippus kwam diepe indruk maakte op de mensen in Samaria. Aan de andere kant had - zoals blijkt uit Hand. 8, 16 -nog niemand van de Samaritanen de Heilige Geest ontvangen. Eerst nadat Petrus en Johannes uit Jeruzalem gekomen waren, voor hen gebeden hadden en hun de handen opgelegd hadden, ontvingen zij de Heilige Geest (Hand. 8, 17). Daarbij komt de vraag op, hoe het mogelijk is, dat iemand gelooft, maar de Heilige Geest nog niet heeft ontvangen. Is het geloof al niet een werk van de Geest, zodat waar geloof is noodzakelijk ook de Geest moet zijn? Is dit bovendien niet in strijd met wat Paulus b.v. in Rom. 8, 9 zegt, dat wie de Geest niet heeft Christus niet toebehoort? Wat is het toebehoren aan Christus anders dan een bepaalde omschrijving van het geloof en worden hier niet het geloof en de Geest op een absolute wijze aan elkaar verbonden? Moeten we een tegenstelling aannemen tussen Lukas en Paulus op dit punt? Men heeft wel geprobeerd aan deze vragen te ontkomen door te stellen, dat de uitdrukking 'de Heilige Geest' in dit gedeelte van Hand. 8 op te vatten is in de zin van de gaven van de Heilige Geest, de charismata. In het bijzonder denkt men daarbij aan gaven als het spreken in tongen, het profeteren en het genezen van zieken. De mensen in Samaria hadden dan wel de Geest Zelf ontvangen op de prediking van Filippus, maar aanvankelijk nog niet de gaven van de Geest. Op deze wijze is men inderdaad af van de vragen die hier zouden kunnen opkomen. Tegen deze opvatting pleit evenwel, dat in Hand. 8 slechts sprake is van de Heilige Geest Zelf. Het is ongeoorloofd om de gaven van de Heilige Geest zonder meer in de plaats te stellen van de Heilige Geest Zelf. Ook spreekt men wel over een tweërlei ontvangen van de Geest. De Geest zou ontvangen moeten worden om te kunnen geloven. Dit wordt verondersteld in de bewoordingen van Hand. 8, 12. Opnieuw zou evenwel de Geest ontvangen moeten worden om waarachtig uit het geloof te kunnen leven. Dit laatste ontvangen van de Geest wordt geïdentificeerd met wat meestal 'de doop met de Geest' genoemd wordt. Dit tweede ontvangen van de Geest had in Samaria nog niet plaatsgevonden, zoals Hand. 8, 15 doet zien. Ook bij deze opvatting vervallen de eerder gestelde vragen. Nieuwe vragen komen dan evenwel op. Waarom had Filippus niet ontdekt, dat er bij de mensen in Samaria nog iets ontbrak aan het ontvangen van de Geest? Of, wanneer hij het gemis wel ontdekt had, waarom kon hij niet bidden om het (tweede) ontvangen van de Geest en kon hij de mensen in Samaria niet de handen opleggen? Een andere opvatting sluit hierbij aan en stelt, dat de handoplegging in de oudste kerk een specifiek apostolische aangelegenheid was. Daarom kon Filippus niemand in Samaria de handen opleggen en moesten Petrus en Johannes uit Jeruzalem komen om dat te doen. Tegen deze opvatting pleit beslissend, dat het boek Handelingen zelf ons doet zien, dat de handoplegging beslist niet beperkt was tot de apostelen. In Hand. 9, 17 wordt weergegeven, hoe Ananias in Damascus Paulus de handen oplegde. Ananias is op geen enkele wijze te rekenen tot de kring van de apostelen. Waarom zou Filippus niet hebben mogen doen wat iemand als Ananias wèl deed?

Heel vaak wordt gesteld, dat het uitstel in het verlenen van de Geest een zaak van goddelijk onderwijs was bij de overgang van het evangelie van het joodse gebied naar dat van Samaria. Toen het evangelie voor het eerst in Samaria kwam, moest vanaf het begin duidelijk zijn, dat in Samaria het evangelie niet op een nieuw spoor kwam, zodat in Samaria een nieuwe kerk ontstond. Ook al kwam het evangelie in een nieuw gebied, er bleef maar één kerk. Daarom moesten na de komst van Filippus ook Petrus en Johannes uit Jeruzalem komen, als de officiële vertegenwoordigers van de moederkerk. Pas daarna schonk God aan de mensen in Samaria zijn Geest, zodat ook van de kant van God Zelf de eenheid van de kerk in Samaria en de moederkerk onderstreept werd. Het uitstel in het verlenen van de Geest was een incidenteel iets. Daaraan mogen geen algemene conclusies ontleend worden op grond waarvan men tot een tegenstelling tussen Lukas en Paulus op het punt van het verlenen van de Geest zou kunnen besluiten. Ook tegen deze opvatting bestaat een beslissend bezwaar. Wanneer van een uitstel in het verlenen van de Geest sprake was, omdat het evangelie overging naar het nieuwe gebied van Samaria, was te verwachten, dat iets dergelijks plaatsvond bij de overgang van het evangelie naar de heidenwereld. De overgang naar de heidenwereld was immers van veel ingrijpender aard dan die naar het gebied van Samaria. In het tweede gedeelte van Hand. 8 (Hand. 8, 26-40) komt in de persoon van de Ethiopiër aan wie Filippus het evangelie bracht de heidenwereld binnen de gezichtskring van het evangelie. Van een uitstel in het verlenen van de Geest vinden we hierbij evenwel niets. Wanneer daartegen ingebracht wordt, dat het bij de Ethiopiër slechts om een enkele persoon ging, is in dit verband ook te wijzen op Hand. 11, 20-24. Op de doorbraak van het evangelie in de kring van de Grieken werd wel Barnabas vanuit Jeruzalem afgevaardigd - evenals in Hand. 8 Petrus en Johannes - maar dat de Geest pas verleend werd na de komst van Barnabas is aan niets te ontleen. We zullen de oplossing dan ook in een andere richting hebben te zoeken. Aan te nemen is, dat er aanvankelijk van een waarachtig geloof bij de Samaritanen nog geen sprake was. Daarom ontvingen zij ook nog niet direct de Geest. Pas toen zij waarachtig tot het geloof kwamen, werd de Geest hun geschonken. Er is zo in geen enkel opzicht een tegenstelling tussen Lukas en Paulus. Lukas zegt net als Paulus, dat de Geest is, waar het (waarachtig) geloof is.

Tal van trekken in de beschrijving wijzen erop, dat de Samaritanen aanvankelijk het waarachtig geloof nog misten. Allereerst blijkt uit Hand. 8, 6, dat de reacties van de Samaritanen op de prediking van Filippus eenzijdig toegespitst waren op de tekenen die Filippus deed. Ze hielden zich aan wat door Filippus gezegd werd, omdat ze de tekenen die hij deed hoorden en zagen. Waarin dat horen en zien bestond wordt in vers 7 duidelijk gemaakt. Het geloof van de Samaritanen was daarom - wat vaak genoemd wordt - een wondergeloof en geen waarachtig geloof. In de tweede plaats moet het opvallen, dat de uitdrukking 'zich houden aan' die gebruikt wordt met betrekking tot de Samaritanen in hun reactie tegenover de prediking van Filippus (Hand. 8, 6) eveneens gebruikt wordt in hun reactie tegenover de praktijken van Simon (Hand. 8, 10). Hetzelfde woordgebruik wil een zelfde houding aangeven. Hun aandacht die op Simon gericht was werd nu op Filippus gericht. Opmerkelijk zijn ook uitdrukkingen als 'de scharen' en 'eendrachtig' in Hand. 8, 6. Ze geven iets aan van het massale in de houding van de Samaritanen tegenover

Filippus. Dit element van het massale keert ook weer terug in Hand. 8, 10, wanneer het gaat over de houding van de Samaritanen tegenover Simon. Voordat Filippus de prediking van het evangelie bracht, hielden ze zich 'allen' en 'van klein tot groot' aan Simon. Ook in dit opzicht was er een parallel tussen de houding tegenover Filippus en die tegenover Simon. Het ging in de houding tegenover Filippus om een massale emotie in plaats van om een waarachtig geloof. Hoe over het geloof van de Samaritanen gesproken wordt, mag ons ook niet ontgaan. In Hand. 8,12 staat, dat ze Filippus geloofden (of aan Filippus geloof schonken). Hun geloof was dus helemaal op de persoon van Filippus gericht, zoals het eerder op de persoon van Simon gericht was. Simon werd door hen eenvoudig ingeruild voor Filippus. Het was een vertrouwen in de prediker en niet in de prediking die hij bracht. Dat valt te meer op, omdat b.v. in Hand. 11, 21 in een heel andere zin over het geloof gesproken wordt. Daar komt het geloof in zijn gerichtheid op God aan de orde.

Bovendien blijkt ook uit Hand. 8, 13, dat Lukas het woord 'geloven' in een meer algemene zin kan gebruiken. Lukas zegt immers in dit vers, dat ook Simon tot geloof kwam, terwijl er geen twijfel over kan bestaan, dat dit geloof van Simon geen waarachtig geloof was. Hetvervolg van de geschiedenis is er om dat te bewijzen (vgl. Hand. 8, 21-23). Natuurlijk is aan het feit, dat er bij Simon geen waarachtig geloof was, niet te ontnemen, dat het geloof van de andere Samaritanen ook niet deugde. Wèl staat hierdoor vast, dat Lukas het woord 'geloven' kan gebruiken, als een geloof dat niet een waarachtig geloof genoemd kan worden aan de orde is.

In de lijn van dit alles wordt in Hand. 8, 14 gezegd, dat de apostelen in Jeruzalem 'hoorden', dat Samaria het woord van God had aangenomen. Er staat niet, dat dat ook daadwerkelijk het geval was, maar slechts, dat dat gehoord werd. Bij het bezoek van Petrus en Johannes bleek het niet meer dan een gerucht te zijn. Zo moeten de apostelen het nog niet ontvangen hebben van de Geest door de Samaritanen wel opgevat hebben. Omdat de Geest nog niet ontvangen was, ontbrak ook nog het waarachtig geloof. Alleen zo is er overeenstemming met Hand. 10, 47 waar voor Petrus het ontvangen van de Geest het bewijs van het bezitten van het waarachtig geloof was.

Zo krijgt ook de vermelding in Hand. 8, 16 zin, dat de Samaritanen aanvankelijk alleen nog maar gedoopt waren in Jezus' naam. Het in dit verband gebruikte woord 'alleen' is niet te verbinden met de uitdrukking 'in Jezus' naam', alsof er ook nog een andere doop zou kunnen zijn dan die in de naam van Jezus. Het woord 'alleen' is te betrekken op het gedoopt zijn. De Samaritanen hadden alleen maar de doop en niets anders ontvangen. Ze hadden de werkelijkheid waarop de doop ziet -de gave van de Geest, zoals ons reeds bleek bij de bespreking van Hand. 2, 38 - nog niet ontvangen.

We kunnen tot geen andere conclusie komen dan dat door Filippus de doop aan de Samaritanen bediend werd, toen zij nog niet tot waarachtig geloof gekomen waren. Dit heeft belangrijke consequenties. Daarin komt zo duidelijk mogelijk uit, dat die doop geen bevestiging was van het geloof van de Samaritanen, maar van de prediking van het evangelie. Wanneer de doop een bevestiging van het geloof geweest was, had na de komst van Petrus en Johannes de doop opnieuw moeten plaatsvinden. Dat gebeurde evenwel niet. Het hoefde niet te gebeuren en het kon ook niet

gebeuren, omdat de doop een bevestiging was van de prediking van het evangelie dat door Filippus zuiver gebracht was.

Tegelijk komt in het eerste gedeelte van Hand. 8 zo duidelijk mogelijk uit, dat de doop het heil niet automatisch of magisch bewerkt. Het is mogelijk alléén gedoopt te zijn (Hand. 8, 16). De doop is dan wel bediend, maar de werkelijkheid waarvan de doop spreekt ontbreekt nog. De doop wil beleefd worden in het kader van geloof en bekering. Waar geloof en bekering gemist worden, kan een beroep op het gedoopt zijn niets uitrichten. Pas in het leven in geloof en bekering komt de doop tot zijn recht. Dan wordt de Geest ontvangen en deelt iemand in het heil van de heilstijd die nu op grond van het volbrachte werk van Jezus gekomen is.

Dat zo juist in het eerste gedeelte van Hand. 8 het niet-automatisch en niet-magisch karakter van de doop onderstreept wordt, hoeft niet te verwonderen. Dit gedeelte brengt ons immers in aanraking met een gebied - het gebied van Samaria - waar een puur magisch denken heerste. Simon was iemand die in de stad van Samaria magie bedreef (Hand. 8, 9). Hij wilde dan ook blijkens Hand. 8, 19 de macht hebben om de Geest te kunnen verlenen. Hij wilde magisch over de Geest kunnen beschikken. Zo wordt de Geest evenwel nooit ontvangen. De Geest is slechts als 'gave van God' (Hand. 8, 20) te ontvangen. Niemand krijgt de Geest ooit in handen. Daarom is het ontvangen van de Geest ook altijd een zaak van gebed. God wil om de Geest gebeden zijn. Niet door magische praktijken, maar op het gebed van Petrus en Johannes werd de Geest door de Samaritanen ontvangen.

Tussen haakjes mag erop gewezen worden, dat het verrassend is, dat juist Johannes (met Petrus) voor de Samaritanen bad, dat zij de Geest mochten ontvangen. Het was eerder Johannes geweest die (met Jakobus) om het vuur van het gericht over de Samaritanen gebeden had (Luk. 9, 54). Lukas die - als enige van de evangelisten - Johannes' gebed om het gericht over de Samaritanen vermeldt weet ook Johannes' gebed om de Geest voor de Samaritanen te vermelden. Het heil van de gekomen heilstijd houdt in, dat het vuur van het gericht mag wijken voor de Geest.

3.5. HAND. 10,47-48

Het is onmiskenbaar, dat Hand. 10 in het boek Handelingen een centrale plaats inneemt. Dit komt alleen al uit in het feit, dat het gebeuren dat in Hand. 10 beschreven wordt nogmaals herhaald wordt in Hand. 11. Deze herhaling is een stijlmiddel waardoor in het boek Handelingen het belang van een gebeuren wordt aangegeven. Hetzelfde is het geval met de bekering van Paulus op de weg naar Damascus. Dit gebeuren wordt zelfs driemaal weergegeven in het boek Handelingen (Hand. 9, 1-18; 22, 3-21; 26, 9-18). Het moet vanwege het belang van de zaak ons telkens weer ingescherpt worden.

Niet onduidelijk is waarin het belang van Hand. 10 ligt. Dat ligt in de door God Zelf geschonken overtuiging, dat ook de heidenen ten volle mogen delen in het nieuwtestamentisch heil. Hiermee is een beslissend punt in de voortgang van de prediking van het evangelie gemarkeerd. De overtuiging met betrekking tot de heidenen werd allereerst aan Petrus - en in Petrus aan de hele apostolische kerk van die dagen - geschonken in het visioen van de reine en onreine dieren (Hand. 10, 10-16). Beslissend en voor geen tegenspraak

vatbaar werd ze daarna geschonken, toen ook de heidenen - Cornelius en de zijnen - de Heilige Geest ontvingen (Hand. 10, 44-45).

Binnen deze context is karakteristiek het in Hand. 10, 47 gebruikte werkwoord 'weren'. Petrus vroeg, nadat de Geest door Cornelius en de zijnen ontvangen was, wie het water van de doop voor hen zou kunnen weren. Dit woord is een woord met een specifiek missionaire dimensie in de geschriften van Lukas. Lukas spreekt in tweërlei zin van weren. In de eerste plaats wordt het woord gebruikt in de zin van het tegenstaan van de voortgang van het evangelie en de uitbreiding van de kerk. Zo wordt in Luk. 9, 49 gesproken over het niet weren van hen die in Jezus' naam werkten, ook al behoorden zij niet tot de directe kring van de discipelen. In Luk. 11, 52 klinkt het 'wee' over de schriftgeleerden die de mensen weerden van het koninkrijk der hemelen. In Hand. 10, 47 en 11, 17 gaat het over het niet weren van mensen die blijkens de gave van de Geest door God aanvaard waren. In de tweede plaats wordt het woord door Lukas gebruikt om de zorg aan te geven waardoor de verkondigers van het evangelie ongestoord met hun werk kunnen doorgaan. Zo gaat het in Hand. 24, 23 over het niet weren van de vrienden van Paulus die hem in zijn gevangenschap van dienst konden zijn en in Hand. 27, 43 over het weren van de soldaten die de gevangenen na de storm wilden doden waardoor ook Paulus' leven gevaar liep. Evenals in Hand. 2, 38 is ook in Hand. 10, 47-48 omstreden, of de bediening van de doop oorspronkelijk wel hoort tot de beschrijving van wat met Cornelius en de zijnen gebeurde. Men stelt wel, dat de vermelding van de doop in Hand. 10, 47-48 een latere redactionele toevoeging is. Oorspronkelijk zou ook in Hand. 10 niets over de doop gestaan hebben, eenvoudig omdat de doop nog niet bekend was. Later zou een redactor ook hier, evenals in Hand. 2, 38 de notie van de doop hebben ingebracht. Men komt vooral tot deze gedachte door een vergelijking van Hand. 10, 44-48 met Hand. 11, 15-18. In Hand. 11 komt de doop niet aan de orde. Daar wordt een tegenstelling gemaakt tussen de doop van Johannes de Doper en de doop met de Heilige Geest. In Hand. 11 ziet men dan de oorspronkelijke orde weergegeven, terwijl Hand. 10 een later, vertekend beeld te zien geeft.

Hiertegen is allereerst in te brengen, dat te verwachten was, dat een redactionele toevoeging van de doop in Hand. 10 tot consequentie zou hebben, dat ook Hand. 11 'gecorrigeerd' zou worden door een overeenkomstige toevoeging. Het toevoegen op de ene plaats en het achterwege laten van de toevoeging op de andere plaats zouden een opvallende inconsequentie opleveren. Deze inconsequentie is bij deze opvatting inderdaad aanwezig en pleit beslissend tegen deze opvatting. In de tweede plaats wordt toch ook in Hand. 11 de doop verondersteld. Dit geldt niet alleen, omdat in Hand. 11 de inhoud van Hand. 10 bekend verondersteld wordt en heel Hand. 11 in het licht van Hand. 10 gelezen wil worden, maar vooral ook, omdat het weren van God waarover in Hand. 11,17 gesproken wordt op niets anders te betrekken is dan op de bediening van de doop.

Er is een duidelijke parallellie tussen Hand. 2 en Hand. 10. Die parallellie is ook wel verklaarbaar. Zoals in Hand. 2 wordt weergegeven, hoe joden mochten delen in de gave van de Geest, zo doet Hand. 10 ons zien, dat op dezelfde wijze heidenen de Geest ontvingen. Petrus zelf maakte in het huis van Cornelius tegenover de joden die hem vergezelden attent op de overeenkomst. Het beslissend

argument voor Petrus om aan Cornelius en de zijnen de doop te bedienen was - zoals blijkt uit Hand. 10, 47 - dat heidenen de Geest ontvingen, zoals zij zelf als joden Hem eerder hadden mogen ontvangen. In deze woorden van Petrus ligt een verwijzing naar het in Hand. 2 beschreven gebeuren van de uitstorting van de Geest. Nog sterker wordt de overeenkomst tot uitdrukking gebracht in Hand. 11, 17: wat Cornelius en de zijnen ontvingen was precies hetzelfde als wat bij de uitstorting van de Geest op het eerste nieuwtestamentisch pinksterfeest door joden ontvangen werd. De parallellie komt ook uit in het woordgebruik. Het meest opvallend is dit in de weergave van de uitwerking van het ontvangen van de Geest. Zoals het ontvangen van de Geest op het eerste nieuwtestamentisch pinksterfeest bracht tot het verkondigen van de grote daden van God (Hand. 2,11), zo bracht het ontvangen van de Geest in het huis van Cornelius tot het grootmaken van God (Hand. 10, 46). Evenals bij het gebeuren van Hand. 2 was het ook bij het gebeuren van Hand. 10 God Zelf die vrijmachtig zijn Geest schonk. God Zelf deed uitkomen, dat niet alleen voor joden, maar ook voor heidenen de heilstijd is aangebroken.

Toch mag het ons niet ontgaan, dat er bij het gebeuren van Hand. 10 binnen de parallellie met het gebeuren van Hand. 2 toch ook een nieuw element aanwijsbaar is. De Geest kwam op het eerste nieuwtestamentisch pinksterfeest 'zo maar'. Er ging niets aan het komen van de Geest vooraf. In het huis van Cornelius werd de Geest geschonken op en bij de prediking van het evangelie door Petrus. De parallellie betreft de vorm van het gebeuren. Daarbij houdt de uitstorting van de Geest een eigen en unieke betekenis. Nu de Geest uitgestort is, bindt Hij Zich in zijn voortgaande werk aan de prediking van het evangelie.

Gezien de parallellie tussen Hand. 2 en Hand. 10 hoeft het niet te verwonderen, dat de wijze waarop in Hand. 10 de doop aan de orde komt geen andere is dan die van Hand. 2. Nu ook voor heidenen de heilstijd is aangebroken, mochten ook heidenen gedoopt worden. Evenals voor de in Hand. 2 genoemde joden vond voor de in Hand. 10 genoemde heidenen de doop plaats op grond van de nu gekomen heilstijd.

Dat in Hand. 11 de bediening van de doop niet meer expliciet vermeld wordt, betekent niet, dat Hand. 10 en Hand. 11 tegen elkaar uitgespeeld kunnen worden. Het ontbreken van de expliciete vermelding van de doop in Hand. 11 doet wel uitkomen, dat de doop geen doel in zichzelf is. Het heil van de gekomen heilstijd ligt niet in de doop als zodanig, maar in de gave van de Heilige Geest. Met deze gave stelt de doop in relatie en in deze gave ligt het heil van de gekomen heilstijd.

Van een automatische of magische binding van de Geest aan de doop is in Hand. 10, 47-48 al helemaal geen sprake. De Geest werd immers al geschonken, voordat de doop had plaatsgevonden. In dit opzicht is er een duidelijk verschil tussen het gebeuren, beschreven in Hand. 10 en dat, beschreven in het eerste gedeelte van Hand. 8. De verschillende wijze waarop in het boek Handelingen de verhouding tussen de doop en het ontvangen van de Geest getekend wordt verbiedt het die verhouding in een systeem vast te leggen. De doop is gebaseerd op de komst van de heilstijd in de uitstorting van de Geest. Onze systematiek op dit punt doet altijd tekort aan de vrijmacht van God.

De doop in het huis van Cornelius vond plaats in de naam van Jezus. De uitdrukking 'in de naam van' is hier weer op te vatten in de betekenis die we reeds eerder vonden. Door de

doop in de naam van Jezus kwamen Cornelius en de zijnen te staan onder de zeggenschap van Jezus. Voor het ontvangen van de Geest en dus ook voor het ontvangen van de doop gelden nu geen oudtestamentische voorrechten meer. In het begin van Hand. 10 wordt Cornelius gekarakteriseerd als iemand die God vereerde (Hand. 10, 2). Dit is de karakterisering van de mensen die als heidenen belangstelling hadden voor het jodendom en meeleeften met het jodendom. Ze waren evenwel nog niet besneden en dus ook niet ten volle tot het jodendom overgegaan. De besnijdenis was nog een barrière tussen hen en het jodendom. Hand. 10 laat zien, dat Cornelius geen jood meer hoefde te worden om in het heil te kunnen delen. Hij hoefde zich niet meer te laten besnijden. Hij mocht - in tegenstelling tot wat bij de proselietendoop plaatsvond - ook zonder besnijdenis gedoopt worden. De doop nam nu verder de besnijdenis in zich op. Deze lijn van het gebeuren van Hand. 10 werd doorgetrokken in het overleg van Hand. 15. Bij dat overleg werd het tot een uitgemaakte zaak, dat de heidenen - zonder eerst jood te worden - mochten delen in het heil van de gekomen heilstijd.

3.6. HAND. 19,5

Zoals de doop de vervulling is van de besnijdenis, zo is hij dat ook van de doop van Johannes de Doper. Dit doet vooral het eerste gedeelte van Hand. 19 zien. Uit dit gedeelte wordt duidelijk, dat na de uitstorting van de Geest niemand meer mag blijven staan bij de doop van Johannes. De heilshistorische voortgang betekent ook een voortgang van de doop van Johannes naar de christelijke doop. Wie bij de doop van Johannes zou willen blijven staan, zou heilshistorisch de klok willen terugdraaien.

De grote vraag in het gedeelte Hand. 19, 1-7 is, of we in de (ongeveer) twaalf mannen (Hand. 19, 7) die Paulus in Efeze ontmoette en die de Heilige Geest nog niet ontvangen hadden, toch al met waarachtige gelovigen te doen hebben. Dit probleem is verwant aan dat waarvoor we geplaatst worden bij het lezen van Hand. 8, 4-24. Wanneer de vraag naar het al of niet geloven van de twaalf mannen in Efeze positief te beantwoorden zou zijn, zou toch nog tot het - bij de bespreking van Hand. 8 afgewezen - ingrijpende verschil tussen Lukas en Paulus op het punt van de verhouding van het geloof en de gave van de Geest geconcludeerd moeten worden.

Zij die menen, dat er bij de twaalf mannen in Efeze waarachtig geloof was, ook voordat de Geest ontvangen was, beroepen zich vooral op twee karakterisering van Paulus. In Hand. 19, 1 worden deze mannen door Paulus 'discipelen' genoemd. Men wijst er daarbij op, dat in het boek Handelingen het woord 'discipelen' altijd gebruikt wordt ter aanduiding van de gelovigen. In de tweede plaats wordt in Hand. 19, 2 gesproken over het tot geloof komen van deze mannen. Men stelt, dat daarmee niets anders bedoeld kan zijn dan het komen tot het waarachtig geloof.

Los van de vraag, hoe deze argumenten te waarderen zijn, is het bijzonder moeilijk om in de twaalf mannen in Efeze direct al bij het begin van de geschiedenis waarachtige gelovigen te zien. Er wordt immers van hen gezegd, dat ze zelfs niet gehoord hadden, dat er een Heilige Geest was (Hand. 19, 2). Deze woorden kunnen voor volgelingen van Johannes de Doper vrijwel zeker niet betekenen, dat ze zelfs van het bestaan van de Heilige Geest nog niet gehoord hadden. Johannes had te duidelijk over de Geest gesproken

dan dat iemand van zijn volgelingen van het bestaan van de Geest niet zou kunnen weten. De bedoeling zal wel zijn, dat ze nog niet gehoord hadden, dat de Heilige Geest - die ook door Johannes in het vooruitzicht gesteld was - gekomen was. Ze wisten nog niets van het aanbreken van de heilstijd. Ze wisten ook nog niets van de komst van de Messias. Impliciet ligt dat in Paulus' woorden, zoals die in Hand. 19, 4 worden weergegeven. Paulus predikte het evangelie, dat Hij die na Johannes komen zou - de Messias - inderdaad in Jezus gekomen was. Kennelijk was dat voor de twaalf mannen iets totaal nieuws. Mensen waarvan dit alles geldt kunnen onmogelijk 'gelovigen' genoemd worden in de zin waarin het Nieuwe Testament dit woord gebruikt.

De argumenten waarop men zich beroept voor de opvatting, dat het bij de twaalf mannen van het begin af om waarachtige gelovigen ging, zijn ook niet bepaald sterk. Het is onmiskenbaar, dat in het boek Handelingen het woord 'discipelen' door Lukas verder alleen gebruikt wordt met betrekking tot de gelovigen. Waarschijnlijk is daar evenwel niet al te veel aan te ontlenen. In zijn evangelie wordt het woord door Lukas immers ook gebruikt om daarmee de discipelen van Johannes de Doper aan te geven (vgl. slechts Luk. 5, 33). Dat in het boek Handelingen - afgezien van Hand. 19, 1 - het woord slechts gebruikt wordt met betrekking tot de gelovigen, zal samenhangen met de aard van dit boek. Op Hand. 19, 1-7 na blijven de discipelen van Johannes geheel buiten de gezichtskring. De enigen voor wie het woord 'discipelen' gebruikt kan worden zijn dan ook de gelovigen. Omdat uit het evangelie naar Lukas blijkt, dat Lukas het woord ook gebruikt met betrekking tot de discipelen van Johannes, is aan te nemen, dat het woord hier de betekenis discipelen van Johannes heeft.

Dat in Hand. 19, 2 gesproken wordt over het tot geloof gekomen zijn van de twaalf mannen, zegt in dit verband helemaal niets. Door zijn vraag die in dit vers weergegeven wordt stelde Paulus immers de aard van dat geloof ter discussie. Hij informeerde ernaar wat het eigenlijk voor een geloof was dat zij bezaten. Wanneer het waarachtig geloof was, moesten zij ook de Heilige Geest bezitten. Dat zij de Heilige Geest niet ontvangen hadden, was het duidelijkste bewijs, dat zij het waarachtig geloof ook niet bezaten. De vraag van Hand. 19, 2 was allesbehalve de constatering van een waarachtig geloof. Die vraag wilde juist aan het gemis van een waarachtig geloof ontdekken. Van een tegenstelling tussen Lukas en Paulus op het punt van het geloof en de gave van de Geest is hier dus evenmin als in Hand. 8 te spreken. Anders gezegd: de Paulus van Hand. 19, 2 is geen ander dan die van b.v. Rom. 8, 9. Zowel hier in Hand. 19 als in zijn brieven is voor Paulus het bezitten van de Geest het kenmerk van het waarachtig geloof. We hebben in de twaalf mannen in Efeze mensen te zien die destijds onder de indruk waren van de prediking van Johannes de Doper en die door Johannes gedoopt waren. Daarna zijn ze naar de diaspora vertrokken waar ze veelszins een eigen leven geleid zullen hebben. In ieder geval leefden ze niet mee met de gemeente die al in Efeze bestond (vgl. Hand. 18, 24-28).

Na het horen van de prediking van het evangelie door Paulus werden de twaalf mannen gedoopt. Met de doop van Johannes bleven ze nog vóór de grens van de heilstijd staan. De doop spreekt van de met Jezus gekomen heilstijd en markeert de overgang van de oude naar de nieuwe bedeling. Nu de twaalf mannen de prediking van het heil van de gekomen heilstijd gehoord hadden, mochten ze ook de doop als bevestiging van die prediking ontvangen. Hierbij werd

ook de Geest die het heil van de nieuwe heilstijd uitmaakt ontvangen.

Door de doop werden de twaalf mannen ook betrokken bij het leven van de gemeente van Efeze. Stellig is hierin mede de bedoeling van Lukas' vermelding van deze geschiedenis te onderkennen. De twaalf mannen vormden met de doop van Johannes die ze hadden ontvangen een op zichzelf staande groep tussen het jodendom en het christendom. Lukas laat nu uitkomen, dat waar de prediking van het evangelie komt en gehoor vindt, geen groep op zichzelf kan blijven staan. In dit verband is ook de doop van essentieel belang. De doop verbindt aan een bepaalde concrete gemeente en daarin tevens aan de ene wereldkerk. De ene doop spreekt van het betrokken zijn bij de ene kerk. Onaanvaardbaar is de exegese - van b.v. Beza - die ook vers 5 als inhoud ziet van de woorden van Paulus die beginnen in vers 4. Wanneer de woorden van Paulus tussen aanhalingstekens gezet werden, zouden de aanhalingstekens moeten beginnen bij het begin van vers 4 en eindigen na vers 5. Paulus zei niet alleen, dat Johannes doopte en opriep tot het geloof in Jezus, maar ook, dat de mensen die Johannes hoorden gedoopt werden in de naam van Jezus. In vers 5 gaat het bij deze opvatting niet om een horen van de twaalf mannen naar Paulus, maar om een horen van de joden vóór de tijd van Jezus' omwandeling op aarde naar Johannes. Evenzo is dan de doop waarvan vers 5 spreekt niet de christelijke doop, maar de doop van Johannes. Paulus liet slechts uitkomen, dat die doop van Johannes in werkelijkheid al een doop in de naam van Jezus was. Zo wordt ook met geen woord gezegd, dat de twaalf mannen in Efeze door Paulus gedoopt werden. Die mannen werden slechts herinnerd aan de doop die ze destijds van Johannes ontvangen hadden. De gedachte is, dat de twaalf mannen die, toen Paulus hen in Efeze ontmoette, Jezus nog niet bleken te kennen, beter hadden moeten weten. Hun doop die ze van Johannes ontvangen hadden verwees hen - als een doop in de naam van Jezus - al naar Jezus. Hoe ingenieus deze gedachte ook is, het is evenwel uit te sluiten, dat de doop van Johannes door Paulus gekarakteriseerd kon worden als een doop in de naam van Jezus. Deze karakterisering hoort uitsluitend bij de christelijke doop. Wat Paulus zei, eindigt dus stellig bij vers 4. In vers 5 wordt de reactie op de prediking van Paulus weergegeven en wanneer in dat verband de doop genoemd wordt, kan niet anders bedoeld zijn dan de christelijke doop.

Dat na het ontvangen van de doop van Johannes de twaalf mannen in Efeze ook nog de doop in de naam van Jezus ontvingen, laat er geen twijfel over bestaan, dat we de doop van Johannes en de christelijke doop niet al te direct in één lijn hebben te zien, zodat ze haast te vereenzelvigen zijn. In dat geval - wanneer de doop van Johannes impliciet al een doop in de naam van Jezus was - had de christelijke doop achterwege kunnen blijven. De christelijke doop is de vervulling van de doop van Johannes. Als vervullingsdoop heeft de christelijke doop een meerwaarde boven de doop van Johannes. De christelijke doop maakt daarom wèl de doop van Johannes overbodig, maar nooit omgekeerd de doop van Johannes de christelijke doop. Iets overeenkomstigs is te zeggen met betrekking tot de besnijdenis.

Tegen de gedachte, dat ook na het ontvangen van de doop van Johannes de christelijke doop nog bediend moest worden, wordt wel ingebracht, dat in Hand. 18, 25 de indruk gewekt wordt, dat Apollos die ook alleen van de doop van

Johannes wist toch niet de christelijke doop behoefde te ontvangen. Het verschil tussen Apollos en de twaalf mannen in Efeze moet evenwel voor ogen gehouden worden. De twaalf mannen waren bij hun ontmoeting met Paulus nog geen gelovigen in de zin, zoals het Nieuwe Testament daarover spreekt. Apollos was op het moment van Hand. 18, 25 wèl een gelovige in de nieuwtestamentische zin van het woord. Er staat immers, dat hij onderwezen was in 'de weg', d.w.z. in het nieuwtestamentisch heil en nauwkeurig leerde wat op Jezus betrekking had. Tussen deze typering in staat ook nog, dat hij 'vurig van geest' was. Gezien de plaats van deze woorden tussen de andere typering in, is te vragen, of deze woorden niet beter te vertalen zijn met 'vurig in de Geest'. De Geest is dan niet de menselijke geest van Apollos, maar de hem geschonken Heilige Geest. Gezien dit alles kan aan Apollos op het moment van Hand. 18,25 moeilijk het waarachtig geloof ontzegd worden. Wèl moest hij nog nader onderricht worden en in dat verband wordt ook de doop van Johannes genoemd. Door de bewoordingen van Hand. 18,25 is zeker niet uitgesloten, dat Apollos de christelijke doop ontvangen had, ook al wordt deze doop niet vermeld. Er zijn nog enkele andere teksten in het boek Handelingen die over de doop spreken. In Hand. 8, 36 en 38 wordt gesproken over de doop van de Ethiopiër die Filippus ontmoette; in Hand. 16, 15 over de doop van Lydia; in Hand. 16, 33 over de doop van de cipier in Filippi en in Hand. 18, 8 over de doop van een aantal Korinthiërs. In al deze teksten wordt slechts het feit van de doop vermeld. Aan deze teksten zijn voor het verstaan van de betekenis van de doop geen nieuwe elementen te ontleen, zodat we ook niet meer uitvoerig op deze teksten hoeven in te gaan. Voor zover deze teksten spreken over de doop van iemand met zijn huis zullen ze nog aan de orde komen (zie paragraaf 5.2.).

4. De doop volgens de brieven van Paulus en Petrus

4.1. ALGEMENE OPMERKINGEN

In de evangeliën en in het boek Handelingen wordt geen leer van de doop ontvouwd. De aard van deze nieuwtestamentische boeken sluit dat zonder meer uit. We vinden daarin geen systematische uiteenzettingen over de doop, maar tekeningen van gebeurtenissen waarbij de doop bediend werd. Dit wil uiteraard niet zeggen, dat we ook daaruit niet veel over de inhoud en de betekenis van de doop kunnen leren. We hebben in het voorafgaande juist gepoogd dat na te gaan. Het betekent wel, dat de doop daarin niet als onderwerp op zichzelf aan de orde komt, maar binnen het kader van een bepaalde gebeurtenis. De nieuwtestamentische brieven dragen een ander karakter dan de evangeliën en het boek Handelingen. Toch is het voor ogen te houden, dat ook in de brieven ons geen leer van de doop gegeven wordt. Ook in de brieven komen we de doop niet als een op zichzelf staand onderwerp tegen, maar altijd binnen een breder kader. Vrijwel altijd is dat het kader van de vermaning.

Dit houdt in, dat we ermee moeten rekenen, dat ons telkens op de verschillende plaatsen in de brieven waar de doop genoemd wordt bepaalde aspecten van de doop voorgelaten worden. Nergens komt een volledige omschrijving van de doop voor. Slechts dat wordt van de doop naar voren gebracht wat voor het verband van een bepaalde plaats van belang is. We mogen dan ook nooit wat op een bepaalde plaats gezegd wordt verabsoluteren door het los te maken uit het verband waarin het staat. We hebben de

verschillende aspecten aan elkaar te verbinden en op elkaar te betrekken om zo te verstaan wat met het spreken over de doop in de brieven bedoeld wordt. Hierin ligt niet alleen de rechtvaardiging, maar ook de verplichting om op elk van de betrokken teksten in de brieven in hun eigen verband in te gaan.

4.2. ROM. 6. 3-4

Bij wat in Rom. 6 over de doop gezegd wordt is een direct verband met het voorafgaande gedeelte aanwijsbaar. Rom. 6, 1 begint met de vraag: 'Wat zullen wij dan zeggen?' en keert zich daarmee tegen een verkeerde conclusie uit het voorafgaande gedeelte. Die verkeerde conclusie zou zijn, dat het er niet toe doet, hoe we leven, als we delen in de genade of zelfs, dat we rustig zonde kunnen blijven doen, omdat daardoor de genade alleen maar rijker uitkomt. Een dergelijke conclusie werpt Paulus zo ver mogelijk van zich.

In het voorafgaande gedeelte - Rom. 5,12-21 - worden Adam en Christus tegenover elkaar gesteld. Door Adam kwam de zonde in de wereld, maar door Christus de gerechtigheid. Zo kwam door Adam ook de dood in de wereld, maar door Christus het leven. Ondanks de absolute tegenstelling tussen Adam en Christus is er bij hen evenwel ook een belangrijk punt van overeenkomst. Adam en Christus worden beiden getekend in wat zij als de ene zijn voor de velen die tot hen behoren. Het woord 'één' gaat als een echo door heel de perikoop heen (vgl. de verzen 15-19). Wat de ene Adam deed in zijn daad van overtreding is beslissend voor al de zijnen. Wat de ene Christus deed in zijn daad van gerechtigheid is evenzeer beslissend voor al de zijnen. Dit spreken van Paulus is sterk juridisch van kleur. Paulus' bedoeling is, dat de ene daad van overtreding van Adam rechtskracht heeft voor allen die tot hem behoren en de ene daad van gerechtigheid van Christus voor allen die tot Hem behoren. Allen die van Adam zijn zijn gebonden aan de ene daad van overtreding van Adam en allen die van Christus zijn aan de ene daad van gerechtigheid van Christus. Allen die van Adam zijn staan onder de heerschappij van de zonde en de dood en allen die van Christus zijn onder de heerschappij van de gerechtigheid en het leven. Adam en Christus vertegenwoordigen beiden allen die tot hen behoren, zij het in een tegenovergesteld opzicht: Adam met betrekking tot de overtreding en de dood, Christus met betrekking tot de gerechtigheid en het leven.

Tegen deze achtergrond zegt Paulus in Rom. 6, 2, dat de gelovigen voor de zonde gestorven zijn. Daarom kunnen ze ook niet rustig de zonde blijven doen met de schijnbare verontschuldiging, dat daardoor de genade alleen maar rijker uitkomt. Voor de gelovigen heeft de zonde afgedaan. De zonde heeft over hen geen heerschappij meer. Wanneer we de achtergrond van de woorden in Rom. 6, 2 verdisconteren, kunnen we bij het gestorven zijn voor de zonde onmogelijk denken aan een resultaat van onze strijd tegen de zonde. Trouwens met al onze strijd tegen de zonde komen we nooit zo ver, dat we kunnen zeggen, dat we voor de zonde gestorven zijn. Ons afsterven aan de zonde leidt nooit tot het gestorven zijn voor de zonde. Deze geweldige werkelijkheid ligt niet in het verlengde van onze inspanningen en onze mogelijkheden. Bovendien wordt tegen deze achtergrond duidelijk, dat Paulus' woorden hier ook geen sacramentele betekenis hebben. Het voor de zonde gestorven zijn zou dan bewerkt worden door de doop. Afgezien van de achtergrond van de woorden is trouwens te zeggen, dat de doop pas in

het volgende vers genoemd wordt. Het betreft hier dus een werkelijkheid waarbij de doop allereerst nog buiten de gezichtskring blijft. Tegen de achtergrond van Rom. 5, 12-21 is het voor de zonde gestorven zijn niet anders dan heilshistorisch te verstaan. Doordat Christus in zijn daad van gerechtigheid rechtens al de zijnen vertegenwoordigde, verloor de zonde ieder recht op al de zijnen. Daardoor zijn al de zijnen nu dood voor de zonde. Het gaat hier dus om een werkelijkheid die hoort bij het in Christus zijn. De ene daad van gerechtigheid van Christus wordt al de zijnen toegerekend en daarom zijn zij gestorven voor de zonde. In Rom. 6, 10 wordt van Christus gezegd, dat Hij eens voor altijd voor de zonde gestorven is. Omdat dit geldt van Hem die in zijn sterven al de zijnen vertegenwoordigde, geldt dit ook van al de zijnen die door Hem in zijn sterven vertegenwoordigd werden. Om de werkelijkheid van het voor de zonde gestorven zijn onder de aandacht te brengen doet Paulus in Rom. 6, 3 een beroep op de doop als een doop in Christus Jezus. We zagen in paragraaf 1.2., dat er inhoudelijk geen verschil is tussen de doop in Christus en de doop in de naam van Christus. Beide uitdrukkingen doen uitkomen, dat de doop aan Christus verbindt en onder de zeggenschap van Christus brengt. Waar Christus zijn zeggenschap over de gelovigen doet gelden, kan de zonde dat niet meer doen. Op grond van hun doop als doop in Christus mogen de gelovigen weten, dat ze voor de zonde gestorven zijn. Wat heilshistorisch vastligt in de ene daad van gerechtigheid van Christus voor al de zijnen komt sacramenteel tot hen in de doop.

Hierbij wordt door Paulus in Rom. 6, 3 het gedoopt zijn in Christus Jezus nader gekarakteriseerd als een gedoopt zijn in zijn dood. Juist omdat de doop als een doop in Christus tegelijk een doop in zijn dood is, mogen de gelovigen weten, dat zij voor de zonde gestorven zijn. Christus' sterven was een sterven voor de zonde (Rom. 6, 10). De doop als een doop in de dood van Christus verbindt aan Christus als de gestorvene en stelt onder de zeggenschap van Christus als de gestorvene. Deze Christus is het van wie de ene daad van gerechtigheid - niets anders dan zijn zelfovergave in de dood - geldt voor al de zijnen. Hiervan spreekt op sacramentele wijze de doop. De gelovigen mogen hun doop verstaan als sprekend van dat heil en daarom weten, dat zij voor de zonde gestorven zijn.

Af te wijzen is de opvatting, dat Paulus' woorden over de doop als een doop in de dood van Christus in mystieke zin verstaan moeten worden. Deze opvatting wordt vooral verdedigd door hen die de doop in het Nieuwe Testament in verband willen brengen met de hellenistische mysteriereligiën van die tijd. In die religiën speelde het motief van de stervende en weer tot het leven terugkerende godheid een grote rol en ging het erom om op mystieke wijze met die godheid in zijn dood verenigd te worden om zo ook te kunnen delen in zijn leven. Men ziet dan een analogie tussen de inwijdingsrite bij de mysteriereligiën en de doop als een doop in de dood van Christus. Door de doop zou de mystieke eenheid met de dood van Christus bewerkt worden, zoals in de inwijdingsrite van de mysteriereligiën iemand mystiek opgenomen werd in het sterven van de godheid. Van een mystiek delen in de dood van Christus is hier evenwel geen sprake. Op de achtergrond staat de tegenstelling tussen Adam en Christus als vertegenwoordigers van allen die tot hen behoren. De gedachte van de vertegenwoordiging sluit die van de mystiek - in de zin van een in elkaar opgaan - uit. De

gedachte van de vertegenwoordiging veronderstelt een onderscheid tussen hem die vertegenwoordigt en hen die vertegenwoordigd worden. De gedachte van de mystiek wil alle onderscheid uitwissen. De weg tot het verstaan van Paulus' woorden over de doop als doop in de dood van Christus versperren we ons, wanneer we categorieën, ontleend aan de mysteriereligies ter verduidelijking willen inbrengen.

Datzelfde is het geval, wanneer we Paulus' woorden over de doop als een doop in de dood van Christus in symbolische zin zouden willen verstaan. Volgens deze opvatting zou Paulus deze woorden kunnen gebruiken, omdat voor hem de doop een symbool van de dood zou zijn. In de doop zou dan iemand ondergaan, zoals in de dood iemand ondergaat. Daarbij zou onze doop als een parallel van de dood van Christus beschouwd worden. Tegenover deze opvatting is te bedenken, dat Paulus in Rom. 6,4 de begrafenis van Christus op één lijn stelt met de dood van Christus. Als symbool van de begrafenis is de handeling van de doop al heel moeilijk te zien. Wanneer men hier van een symboliek wil spreken, is daarvoor niet alleen het ingaan in de dood, maar ook het weer opkomen uit de dood essentieel. Die symboliek wordt door het spreken over de begrafenis doorbroken. Wanneer Paulus werkelijk de doop als een symbool van de dood wilde aanduiden, had hij onmogelijk in één adem over de begrafenis kunnen spreken.

In het spreken over het met Christus begraven zijn in vers 4 wordt geen nieuw element, maar slechts een verduidelikend element toegevoegd. Het spreken over het begraven zijn dient om het spreken over het gestorven zijn te onderstrepen. Zoals de begrafenis het radicale van de dood doet uitkomen, zo heeft voor de gelovigen, als mensen die niet alleen met Christus gestorven, maar ook met Christus begraven zijn, de zonde radicaal afgedaan.

Wanneer in vers 4 gezegd wordt, dat de gelovigen met Christus begraven zijn door de doop in de dood, wordt ook hier niet bedoeld, dat het begraven zijn eerst door de doop tot stand komt. Velen die dit stellen zien hier weer de hellenistische mysteriereligies op de achtergrond staan. Hier is evenwel net zo min sprake van een mystieke eenwording door de doop met Christus in zijn begrafenis, als in het voorafgaande vers van een mystieke eenwording door de doop met Christus in zijn dood sprake is. Evenals in het voorafgaande vers gezegd wordt, dat de doop een doop in de dood van Christus is, zo wordt hier gezegd, dat de doop ook een doop in de begrafenis van Christus is. Christus is niet alleen gestorven, maar ook begraven. De beide uitdrukkingen geven daarbij een climax aan. Christus is zelfs begraven, nadat Hij gestorven was. Zijn sterven was radicaal. Zo rekende Hij ook radicaal af met de zonde. De doop verbindt niet alleen aan de Christus die gestorven, maar ook aan de Christus die begraven is en brengt onder de zeggenschap van Hem die niet alleen gestorven, maar ook begraven is. Zo laat de doop uitkomen, dat in Christus radicale verlossing van de zonde is en zo kan Paulus een beroep doen op de doop voor de wetenschap, dat de gelovigen voor de zonde gestorven zijn.

Dit heil van het voor de zonde gestorven zijn dat als heilshistorische werkelijkheid vastligt in de dood en de begrafenis van Christus en dat als sacramentele werkelijkheid in de doop geschonken wordt wil nu ook als praktische werkelijkheid in de praktijk van het doen en laten beleefd worden. Daarom hoort tot de doop altijd een 'opdat'. Nadat Paulus de doop gekarakteriseerd heeft als een doop in

de dood en de begrafenis van Christus, stelt hij in het tweede gedeelte van vers 4 dit 'opdat' ook uitdrukkelijk aan de orde. Het met Christus begraven zijn door de doop in de dood mag er zijn, opdat in een nieuw leven gewandeld wordt. Deze wandel in een nieuw leven wordt in verband gebracht met de opwekking van Christus uit de doden. Uit dit 'opdat' dat bij de doop hoort blijkt, dat niet op een automatische of magische wijze met de doop het nieuwe leven gegeven is. De doop is op het nieuwe leven gericht. Opmerkelijk is, dat van de opwekking van Christus uit de doden geen lijn getrokken wordt naar de opwekking van de gelovigen uit de doden die eenmaal bij de voleinding van alle dingen zal plaatsvinden. De lijn die van de opwekking van Christus uit de doden getrokken wordt is die naar het wandelen in een nieuw leven hier en nu. Hier en nu wil de heilshistorische werkelijkheid in Christus die tevens de sacramentele werkelijkheid in de doop is beleefd worden. Het voor de zonde gestorven zijn dat vastligt in de dood en de begrafenis van Christus wil door de kracht van de opwekking van Christus de levenswerkelijkheid hier en nu worden.

In het vervolg van Rom. 6 komt naar voren, dat het daarbij vooral om twee elementen gaat. Allereerst is er het element van het geloof. Daarop wordt vooral in Rom. 6, 11 nadruk gelegd, wanneer Paulus oproept om op grond van de heilshistorische werkelijkheid in Christus, zoals die ook in de doop tot ons komt, het daarvoor te houden, dat we enerzijds dood zijn voor de zonde en anderzijds levend voor God in Christus Jezus. Bij dit 'het daarvoor houden' gaat het om niets anders dan om het ons toe-eigenen in het geloof van wat heilshistorisch in Christus en sacramenteel in de doop geschonken is. Dit 'het daarvoor houden' is geen zelfinbeelding. Het is het geloofsoordeel dat we met betrekking tot onszelf mogen vellen. Het is geen bodemloze suggestie. Het staat op de vaste grond van de heilswerkelijkheid in Christus en de sacramentele werkelijkheid in de doop.

Het tweede element is dat van de levensvernieuwing. Het is begrijpelijk, dat vanuit het uitgangspunt in Rom. 6, 1-2 aan dit element verder alle ruimte gegeven wordt. Wanneer we het op de goede grond van de heilswerkelijkheid in Christus en de sacramentele werkelijkheid in de doop daarvoor mogen houden, dat we voor de zonde dood zijn en levend voor God in Christus Jezus, zal dat ook blijken uit een vernieuwd en geheiligd leven. We komen dan in dienst van de gerechtigheid (Rom. 6, 18) en we stellen onze leden dan niet meer ten dienste van de onreinheid en ongerechtigheid, maar ten dienste van de gerechtigheid tot heiliging (Rom. 6, 19).

Zo wordt uit Rom. 6 de eigen plaats en betekenis van de doop duidelijk. Voor het verstaan van die plaats en betekenis is allereerst uit te gaan van de heilshistorische werkelijkheid in de dood (en de begrafenis) van Christus enerzijds en in de opstanding van Christus anderzijds. De dood en de opstanding van Christus hebben positief- tot heil - voor al de zijnen dezelfde beslissende betekenis die negatief - tot onheil - de overtreding van Adam voor al de zijnen heeft. De dood van Christus was geen op zichzelf staand gebeuren. Daardoor kwam radicaal het oude leven van de zonde tot een eind. Omgekeerd was ook de opstanding van Christus geen op zichzelf staand gebeuren. Daardoor brak het nieuwe leven van de gerechtigheid door.

Deze heilshistorische werkelijkheid in Christus wordt ons - in de tweede plaats - op een eigen, sacramentele wijze geschonken in de doop. De doop wijst terug naar deze

heilshistorische werkelijkheid in Christus en ontleent daaraan alles wat hij is.

Op deze heilshistorische werkelijkheid die ons in de doop als sacramentele werkelijkheid geschonken wordt mag - in de derde plaats - het geloofsoordeel met betrekking tot onszelf gebaseerd zijn. We mogen ons in het geloof toe-eigenen wat de doop ons zegt, dat we in Christus bezitten.

Dit dient - in de vierde plaats - uit te komen in een vernieuwd en geheiligd leven in dienst van God en niet meer in dienst van de zonde. Wie van de nieuwe levenswandel niets weet en niets wil weten, verstaat niets van wat God in Christus geschonken heeft en verstaat ook niets van wat God - op grond van wat Hij in Christus geschonken heeft - in de doop geschonken heeft.

Daaraan is nog toe te voegen, dat deze zaken in Rom. 6 als een eenheid aan de orde gesteld worden. Hier is wel onderscheid te maken, maar nooit scheiding. Het is niet mogelijk om één zaak uit het verband van de andere los te maken. Ook de doop heeft geen betekenis in zichzelf. Iedere verzelfstandiging van de doop geeft hem een automatisch of magisch karakter waardoor de doop van zijn eigen karakter direct beroofd wordt. De beleving van het heil bestaat in het kennen van de heilshistorische werkelijkheid in Christus, de sacramentele werkelijkheid in de doop, de geloofswerkelijkheid in het geloofsoordeel en de levenswerkelijkheid in de nieuwe levenswandel.

Ook de orde van deze werkelijkheden is niet willekeurig. Uit de wijze waarop Paulus in Rom. 6 over deze zaken spreekt blijkt, dat de heilshistorische werkelijkheid in Christus fundamenteel is voor de sacramentele werkelijkheid in de doop, de sacramentele werkelijkheid in de doop voor de geloofswerkelijkheid in het geloofsoordeel en de geloofswerkelijkheid in het geloofsoordeel voor de levenswerkelijkheid in de nieuwe levenswandel. Even belangrijk als het feit, dat de ene werkelijkheid gebaseerd is op de andere, is evenwel het feit, dat de ene werkelijkheid roept om de andere. Zo neemt de doop zijn eigen plaats in bij de beleving van het heil.

4.3. 1 KOR. 1,13-17

Waartegen Paulus meteen al in het begin van de eerste brief aan de Korinthiërs waarschuwt is de verdeeldheid die binnen de gemeente van Korinthe ontstaan was. Het kernwoord waarop de inleiding van de brief uitloopt is het woord 'gemeenschap' (1 Kor. 1, 9). Dit kernwoord heeft betrekking op de gemeenschap met Christus. God roept in zijn trouw tot de gemeenschap met zijn Zoon, Jezus Christus, zo zegt Paulus in 1 Kor. 1, 9. De gemeenschap met Christus staat evenwel niet op zichzelf. Ze is onlosmakelijk verbonden aan de gemeenschap met elkaar in de gemeente. Zo vormt het woord 'gemeenschap' uit het slotvers van de eerste perikoop van de brief ook de overgang naar de tweede perikoop waarin op de gemeenschap met elkaar wordt aangedrongen (1 Kor. 1, 10-17).

Dat de echte gemeenschap met Christus alleen gekend wordt waar ook de gemeenschap met elkaar gekend wordt, was iets waarvoor men in de gemeente van Korinthe geen oog had. Men wilde wèl tot de gemeenschap met Christus geroepen worden, maar men was niet geïnteresseerd in de gemeenschap met elkaar. Er waren partijenschappen in de gemeente. De ene partij sierde zich met de naam van Paulus, de andere met die van Apollos, weer een andere met die van Cefas. Zelfs was er een partij die zich sierde met de naam

van Christus in een poging om Christus te reserveren voor de eigen partij (1 Kor. 1, 12).

In zijn waarschuwing tegen deze partijenschappen wordt door Paulus op de doop gewezen als het sacrament van de eenheid. Ieder in de gemeente was gedoopt in de naam van Christus. Hoe kon men dan in de gemeente in verschillende partijen uiteenvallen? Door de doop in zijn naam had Christus ieder in de gemeente onder zijn zeggenschap gebracht en onder zijn zeggenschap alleen. De partijenschappen deden de doop op een verschrikkelijke manier geweld aan. Door dezelfde oorzaak werd trouwens ook het avondmaal geweld aangedaan, zoals blijkt uit 1 Kor. 11, 17-34.

In 1 Kor. 1, 13 stelt Paulus drie retorische vragen. Allereerst vraagt hij, of Christus gedeeld is. Het antwoord op die vraag is duidelijk en kan alleen maar ontkennend zijn. Natuurlijk is Christus niet gedeeld. Net zo ongerijmd waren evenwel de partijenschappen waardoor de gemeente van Korinthe gedeeld werd. In de volgende vragen geeft Paulus aan waarom de partijenschappen zo ongerijmd waren: 'Is Paulus voor u gekruisigd?' en 'Zijt gij in de naam van Paulus gedoopt?' Heel de gemeente moest ongedeeld Christus toebehoren, omdat alleen Christus voor hen de gekruisigde was en ze alleen in de naam van Christus gedoopt waren. Paulus - of wie dan ook - had geen zeggenschap over de gemeente. Dat gold van Christus en van Christus alleen.

Ook hier wordt dus - evenals in Rom. 6 - het heilsgebeuren van de dood van Christus als het fundament van de doop gezien. Niemand in de gemeente van Korinthe was in de naam van Paulus gedoopt, omdat Paulus niet voor hen gekruisigd was. Daarin ligt tegelijk - positief- besloten, dat ieder wèl in de naam van Christus gedoopt was, omdat Christus voor hen gekruisigd was. In de doop worden we verwezen naar het kruis. In de doop wordt sacramenteel geschonken wat heilshistorisch geschonken is in de dood van Christus.

Het hoeft niet te verwonderen, dat hier slechts over de kruisiging en niet over de opstanding van Christus gesproken wordt. In het directe vervolg valt alle nadruk op het kruis. Dat zal zeker samenhangen met de aard van de dwaalleer die in de gemeente van Korinthe binnengedrongen was en in de eerste brief aan de Korinthiërs door Paulus bestreden wordt. Door die dwaalleer werd de betekenis van het kruis totaal miskend. Het woord van het kruis was voor de dwaalleraars een dwaasheid (1 Kor. 1, 18; vgl. ook 1 Kor. 1, 23). Zij zochten het in schittering van woorden en in wijsheid (1 Kor. 2, 1), terwijl Paulus daar niets tegenover wilde stellen dan Jezus Christus en die gekruisigd (1 Kor. 2, 2). Er is nog een tweede argument te noemen waarom niemand in de gemeente van Korinthe kon zeggen in de naam van Paulus gedoopt te zijn. Dat was niet alleen onmogelijk, omdat Paulus niet gekruisigd was. Dat was ook onmogelijk, omdat Paulus zelfs vrijwel niemand in Korinthe gedoopt had. In vers 14 zegt hij dankbaar te zijn niemand gedoopt te hebben dan Krispus en Gajus en in het volgende vers voegt hij eraan toe, dat ook daarom niemand kon zeggen in zijn naam gedoopt te zijn. Hij herinnert zich bovendien nog het gezin van Stefanus gedoopt te hebben, maar daarbij blijft het ook. Hij weet verder niet nog iemand gedoopt te hebben.

Het kan voor ons besef een wat merkwaardige argumentatie zijn, dat niemand in Korinthe kon zeggen in de naam van Paulus gedoopt te zijn, omdat Paulus vrijwel niemand in Korinthe gedoopt had. Waarschijnlijk hebben we hier te

doen met een zinspelende van Paulus op overtuigingen van de door hem bestreden dwaalleraars die voor een groot deel nog leefden in de sfeer van de hellenistische mysteriereligiën. Daar bestond een bijzondere relatie tussen wie inwijdde en wie ongewijd werd: een relatie als tussen een vader en een zoon. Alleen al omdat Paulus vrijwel niemand gedoopt had, kon niemand van die bijzondere relatie met Paulus spreken en zich zo sieren met de naam van Paulus. Opmerkelijk is in 1 Kor. 1, 17 de verhouding waarin het dopen staat tot het verkondigen van het evangelie. Paulus zegt daar, dat hij door Christus niet gezonden was om te dopen, maar om het evangelie te verkondigen. Deze woorden bedoelen zeker geen depreciatie van de doop te geven. Het is onjuist te menen, dat bij de verkondiging van het evangelie de doop in het niet valt. Het is helemaal onjuist om - zoals men wel gedaan heeft - aan het spreken over de wijsheid van woorden in het tweede gedeelte van 1 Kor. 1, 17 te ontleenen, dat Paulus de doop op één lijn wilde stellen met de wijsheid van woorden. Paulus zou zich dan zelfs tegen de doop verzet hebben en van de doop niet hebben willen weten. Zoals het kruis van Christus door wijsheid van woorden uitgehold wordt, zo zou dat ook het geval zijn met de doop. Het beslissend argument hiertegen is, dat Paulus in zijn brieven op allerlei plaatsen naar de doop verwijst en zich op de doop beroept. Dat zou onmogelijk zijn, wanneer hij van de doop eigenlijk niet wilde weten, doordat hij de doop beschouwde als een vorm die afbreuk doet aan de kracht van het kruis van Christus. De plaats die de doop in het totaal van de brieven van Paulus inneemt laat er geen enkele twijfel over bestaan, dat ook voor Paulus de doop van het grootste belang was. Dat Paulus zich niet gezonden wist om te dopen, maar om het evangelie te verkondigen, hangt samen met de eigen, beperkte plaats die Paulus innam in de gemeente. In 1 Kor. 3, 6 zegt Paulus, dat het zijn roeping was om te planten. Van anderen zegt hij, dat zij mochten begieten. Van die anderen vermeldt hij Apollos met name. Het verkondigen van het evangelie hoort bij het stadium van het planten, het dopen bij het stadium van het begieten.

Paulus deed niet alles in de gemeente. Zijn specifieke taak was het planten door de verkondiging van het evangelie. Hij had anderen naast zich nodig die zijn werk overnamen en voortzetten. In het vervolg van de brief- in 1 Kor. 12- vinden we een nadere uitwerking van de gedachte, dat niemand in de gemeente een alomvattende taak heeft, maar dat ieder een eigen, beperkte plaats dient in te nemen. Juist daardoor mocht ook niemand zich naar Paulus noemen, alsof van Paulus alles te verwachten was. Hetzelfde gold trouwens van ieder ander die naast Paulus in de gemeente van Korinthe had mogen werken. Wèl is aan Paulus' woorden, dat hij niet gezonden was om te dopen, maar om het evangelie te verkondigen te ontleenen, dat de verkondiging van het evangelie voor Paulus een theologische prioriteit had boven de doop. Daarmee was voor hem de doop niet onbelangrijk geworden, laat staan dat daarmee voor hem de doop tegenover de verkondiging van het evangelie kwam te staan. Paulus kon evenwel de doop slechts verstaan vanuit de verkondiging van het evangelie en in het licht van de verkondiging van het evangelie. Wat ons reeds bij Rom. 6 bleek, wordt ook in 1 Kor. 1 heel duidelijk gemaakt, dat Paulus de doop niet kon losmaken van de verkondiging van het evangelie.

Waarschijnlijk gebeurde dat bij de dwaalleraars die in de brief bestreden worden wel, vooral wanneer zij voor een

groot deel nog leefden in de sfeer van de hellenistische mysteriereligiën. Van de mysteriën nam men aan, dat ze automatisch of magisch werkten. De doop werkt zo niet. De doop ontleent heel zijn betekenis aan de verkondiging van het evangelie. De inhoud van die verkondiging is niets anders dan het heilsgebeuren van de dood van Christus (1 Kor. 1, 23). De verkondiging van het evangelie heeft een theologische prioriteit boven de doop, omdat het heilsgebeuren van de dood van Christus als de inhoud van die verkondiging het fundament van de doop uitmaakt. Zo kan de doop slechts plaatsvinden waar de verkondiging van het evangelie heeft plaatsgevonden. De doop veronderstelt de verkondiging van het evangelie, zoals het begieten het planten veronderstelt. Ook hier komt opnieuw uit, dat de doop niets anders bevestigt dan de waarheid van het evangelie, het heilsgebeuren van de dood van Christus.

4.4. 1 KOR. 6, 11

Het zelfstandig naamwoord 'doop' en het werkwoord 'dopen' komen in 1 Kor. 6, 11 niet voor. Toch is vrijwel zeker aan te nemen, dat in de beginwoorden van dit vers een omschrijving van de doop gegeven wordt. Paulus herinnert de Korinthiërs eraan, dat ze zich hebben laten afwassen. Bij de uitdrukking 'zich afwassen' is moeilijk aan iets anders dan aan de doop te denken.

Ook elders in het Nieuwe Testament worden de woorden 'afwassen' en 'dopen' als synonieme uitdrukkingen gebruikt. In Hand. 22, 16 vertelt Paulus, hoe Ananias in Damascus hem opriep om zich te laten dopen en zijn zonden te laten afwassen. Hier staan de uitdrukkingen 'zich laten dopen' en 'zich laten afwassen' onmiskenbaar op één lijn. Bovendien wordt in 1 Kor. 6,11 voor de uitdrukking 'zich afwassen' een tijdsvorm gebruikt die aangeeft, dat het afwassen op een bepaald moment in het leven van de leden van de gemeente van Korinthe plaatsvond. Eerst leefden ze in allerlei zonden. Paulus noemt die zonden ook concreet. Hij spreekt onder meer van hoererij, afgoderij, diefstal, gierigheid en dronkenschap (1 Kor. 6, 10). Daardoor werd eerst het leven van de mensen in Korinthe bepaald. Er kwam evenwel een moment, dat dat radicaal veranderde. Toen lieten ze zich van al die zonden afwassen. We moeten bij dat bepaalde moment wel denken aan het moment van de doop.

Een laatste argument om het zich afwassen te verbinden aan de doop is, dat door Paulus in 1 Kor. 6, 11 in één adem gesproken wordt over het zich laten afwassen en over de naam van Jezus Christus. Het is evident, dat in het Nieuwe Testament de relatie tussen de doop en de naam van Jezus Christus zo nauw mogelijk is.

Evenals in 1 Kor. 1, 13-17 staat ook hier de verdeeldheid binnen de gemeente van Korinthe op de achtergrond van Paulus' vermaning. Het beroep op de doop staat ook hier in dienst van de vermaning om de onderlinge eenheid te beleven. Overigens is hier de verdeeldheid weer van een andere aard dan in 1 Kor. 1. Komt in 1 Kor. 1 de verdeeldheid uit in het vormen van partijenschappen, hier in het voeren van processen tegen elkaar voor een heidense rechter. Noch van het een, noch van het ander kan evenwel sprake zijn.

De gedachtegang in het gedeelte 1 Kor. 6, 1-8 is driedelig. Allereerst zegt Paulus in de verzen 1-6, dat de leden van de gemeente eigenlijk niet op het idee zouden mogen komen om tegen elkaar te procederen. In de tweede plaats stelt hij in vers 7 in het algemeen, dat het beter is onrecht te lijden

dan tegen elkaar te procederen. In de derde plaats beschuldigt hij in vers 8 de gemeente van Korinthe ervan, dat men elkaar inderdaad onrecht aandoet. Bij deze fasen in de gedachtegang sluit enerzijds de herinnering aan het heidense verleden van de leden van de gemeente aan (in de verzen 9 en 10) en anderzijds de herinnering aan de doop (in vers 11). Op elk van deze fasen is iets nader in te gaan. Men had er in de gemeente van Korinthe kennelijk geen bezwaar tegen om processen tegen elkaar te voeren voor een heidense rechter. In 1 Kor. 6,1-6 wordt deze opvatting niet overgenomen, maar op de sterkste wijze weersproken. Al deze verzen bevatten niets anders dan vragen waaruit de grootste verwondering over de opvatting van de Korinthiërs blijkt. Paulus vraagt in deze verzen, hoe het mogelijk is, dat mensen die over de wereld en over engelen zullen oordelen niet bij machte zijn om alledaagse geschillen op te lossen. Door Paulus wordt de kwestie die in de gemeente van Korinthe in het geding was dus geplaatst in het perspectief van de toekomstverwachting van de gelovigen. De gelovigen mogen een nieuwe wereld van gerechtigheid verwachten. Dit is het geval, omdat voor hen de oude wereld heeft afgedaan. Ze leven uit het heilsgebeuren van de dood en de opstanding van Christus. Door dat heilsgebeuren zijn ze voor de oude wereld gestorven en is de heilstijd voor hen gekomen. Minder expliciet, maar niet onduidelijk impliciet wordt ook hier door Paulus uitgegaan van de heilshistorische werkelijkheid in de dood en de opstanding van Christus als het alles beheersend keerpunt voor de gelovigen. Door de dood en de opstanding van Christus heeft de oude wereld afgedaan en is de nieuwe wereld die eenmaal bij de voleinding van alle dingen in volheid zal doorbreken binnen de gezichtskring van de gelovigen gekomen. Daarom is het de omgekeerde orde, wanneer de gelovigen zich voor onderlinge geschillen wenden tot een heidense rechter. Door die handelwijze miskennen zij de nieuwe werkelijkheid die door de dood en de opstanding van Christus gekomen is en oriënteren zij zich opnieuw op de oude werkelijkheid die door de dood en de opstanding van Christus afgedaan is. Onderlinge geschillen moeten worden bijgelegd door een wijs man in de gemeente. Het is voor Paulus onvoorstelbaar, dat er geen enkel wijs man in de gemeente zou zijn die in onderlinge geschillen een uitspraak zou kunnen doen (1 Kor. 6, 5). Hij denkt hierbij aan een vertrouwensman, zoals men die ook in joodse kring in die dagen kende. Vooraf verklaarden beide partijen zich bij de uitspraak van zo iemand te zullen neerleggen. Zo'n arbiter werd wel een 'wijze' genoemd. De nieuwe werkelijkheid op grond van de dood en de opstanding van Christus vraagt een nieuwe benadering van de praktische problemen binnen de gemeente.

Bij de tweede fase in de gedachtegang - in vers 7 - gaat Paulus een stap verder. Wanneer er in de gemeente geschillen zijn, ligt daarin al het bewijs, dat er in de gemeente iets niet deugt. Onderlinge geschillen zijn niet in overeenstemming te brengen met de nieuwe werkelijkheid op grond van de dood en de opstanding van Christus. In het heilsgebeuren van de dood en de opstanding van Christus heeft God het nieuwe leven als een leven van vergeving en verzoening doen aanbreken. Wanneer de gemeente werkelijk leeft uit dat heilsgebeuren, zal in de onderlinge verhoudingen binnen de gemeente het nieuwe leven van vergeving en verzoening moeten doorwerken.

Tenslotte gaat Paulus bij de derde fase in de gedachtegang - in vers 8 - nog weer een stap verder. Hij constateert een

elkaar onrecht aandoen en een elkaar schade berokkenen. De laatste uitdrukking is in het Grieks een heel sterke uitdrukking die meestal de betekenis 'elkaar beroven' heeft. In vers 8 blijft Paulus dus niet alleen staan bij het voeren van processen tegen elkaar. Zijn beschuldiging gaat veel verder. Hij zag in de gemeente van Korinthe allerlei symptomen van onderlinge benadeling in plaats van symptomen van onderling dienstbetoon. Paulus wijst hierop opnieuw als op zaken die onmogelijk in overeenstemming te brengen zijn met de nieuwe werkelijkheid op grond van de dood en de opstanding van Christus.

Hierbij sluit negatief- in de verzen 9 en 10 - de opsomming van de zonden uit het heidense verleden aan. Zo maakt Paulus negatief duidelijk, dat het leven van onrechtvaardigen radicaal in strijd is met het geloof in het heilsgebeuren in Christus en het delen in het koninkrijk van God. Hij beroept zich daarbij op wat men in de gemeente wist. Men wist, dat onrechtvaardigen het koninkrijk van God niet beërven zullen (vers 9). Positief herinnert - in vers 11 - de verwijzing naar de doop aan de rijkdom van het heilsgebeuren in Christus. Wat heilshistorisch vastligt in de dood en de opstanding van Christus wordt op sacramentele wijze geschonken in de doop. Door de dood en de opstanding van Christus is aan de oude wereld een eind gemaakt en is de heilstijd gekomen. Daarvan spreekt de doop en daaraan verbindt de doop. De doop kan een 'afwassing' genoemd worden, omdat de doop iemand in relatie stelt met het heilsgebeuren in Christus waardoor de oude wereld van de zonde weggedaan is. De karakterisering 'afwassing' geldt dus niet van de doop, omdat hij iets in zichzelf is, maar omdat hij in relatie stelt met het heilsgebeuren in Christus. In het heilsgebeuren in Christus heeft de grote afwassing plaatsgevonden. Omdat de doop op dat heilsgebeuren gebaseerd is, kan ook de doop een afwassing genoemd worden. Het spreken over het zich laten afwassen in de doop wordt in 1 Kor. 6, 11 nader verduidelijkt door twee andere uitdrukkingen: het geheiligd zijn en het gerechtvaardigd zijn. Zoals Paulus van de leden van de gemeente van Korinthe kan zeggen, dat zij zich hebben laten afwassen, zo kan hij van hen ook zeggen, dat zij geheiligd en gerechtvaardigd zijn. Waarschijnlijk is ook het geheiligd en gerechtvaardigd zijn hier direct te betrekken op het heilsgebeuren in Christus. Het gaat hier dan niet om de heiliging van de gelovigen en om het leven als rechtvaardigen door de gelovigen, maar om de in Christus' dood en opstanding geschonken heiliging en rechtvaardiging. Het spraakgebruik is dan overeenkomstig aan dat in 1 Kor. 1, 30 waar van Christus gezegd wordt, dat Hij ons van God - onder meer - tot rechtvaardiging en heiliging geworden is. De werkwoordsvormen die voor heiligen en rechtvaardigen in 1 Kor. 6, 11 gebruikt worden wijzen in deze richting. Ze maken duidelijk, dat geen proces in het leven van de gelovigen bedoeld wordt, maar iets dat hun op een bepaald moment in het verleden ten deel viel. Het doopgebeuren wordt in 1 Kor. 6, 11 omschreven als een zich laten afwassen. Het is niet mogelijk de Griekse werkwoordsvorm weer te geven met een lijdende vorm in het Nederlands, zodat vertaald zou kunnen worden met 'gij zijt afgewassen'. Toch is aan de uitdrukking 'zich laten afwassen' niet te onttrekken, dat nadruk gelegd wordt op de menselijke activiteit bij de doop. De consequentie daarvan zou weer zijn, dat hier impliciet de doop aangeduid wordt als volgend op het bewust beleden geloof. Dat aan de uitdrukking 'zich laten afwassen' in dit opzicht niet te veel ontleend mag worden, blijkt uit het feit, dat deze uitdrukking

verduidelijkt wordt door de uitdrukkingen 'heiligen' en 'rechtvaardigen' die - ook in het Grieks - in de lijdende vorm gebruikt worden. Er kan geen twijfel bestaan over de weergave 'gij zijt geheiligd' en 'gij zijt gerechtvaardigd' in het tweede gedeelte van 1 Kor. 6, 11. Het gaat bij de drie werkwoordsvormen 'zich hebben laten afwassen', 'geheiligd zijn' en 'gerechtvaardigd zijn' om één zaak en om één gebeuren. Het is onmogelijk om de eerste werkwoordsvorm tegenover de tweede en derde te stellen als de daad van het menselijk geloven enerzijds en de goddelijke reactie daarop anderzijds.

Dat de doop niet automatisch of magisch in het heilsgebeuren in Christus doet delen, wordt nog verduidelijkt door de laatste woorden van 1 Kor. 6,11. Daar wordt gezegd, dat het zich hebben laten afwassen, het geheiligd zijn en het gerechtvaardigd zijn gelden door de naam van Jezus Christus en door de Geest van God. Zowel in verband met de naam van Christus als in verband met de Geest wordt hetzelfde voorzetsel gebruikt dat in beide gevallen met 'door' te vertalen is. Het voorzetsel spreekt van het bewerken van iets door iemand. Het gaat hier dus om een ander voorzetsel dan in de uitdrukkingen 'in de naam van' in b.v. Matth. 28, 19 en 'op (basis van) de naam van' in b.v. Hand. 2, 38. Het zijn de naam van Jezus Christus en de Geest van God die in de rijkdom van het heilsgebeuren doen delen. We herinneren ons daarbij, dat het woord 'naam' ziet op de openbaring van iemands persoon. De naam van Christus is de openbaring van zijn persoon. Het zijn dus de openbaring van de persoon van Christus en de Heilige Geest die in de rijkdom van het heilsgebeuren doen delen. Haast is te zeggen: het zijn Woord en Geest die in het heilsgebeuren doen delen. Zo wijst de doop van zichzelf af, doordat hij heenwijst naar de naam van Jezus Christus en naar de Geest van God. De inhoud van de doop, de afwassing van de zonden, wordt als een werkelijkheid beleefd door de naam van Jezus Christus en door de Geest van God. De doop komt tot zijn doel in een leven, geleid door de naam van Jezus Christus en door de Geest van God.

Op deze wijze wordt ook de functie van 1 Kor. 6, 11 als basis voor het voorafgaande betoog doorzichtig. De leden van de gemeente van Korinthe konden inderdaad aan hun doop herinnerd worden om hun het onbegrijpelijke van hun verkeerde handelwijze voor ogen te stellen. In de doop wordt immers teruggegrepen op de heilshistorische werkelijkheid in de dood en de opstanding van Christus. Tegelijk wordt door de doop vooruitgewezen naar de beleving van die werkelijkheid als een levenswerkelijkheid door de naam van Jezus Christus en door de Geest van God. Het verstaan van de betekenis van de doop brengt met zich mee het verstaan van het geheim van het heilsgebeuren van de dood en de opstanding van Christus.

Tenslotte is erop te wijzen, dat mogelijk in 1 Kor. 6, 11 een begin van een trinitarische formulering in verband met de doop te vinden is. Het zich laten afwassen in de doop wordt hier immers in één adem genoemd met het geheiligd en gerechtvaardigd worden waarbij de lijdende vorm - naar bekend joods spraakgebruik - verwijst naar het werk van God. Tegelijk wordt in één adem gesproken over de naam van Jezus Christus en de Geest van God.

4.5. 1 KOR. 10. 1-2

Er waren in de gemeente van Korinthe allerlei verkeerde praktijken waarop Paulus in de eerste brief aan de

Korinthiërs moest ingaan. Er heersten in die gemeente ook allerlei verkeerde visies. Uiteraard stonden de verkeerde visies niet los van de verkeerde praktijken. De verkeerde praktijken hingen - zoals altijd - ten nauwste samen met de verkeerde visies. Uit 1 Kor. 10 blijkt, dat in de gemeente van Korinthe een verkeerde visie op het heil was en - daaruit voortvloeiend - een verkeerde visie op de doop en het avondmaal. Wat in 1 Kor. 10, 1 over de doop gezegd wordt, is te verbinden aan het hele voorafgaande gedeelte dat begint bij hoofdstuk 8. In het bijzonder is er evenwel een nauwe verbinding met de direct voorafgaande verzen, 1 Kor. 9, 24-27. Paulus gebruikt in deze verzen twee beelden: dat van de renner en dat van de vuistvechter. Een renner en een vuistvechter moeten zich voortdurend in acht nemen en zich de grootste inspanningen getroosten om in de wedstrijd te kunnen winnen. Wanneer ze niet in training blijven, kunnen ze gemakkelijk uitgeschakeld worden. Zo zegt Paulus ook van zichzelf, dat hij zich tot het uiterste inzet om niet, na anderen gepredikt te hebben, misschien zelf afgewezen te worden.

Dat Paulus in 1 Kor. 9, 24-27 grijpt naar de beelden van de renner en van de vuistvechter die het van een voortdurende conditietraining moeten hebben, hangt stellig samen met de verkeerde visie op het heil bij zijn tegenstanders in de gemeente van Korinthe. Ook uit andere gegevens in de brief is op te maken, dat zij meenden, dat zij het einddoel van het geloofsleven al bereikt hadden. Ze wilden slechts weten van het 'reeds' van het heil. Ze hadden de gebrokenheid van het leven door de zonde achter zich gelaten. Daarom hadden ze geen belangstelling voor het kruis en miskenden ze de betekenis van het kruis, zoals al - naar we zagen - in het eerste hoofdstuk van de brief naar voren komt. Ze wekten de indruk gearriveerde gelovigen te zijn. Daarom ontleenden ze ook het recht voor zichzelf een absolute vrijheid op te eisen. Niemand kon hen in enig opzet binden door hun de wet te stellen. Ze waren zichzelf tot wet.

Door deze verkeerde visie op het heil werd ook hun visie op de doop en het avondmaal bepaald. Omdat ze meenden het einddoel van het geloofsleven al bereikt te hebben, konden ze de doop en het avondmaal ook niet zien als de sacramenten die gegeven zijn tot versterking in de strijd van het leven. Ze meenden immers de strijd al te boven te zijn. Doop en avondmaal werden opgevat als magische garanties voor het heil. Hier deed zich bij hen de invloed van de hellenistische mysteriereligies gelden. In de mysteriën meende men ook het 'reeds' van het heil nu al ten volle te kunnen beleven. Men werd uitgetild uit de aardse werkelijkheid en verheven tot de hemelse werkelijkheid. De zichtbare tekenen die men bij de inwijding in de mysteriën ontving golden als de garanties van het verkregen heil.

In nauwe aansluiting aan het gebruik van de beelden van de renner en van de vuistvechter gaat Paulus in 1 Kor. 10, 1-11 nader in op die verkeerde visie op de doop en het avondmaal in een uiteenzetting die de vorm vertoont van een joodse uitleg van een schriftgedeelte, een zogenaamde *midrasj*.

Hij laat zich door zijn tegenstanders niet verleiden om de precies tegenovergestelde visie te verdedigen. Het is niet zo, dat hij in 1 Kor. 10, 1-11 het 'reeds' van het heil ontkent, omdat zijn tegenstanders daar alle - en uitsluitende - nadruk op legden. Ook hij weet van het 'reeds' van het heil te spreken en erkent, dat over de gelovigen het einde van de eeuwen gekomen is (1 Kor. 10, 11).

Tegelijk rekent Paulus evenwel met het 'nog niet' van het heil. Ook al is het einde van de eeuwen over de gelovigen

gekomen, daarmee zijn zij nog niet als gelovigen gearriveerd. De gelovigen staan nog midden in de strijd en ze hebben de gebrokenheid van het leven allesbehalve achter zich gelaten. Daarom is ook blijvend vermaning noodzakelijk. Paulus onderstreept met grote ernst, dat een in de wind slaan van de vermaning rampzalige gevolgen zal hebben (1 Kor. 10, 5-10). Bovendien maakt Paulus het 'reeds' van het heil los van de individualistische versmalling daarvan die voor zijn tegenstanders typerend was.

Bij die tegenstanders ging het er alleen maar om, dat ieder voor zich in het heil deelde en daarvan kennis had. Het is niet voor niets, dat Paulus in antwoord daarop zo vaak het woord 'allen' in 1 Kor. 10, 1-4 gebruikt. In deze vier verzen komt het woord niet minder dan vijfmaal voor. De vaders waren allen onder de wolk. Ze gingen allen door de zee. Ze ontvingen allen de doop in Mozes. Ze aten allen hetzelfde geestelijk voedsel. Ze dronken allen dezelfde geestelijke drank. De beleving van het heil is altijd een persoonlijke, maar nooit een individualistische zaak. Door de herhaling van het woord 'allen' doet Paulus in alle duidelijkheid uitkomen, dat de persoonlijke beleving van het heil alleen mogelijk is samen met alle anderen die in dat heil mogen delen. Om zijn tegenstanders van hun verkeerde visie te overtuigen wijst Paulus erop, dat ook de oudtestamentische vaders reeds in een bepaalde zin de doop en het avondmaal kenden. Zij ontvingen immers de doop in Mozes en aten een geestelijk voedsel en dronken een geestelijke drank (1 Kor. 10, 2-3). Het gaat Paulus hierbij bepaald niet om een analogie. Er is iets anders dan een uiterlijke overeenkomst aan de orde. De verbindende schakel tussen b.v. de oudtestamentische doop in Mozes en de nieuwtestamentische christelijke doop is niet het feit, dat zowel bij de doop in Mozes bij de doortocht door de Rode Zee als bij de christelijke doop water een rol speelt. Waar het Paulus om gaat, geeft hij zelf aan in 1 Kor. 10, 6, wanneer hij het woord 'voorbeeld' of -juister weergegeven - het woord 'type' gebruikt. De overeenkomst tussen de oude en de nieuwe bedeling ligt niet op het vlak van de analogie, maar op dat van de typologie. Bepalend voor de typologie is, dat daarin de geschiedenis geschiedenis gelaten wordt. In die geschiedenis wordt, voor zover ze heilsgeschiedenis is, de trouw van God onderkend. Door die trouw van God vormt de heilsgeschiedenis een eenheid. Alles daarin wijst boven zichzelf uit naar een volgende en rijkere vervulling. Alles daarin is belofte van een nog grotere volheid.

Zo is het heil dat in de nieuwe bedeling in het heilsgebeuren in Christus gekend mag worden geen ander heil dan het heil dat reeds in de oude bedeling gekend werd. Paulus brengt dit in 1 Kor. 10, 4 onder woorden door te zeggen, dat de rots die Israël op de tocht door de woestijn volgde (de) Christus was. Hij doet hier geen uitspraak over de preëxistentie van Christus, maar doet op een sprekende wijze uitkomen, dat de vaders in de woestijn het van geen andere Christus (of Messias) konden verwachten dan van Hem die de gelovigen van de nieuwe bedeling belijden als Jezus, de Christus.

In deze typologische zin kenden de oudtestamentische vaders ook reeds de doop en het avondmaal. De doop van de vaders wordt door Paulus in 1 Kor. 10, 2 een doop in Mozes genoemd. De uitdrukking 'doop in Mozes' is in dezelfde zin te verstaan als de uitdrukking 'doop in Christus'. In paragraaf 1.2. bleek reeds, dat hier aan een lokale verplaatsing van de Israëlieten in Mozes niet te denken is. De bedoeling is, dat de Israëlieten onder de zeggenschap van Mozes kwamen. Evenzo betekent de uitdrukking 'doop in

Christus' het door de doop onder de zeggenschap van Christus komen. Het heilshistorisch onderscheid blijft in de typologie bewaard. Mozes wees heen naar Christus. Mozes kon slechts zijn wat hij was, omdat Christus, de meerdere Mozes zou komen. De overeenkomst tussen Mozes en Christus ligt in hun middelaar zijn, zij het dat dit bij beiden het geval was op een eigen wijze. Mozes was de middelaar van het oude verbond. Christus is de middelaar van het nieuwe verbond. Door de doop waren de vaders op Mozes als middelaar aangewezen. Door de doop zijn de nieuwtestamentische gelovigen op Christus als middelaar aangewezen.

De doop van de vaders in Mozes wordt nader een doop in de wolk en in de zee genoemd. Bij deze bewoordingen staat onmiskenbaar het exodusgebeuren op de achtergrond. Daarbij is te bedenken, dat het exodusgebeuren in heel het Oude Testament geldt als het centrale heilsgebeuren van de oude bedeling. De doop van de vaders in Mozes verbond aan dat centrale heilsgebeuren. De wolk waarvan in 1 Kor. 10, 2 sprake is wordt in de joodse traditie gezien als de wolk die de heerlijkheid van God openbaarde, de *shechina*. De wolk die de Israëlieten bij de tocht door de woestijn voorging was voor hen het teken van de bescherming en leiding van God. De doorgang door de zee betekende voor de Israëlieten de definitieve bevrijding uit de slavernij van Egypte. De doop in de wolk en in de zee was dus de doop die verbond aan het heilsgebeuren van de exodus waardoor de Israëlieten hun weg mochten gaan onder de bescherming en leiding van God ('in de wolk') en bevrijd uit de slavernij van Egypte ('in de zee').

Als zodanig is deze doop van de vaders in Mozes een type van de christelijke doop. De doop in Mozes wijst typologisch heen naar de doop in Christus, omdat het heilsgebeuren van de exodus uit Egypte waaraan de doop in Mozes verbond typologisch heenwijst naar het heilsgebeuren van de dood en de opstanding van Christus waaraan de doop in Christus verbindt. Dat de doop in Mozes een doop in de wolk en in de zee was, doet de inhoud van die doop uitkomen. Positief sprak die doop als doop in de wolk van de bescherming en leiding van God en negatief als doop in de zee van de bevrijding uit de slavernij van Egypte. Ook deze inhoud van de doop in Mozes wijst typologisch heen naar de doop in Christus. Het positieve element in de doop in Mozes - de wolk - wijst typologisch heen naar de gave van de Geest als de positieve aanduiding van de inhoud van het nieuwe leven op grond van het heilsgebeuren in Christus. Het negatieve element in de doop in Mozes - de zee - wijst typologisch heen naar de bevrijding uit de slavernij van de zonde als de negatieve aanduiding van de inhoud van het nieuwe leven op grond van het heilsgebeuren in Christus.

De typologie betreft ook de kant van het gericht. Vooral hier wordt de kern van de oppositie van Paulus tegen zijn tegenstanders zichtbaar. Terwijl de tegenstanders de doop en het avondmaal zagen als de magische garanties voor het heil, brengt Paulus in 1 Kor. 10, 5-10 met alle klem naar voren, dat aan een magisch delen in het heil door de doop en het avondmaal door niemand gedacht mag worden. De doop van de vaders in Mozes leidde wel uit Egypte, maar bracht nog niet zonder meer in het beloofde land. Op de doop volgde de reis door de woestijn, d. w.z. de reis die vol was van verzoeking. Ook het avondmaal van de vaders -de gave van het manna en het water uit de rots (1 Kor. 10, 3-4) - betekende nog niet het bereiken van het beloofde land.

Ondanks de doop en het avondmaal werden de vaders bij hun ongehoorzaamheid door het gericht getroffen. Juist in dit opzicht is het exodusgebeuren typologisch te verstaan. Niemand mag menen met de doop en het avondmaal de volending reeds bereikt te hebben. De doop en het avondmaal stellen midden in de strijd van het leven. Ook de nieuwtestamentische gemeente moet nog haar weg gaan door de woestijn, vol van verzoeken. Waar ook bij die nieuwtestamentische gemeente ongehoorzaamheid is, zullen de doop en het avondmaal haar niet baten, maar zal ze evenals het oudtestamentisch volk van God vallen onder het gericht van God. Het typologisch verband tussen de doop van de vaders in Mozes en de christelijke doop komt dus vooral in twee dingen uit. Allereerst in het feit, dat beide dopen gebaseerd zijn op het heilshandelen van God. Bij de doop van de vaders in Mozes is dat het heilshandelen van God in de exodus uit Egypte en bij de christelijke doop het heilshandelen van God in de dood en de opstanding van Christus. In de tweede plaats vragen beide dopen om een beleving in een leven van gehoorzaamheid. Noch bij de doop van de vaders in Mozes, noch bij de christelijke doop is van een heilsbetekenis op zichzelf, los van de gehoorzaamheid, te spreken. Daarbij is voor ogen te houden, dat Paulus niet zegt, dat de doop eerst door de gehoorzaamheid werkzaam wordt. Het is integendeel zo, dat het werkzame sacrament tot het oordeel ontvangen wordt, wanneer het in ongehoorzaamheid misbruikt wordt.

4.6. 1 KOR. 12, 13

In de gemeente van Korinthe werd op verschillende manieren aan de onderlinge eenheid afbreuk gedaan. Dat gebeurde niet alleen door het vormen van partijenschappen en procederen tegen elkaar, maar ook door het verabsoluteren van de ontvangen gaven van de Geest. Op dat laatste gaat Paulus in 1 Kor. 12-14 uitvoerig in.

Er waren in de gemeente van Korinthe mensen die een bijzondere gave van de Geest ontvangen hadden en die daarom meenden, dat zij geestelijker waren dan de anderen die die bijzondere gave misten. Ze keken op die anderen neer en omgekeerd zagen die anderen tegen hen op. Bij die bijzondere gave ging het vooral om het spreken in tongen. Dat moet wel geconcludeerd worden uit de centrale plaats die in 1 Kor. 14 het spreken in tongen inneemt. Het draaide kennelijk om het spreken in tongen. Het is ook af te leiden uit de rangorde die door Paulus in zijn opsommingen van de gaven van de Geest in de verzen 8-10, vers 28 en de verzen 29-30 van 1 Kor. 12 aangebracht wordt. In al deze opsommingen nemen het spreken in tongen en de vertolking daarvan de laatste plaats in. Dat kan onmogelijk toevallig zijn. Het komt, doordat in de gemeente van Korinthe aan het spreken in tongen de eerste plaats gegeven werd. Die gave werd als de eigenlijke gave van de Geest beschouwd. Wie die gave miste, telde in de gemeente niet mee. Voor deze schijnbaar 'geestelijke' verbreking van de eenheid van de gemeente - door middel van de gaven van de Geest - heeft Paulus in 1 Kor. 12-14 geen goed woord over. Hij erkent de gave van het spreken in tongen als een echte gave van de Geest. Hij verzekert zelfs, dat hij meer dan anderen in tongen spreekt (1 Kor. 14, 18). Hij wijst die gave dus beslist niet af, maar hij wijst haar wèl terug. In 1 Kor. 14 wordt een vergelijking getrokken tussen de gave van het spreken in tongen en de gave van de profetie. Bij die vergelijking is de voorkeur te geven aan de profetie, omdat daardoor de gemeente meer gesticht wordt (1 Kor. 14, 2-5). Daarin ligt

voor Paulus het criterium voor de belangrijkheid van de gave van de Geest: de mate waarin een bepaalde gave dienstbaar is aan de opbouw van de gemeente. Omdat het spreken in tongen meer de persoonlijke stichting dan de stichting van de gemeente dient, kan het spreken in tongen niet de voorkeur hebben (1 Kor. 14, 4). Het is volkomen onjuist om zich op grond van het bezit van de gave van het spreken in tongen boven anderen verheven te voelen. Even onjuist is het om zich - omgekeerd - op grond van het gemis van de gave van het spreken in tongen minder dan anderen te voelen en daarom krampachtig naar die gave te streven (1 Kor. 12, 31).

Dat geldt trouwens niet alleen met betrekking tot de gave van het spreken in tongen, maar ook met betrekking tot iedere gave van de Geest. Geen enkele gave mag verabsoluteerd worden. Geen enkele gave mag ook anderzijds geminacht worden. Wie een bepaalde gave ontvangen heeft, heeft in de gemeente anderen naast zich nodig met andere gaven. Iedere gave veronderstelt de andere gaven en daarom kan geen enkele gave zonder de andere gaven. Pas bij de volheid van de verscheidenheid van gaven kan de eenheid van de gemeente beleefd worden. De verscheidenheid van gaven staat dan ook niet tegenover de eenheid van de gemeente, maar is daaraan juist dienstbaar. Zo is het ook bij een lichaam. Het ene lichaam heeft een verscheidenheid aan leden. Juist door die verscheidenheid van leden wordt de eenheid van het lichaam gediend (1 Kor. 12,12-27). Waar dat gezien wordt, is zowel de verabsolutering van de eigen gave als de minachting van de eigen gave uitgesloten.

Op de verabsolutering gaat Paulus in 1 Kor. 12, 21 in. Hij zegt daar, dat het oog niet tot de hand kan zeggen, dat het haar niet nodig heeft. Evenzo kan het hoofd niet tot de voeten zeggen, dat het hen niet nodig heeft. Kennelijk werd die houding in de gemeente van Korinthe aangenomen. Er waren mensen in die gemeente die de gave die zij ontvangen hadden zo verabsoluteerden, dat zij meenden, dat zij in de gemeente de dienst konden uitmaken en dat zij de anderen met de hun geschonken gaven niet nodig hadden.

Op de minachting gaat Paulus in 1 Kor. 12, 15-16 in. Hij laat daar de voet zeggen, dat hij niet tot het lichaam hoort, omdat hij de hand niet is en evenzo het oor, omdat het het oog niet is. Kennelijk kwam ook die houding in de gemeente van Korinthe voor. Er waren ook mensen in die gemeente die de gave die zij ontvangen hadden zo onbetekenend achtten, dat ze meenden, dat ze eigenlijk niet meedelden in de gemeente en amper tot de gemeente hoorden.

Noch het een, noch het ander is juist. Omdat de gemeente een lichaam is, moet er binnen de gemeente verscheidenheid zijn, zoals er binnen een lichaam verscheidenheid van de leden is. Zowel door de verabsolutering van de eigen gave als door de minachting van de eigen gave wordt de noodzaak van de verscheidenheid miskend. Een beslissende vraag - juist ook in verband met wat over de doop gezegd wordt - is de vraag wat Paulus bedoelt, wanneer hij de gemeente een lichaam noemt. Er zijn twee mogelijkheden die beide verdedigd worden. Er is allereerst de mogelijkheid, dat Paulus in 1 Kor. 12 consequent over een lichaam spreekt als verduidelijkend beeld voor wat de gemeente is: een eenheid die een verscheidenheid omvat. Er is in de tweede plaats de mogelijkheid, dat Paulus niet bij de beeldspraak van het lichaam blijft staan, maar van de beeldspraak overgaat op de werkelijkheid van de gemeente als het lichaam van Christus. Wanneer voor de tweede

mogelijkheid gekozen wordt, verwijst men vooral naar 1 Kor. 12, 12 waar van het beeld van het lichaam overgegaan wordt op Christus Zelf en naar 1 Kor. 12, 27 waar we de woorden vinden: 'Gij zijt (het) lichaam van Christus'.

Toch is de eerste mogelijkheid te prefereren. Ondanks wat in 1 Kor. 12, 12 en 27 gezegd wordt, gaan Paulus' woorden toch niet boven de beeldspraak van het lichaam uit. Wat 1 Kor. 12, 27 betreft, is het al opmerkelijk, dat een bepaald lidwoord bij het woord 'lichaam' ontbreekt. Het is niet onmogelijk te vertalen: 'Gij zijt het lichaam van Christus', maar op grond van het ontbreken van het bepaald lidwoord is het waarschijnlijker, dat te vertalen is: 'Gij zijt een lichaam van Christus'. Zelfs is de weergave: 'Gij zijt een christelijk lichaam' mogelijk. De gemeente wordt dan een christelijk lichaam genoemd, in onderscheid van b.v. een politiek lichaam. In het voorafgaande wordt duidelijk de gemeente met een lichaam vergeleken. Het zou op zichzelf al bevreedend zijn, wanneer in het concluderende vers 27 de beeldspraak zou worden losgelaten.

Ook wat in 1 Kor. 12, 12 gezegd wordt gaat niet boven de beeldspraak van het lichaam uit. Op de woorden, dat het lichaam één is en vele leden heeft, terwijl toch alle leden, hoe veel er ook zijn, één lichaam vormen, volgt nog: '... zo ook Christus'. Heel vaak worden deze laatste woorden opgevat als een verkorte uitdrukking voor: '... zo is ook Christus één lichaam en heeft Hij vele leden'. Het gaat dan om een aanduiding van de gemeente als het (werkelijk) lichaam van Christus. Bij deze interpretatie wordt evenwel vergeten, dat de zin begint met het woord 'want' en kan aan dit woord 'want' geen recht gedaan worden. Door vers 12 met 'want' te laten beginnen, verbindt Paulus vers 12 heel nauw aan vers 11. Zoals uit het beginwoord 'want' blijkt, wordt in vers 12 een nadere motivering gegeven van wat in vers 11 gezegd is. In vers 11 wordt op de ene Geest gewezen die de verscheidenheid van gaven schenkt. Hij deelt aan ieder in de gemeente zijn gaven uit, zoals Hij wil. In de eenheid van de Geest is het gegrond, dat de verscheidenheid van de gaven toch slechts de eenheid van de gemeente dient. Hierbij sluiten de woorden '... zo ook Christus' in het slot van vers 12 aan. De woorden '... zo ook Christus' betekenen: zo werkt ook Christus de eenheid in de verscheidenheid op de wijze van een lichaam. De Geest is altijd de Geest van Christus. Christus heeft in de verscheidenheid binnen de gemeente toch altijd de eenheid van de gemeente op het oog. Daarom kan dat bij de Geest niet anders zijn. De Geest kan bij de verscheidenheid aan gaven die Hij schenkt de eenheid van de gemeente niet verbreken. Wanneer Hij dat zou doen, zou Hij niet de Geest van Christus zijn. Alleen op deze wijze komt het motiverende beginwoord 'want' in vers 12 werkelijk tot zijn recht.

Dit is van beslissende betekenis voor het verstaan van wat Paulus in 1 Kor. 12, 13 zegt, dat 'wij allen' gedoopt zijn 'tot één lichaam'. Wanneer men stelt, dat het woord 'lichaam' hier een aanduiding is van de werkelijkheid van de gemeente, moet men het gedoopt zijn tot één lichaam opvatten in de zin van het ingedoopt zijn in de gemeente. In plaats van de vertaling 'gedoopt tot één lichaam' geeft men dan ook vaak de - op zichzelf zeker mogelijke - vertaling 'gedoopt in één lichaam'. De gemeente wordt bij deze opvatting gezien als de collectieve grootheid die voorafgaat aan de enkeling die de doop ontvangt. Wie gedoopt wordt, wordt dan door de doop ingelijfd in de gemeente. Wanneer men aanneemt, dat het woord 'lichaam' hier slechts een beeld voor de gemeente is, wil het gedoopt zijn van allen tot

één lichaam zeggen, dat de doop van allen - in hun verscheidenheid - erop gericht is, dat allen een eenheid vormen, zoals voor een lichaam de eenheid bij alle verscheidenheid karakteristiek is. Het voorzetsel 'tot' geeft dan een richting aan, zoals ook het geval is in uitdrukkingen als 'dopen tot bekering' (Matth. 3, 11) en 'dopen tot vergeving van de zonden' (Hand. 2, 38).

De keus voor het gebruik van het woord 'lichaam' als beeldspraak impliceert ook een keus voor deze opvatting van de uitdrukking 'gedoopt zijn tot één lichaam'. Zo ligt in de doop een motief tot eenheid. Door de doop moeten en kunnen alle tegenstellingen die er zijn overbrugd worden. Paulus noemt in 1 Kor. 12, 13 de twee diepste ingrijpende tegenstellingen van zijn dagen: die tussen joden en Grieken en die tussen slaven en vrijen. De eerste tegenstelling is de diepingrijpende religieuze tegenstelling, de tweede de diepingrijpende sociale. Wie gedoopt is, is gedoopt om met anderen, hoe verschillend zij ook zijn, één lichaam te gaan vormen. De doop wijst hier dus niet terug naar de gemeente, maar vooruit naar de beleving van het echte gemeente-zijn waarbij de gemeente het beeld vertoont van het lichaam. In de doop aanvaardde God ieder. Dan hebben ook wij ieder in de gemeente te aanvaarden. We mogen ons boven niemand verheven achten en we mogen ons voor niemand te onbetekenend achten. Juist de doop die ieder in de gemeente op dezelfde wijze ontving zegt, dat er zowel van verabsolutering van de eigen gave als van minachting van de eigen gave geen sprake kan en mag zijn. In het licht van de doop is onderlinge verdeeldheid een onbestaanbaar iets. Wie gedoopt is, is immers altijd gedoopt tot één lichaam. In 1 Kor. 12, 13 zegt Paulus ook, dat het gedoopt zijn tot één lichaam geldt 'door één Geest'. Velen willen hier vertalen met 'in één Geest'. Vrijwel altijd is dat het geval, wanneer men het woord 'lichaam' als een aanduiding van de werkelijkheid van de gemeente opvat. De gedachte is dan, dat het ingedoopt worden in de gemeente tegelijk een ingedoopt worden in de Geest is. Zo is er een samenhang tussen de doop in de gemeente (of in het lichaam) en de doop in de Geest. In de gemeente wordt de Geest gevonden. De inlijving in de gemeente is ook de inlijving in de Geest. Doordat de doop in relatie stelt met de gemeente, stelt hij ook in relatie met de Geest. Omdat de Geest woont in de gemeente, loopt de lijn van de doop naar de gemeente ook altijd naar de Geest. Toch is het, alleen al op grond van het woordgebruik in het Grieks uiterst onwaarschijnlijk, dat we in deze richting hebben te denken. In verband met de woorden 'Geest' en 'lichaam' worden twee verschillende voorzetsels gebruikt. Daardoor kan de doop moeilijk op dezelfde wijze als inlijving in de gemeente en als inlijving in de Geest gezien worden. Het gebruik van de verschillende voorzetsels doet zonder meer vermoeden, dat de verbinding tussen de doop en het lichaam van een andere aard is dan de verbinding tussen de doop en de Geest. Bovendien wordt in het voorafgaande gedeelte de Geest telkens gezien als onderwerp van de genoemde handeling. In 1 Kor. 12, 11 wordt van de Geest gezegd, dat Hij werkt, dat Hij toedeelt en dat Hij wil. Op grond hiervan ligt het voor de hand, dat het ook in 1 Kor. 12, 13 de Geest is van wie de handeling uitgaat. We hebben dan ook te vertalen met 'door één Geest' en niet met 'in één Geest'. Parafrazerend is de bedoeling van het begin van 1 Kor. 12, 13 als volgt weer te geven: wij allen zijn gedoopt om door één Geest één lichaam te vormen. Wat betekenis betreft zijn de woorden 'door één Geest' dus vooral te verbinden met de inhoud van de woorden 'tot één lichaam'. De eenheid van de gemeente die

te vergelijken is met de eenheid van het lichaam komt tot uiting door het werk van de Geest en daarin komt ook de doop tot zijn doel. Paulus neemt dus geen genoegen met een formele eenheid die met de doop gegeven is. De eenheid die hem voor ogen staat is de eenheid die tot stand komt, wanneer de Geest de doop doet verstaan en zo de eenheid werkt.

Bijzonder moeilijk is ook de interpretatie van de laatste woorden van 1 Kor. 12, 13. De betekenis wordt duidelijker, wanneer we het werkwoord in de slotzin niet vertalen met 'drenken', maar met 'begieten'. Hier wordt precies hetzelfde werkwoord gebruikt als b.v. in 1 Kor. 3, 6 waar van Apollos gezegd wordt, dat hij heeft begoten wat Paulus mocht planten. De vertaling van de hele slotzin van 1 Kor. 12, 13 wordt dan: '... en allen zijn wij met één Geest begoten' of... en over ons allen is één Geest uitgestort'. De begieting met de Geest of de uitstorting van de Geest wordt in het Oude Testament aangewezen als kenmerkend voor het aanbreken van de heilstijd. We zagen reeds, dat teksten als Jes. 32, 15 en Joel 2, 28 die spreken over de uitstorting van de Geest in de komende heilstijd vervuld werden op het eerste nieuwtestamentisch pinksterfeest. Toen kwam waarnaar de oudtestamentische profeten hadden uitgezien. Toen brak de lang verwachte heilstijd aan (vgl. ook paragraaf 3.3.).

In de slotzin van 1 Kor. 12, 13 wordt dus de doop in verband gebracht met het pinkstergebeuren. De woorden willen meer zijn dan slechts een herinnering aan het pinkstergebeuren. Omdat in het begin van het vers de doop nadrukkelijk vermeld wordt, zal de bedoeling van de slotzin zijn, dat de doop spreekt van de werkelijkheid van de uitstorting van de Geest en in relatie stelt met de uitstorting van de Geest. Met evenveel recht mogen we zeggen, dat de doop spreekt van de werkelijkheid van de gekomen heilstijd en in relatie stelt met die gekomen heilstijd. De Geest is immers dé grote gave van de heilstijd. Hier worden dus weer op een nieuwe wijze de doop en de Geest op elkaar betrokken. Terwijl in het begin van 1 Kor. 12, 13 gezegd wordt, dat de Geest de doop wil doen verstaan door de in de doop gegeven eenheid van de gemeente ook daadwerkelijk te realiseren, wordt hier gezegd, dat de doop ook in relatie stelt met de Geest, zoals Hij eens is uitgestort bij het aanbreken van de heilstijd. Aan de ene kant roept de doop om het werk van de Geest, aan de andere kant wijst de doop ook terug naar de gave van de Geest op het eerste nieuwtestamentisch pinksterfeest. Zo vertoont wat in 1 Kor. 12, 13 gezegd wordt een duidelijke climax. De zin loopt uit op de doop als sprekend over de heilshistorische werkelijkheid van de in de Geest gekomen heilstijd. De doop stelt voor een roeping: de beleving van de onderlinge eenheid. Tegelijk verwijst diezelfde doop evenwel naar de enige mogelijkheid waardoor aan die roeping gehoor gegeven kan worden: vanuit de heilshistorische werkelijkheid van de in de Geest gekomen heilstijd. Zo grijpen in de doop op een frappante wijze het heilsordelijke - wat wij van het heil beleven - en het heilshistorische - wat God als het heil geschonken heeft - in elkaar in. Wat in de slotzin van 1 Kor. 12, 13 van de doop gezegd wordt is de basis voor wat als de roeping van de doop met de beginwoorden van 1 Kor. 12, 13 gegeven is. Onlosmakelijk zijn de twee lijnen van de doop naar de Geest aan elkaar verbonden: de lijn terug naar de eens geschonken Geest en de lijn vooruit naar het blijvende werk van de Geest.

Niet duidelijker kan over de doop als grond voor de onderlinge eenheid gesproken worden dan Paulus in 1 Kor.

12, 13 doet. Niemand in de gemeente mag door het bezitten van een bepaalde bijzondere gave - b.v. het spreken in tongen - de Geest voor zich opeisen om Hem tegelijk aan anderen in de gemeente te ontzeggen. Omdat allen in de gemeente gedoopt zijn, staan allen in dezelfde positie. Allen mogen zich door de doop betrokken weten op de heilshistorische werkelijkheid van de in de Geest gekomen heilstijd. Allen worden ook door de doop geroepen om het van de Geest te verwachten bij de beleving van het heil van de heilstijd, niet in het minst in de beleving van het echte gemeente-zijn.

4.7. 1 KOR. 15,29

Een heel eigen wijze van spreken over de doop komen we tegen in 1 Kor. 15, 29 waar Paulus verwijst naar de gewoonte van bepaalde mensen om zich voor de doden te laten dopen. Heel 1 Kor. 15 is een hartstochtelijke belijdenis van Paulus van de rijkdom van de opstanding van de doden. Vanuit de gemeente van Korinthe waren hem op dit punt vragen voorgelegd. In de gemeente kreeg men te maken met mensen die stelden, dat van een toekomstige opstanding van de doden geen sprake kan zijn. Iedere verwachting daarvan was dan ook volgens hen een illusie. Overigens zullen ze het woord 'opstanding' met betrekking tot de gelovigen nog wel gebruikt hebben, maar die opstanding verlegden ze volkomen naar het heden. Ze kwamen uit bij wat in 2 Tim. 2, 18 over Hymeneüs en Filetus vermeld wordt, dat zij beweerden, dat de opstanding reeds tijdens het leven van de gelovigen op aarde plaatsvindt. Ze konden slechts in één betekenis over de opstanding spreken: de opstanding hier en nu tot een nieuw leven. Op deze dwaalleer gaat Paulus uitvoerig in in 1 Kor. 15. Daarbij neemt hij zijn uitgangspunt niet in de opstanding van Christus zonder meer, maar in de apostolische verkondiging van die opstanding. In 1 Kor. 15, 12 zegt hij niet zonder meer, dat Christus uit de doden opgewekt is, maar dat van Christus gepredikt wordt, dat Hij uit de doden opgewekt is. Het gaat Paulus om die opstanding van Christus die vanouds de inhoud van de apostolische verkondiging geweest is. In een bepaalde zin wilden namelijk ook de dwaalleraars wel weten van een opstanding van Christus. De opstanding van Christus als zodanig was niet in discussie, maar de interpretatie die de dwaalleraars daaraan gaven. Ze spiritualiseerden de opstanding van Christus en verbonden haar met de opstanding van de gelovigen in de zin, zoals zij die opvatten. Christus staat volgens hen op in de zijnen, zodat in de opstanding van de gelovigen tot het nieuwe leven hier en nu de opstanding van Christus zich realiseert. Daartegenover stelt Paulus, dat de apostolische verkondiging altijd heel anders over de opstanding van Christus gesproken heeft. Volgens de apostolische verkondiging stond Christus zo concreet en werkelijk op uit de doden, dat Hij kon verschijnen aan Cefas, aan de twaalven, aan niet minder dan vijfhonderd broeders tegelijk en tenslotte ook aan Paulus zelf als aan een ontijdig geborene (1 Kor. 15, 5-8). Christus staat niet op in al de zijnen door alle eeuwen heen, zodat zijn opstanding betekent zijn zich vereenzelvigen met de zijnen. Hij stond op op één bepaald moment en op één bepaalde plaats. Daardoor bleef Hij zo onderscheiden van de zijnen, dat Hij zelfs aan de zijnen in een bepaalde periode - eindigend bij Paulus zelf - verscheen. Die apostolische verkondiging van de opstanding van Christus en niet een idee omtrent die opstanding moet in het geloof worden vastgehouden (1 Kor. 15, 11).

Wanneer de apostolische verkondiging van de opstanding van Christus niet waar zou zijn, zou alles zinloos zijn. Zinloos is dan de prediking die de opgestane Christus tot inhoud heeft. Zinloos is dan ook het geloof dat op die prediking gebaseerd is. Zinloos is dan heel het leven van de gelovige. Wanneer er alleen voor dit leven op Christus te hopen is, is een gelovige de meest beklagenswaardige van alle mensen (1 Kor. 15, 14-19). Paulus weet evenwel, dat Christus is opgestaan, zoals dat in de apostolische verkondiging onder woorden gebracht is. Vanuit deze opstanding van Christus worden de rijkste perspectieven zichtbaar. Nu Christus is opgestaan, zullen ook eenmaal allen die van Hem zijn opstaan met een verheerlijkt lichaam. Christus is immers opgestaan als eersteling van hen die ontslapen zijn (1 Kor. 15, 20). Daarbij wijst Paulus op twee zaken. De ene is zijn eigen activiteit als apostel. Alles wat Paulus als apostel ondervond en ontbeerde, kon hij ondervinden en ontberen, omdat hij overtuigd was van de toekomstige opstanding van de gelovigen. Waarom zou hij zich anders van uur tot uur in gevaar begeven hebben? Waarom zou hij zelfs met wilde dieren gevochten hebben (1 Kor. 15, 30-32)? Dat kon alleen, omdat de hoop op Christus meer omvat dan alleen de hoop voor dit leven. Daarbij kwam als de tweede zaak de gewoonte waarvan men in de gemeente van Korinthe wel wist: het dopen voor de doden (1 Kor. 15, 29). Bij de vraag wat we onder dit 'dopen voor de doden' te verstaan hebben, doen zich twee uitersten voor. Aan de ene kant is er de opvatting, dat in deze uitdrukking het woord 'dopen' overdrachtelijk gebruikt wordt en niets te maken heeft met de christelijke doop. Aan de andere kant is er de opvatting, dat in deze uitdrukking het woord 'dopen' letterlijk te nemen is en de hier bedoelde doop precies dezelfde is als de christelijke doop. Moet uit een van deze beide mogelijkheden een keus gemaakt worden, of doet zich nog een andere mogelijkheid voor om de uitdrukking te verstaan?

Wanneer men aan een overdrachtelijk gebruik van het woord 'dopen' denkt, ziet men de hier bedoelde doop voor de doden meestal als een omschrijving van de marteldood. Men herinnert daarbij aan de oorspronkelijke betekenis van het woord dat overal in de Nederlandse vertalingen van het Nieuwe Testament met 'dopen' is weergegeven: 'doen vergaan', 'te gronde richten' (vgl. paragraaf 1.1. en zie ook Mark. 10,38 en Luk. 12, 50). Een moeilijkheid bij deze opvatting is de toevoeging van de woorden 'voor de doden'. Wat is er de zin van, dat de marteldood plaatsvindt 'voor de doden'? Een verklaring van deze moeilijkheid is, dat de woorden 'voor de doden' op te vatten zijn als 'tot over de dood'. De marteldood betekent niet het ondergaan in de dood, maar juist het ontheven worden aan de macht van de dood. Wie de marteldood sterft uit liefde tot Christus, wordt door Christus - juist door die dood heen - ontrukkt aan de dood. De dood kan zo iemand verder geen schade meer doen. Door de marteldood wordt zo iemand gebracht tot over (de grens van) de dood. Een andere verklaring van de moeilijkheid waarvoor de woorden 'voor de doden' stellen is, dat bij die doden te denken is aan de reeds gestorven gelovigen die zich al bevinden rond de troon van God in de hemel. De marteldood vindt nu voor of ten behoeve van deze doden plaats, doordat door de marteldood van de gelovigen op de aarde het getal van de gezaligden in de hemel wordt vermeerderd. De marteldood komt bij alle verdriet die ze teweegbrengt voor de kerk op aarde ten goede aan de kerk in de hemel. Naast deze toch wat geforceerd aandoende verklaringen van de moeilijkheid om

aan de woorden 'voor de doden' een goede zin te geven, is als doorslaggevend bezwaar tegen deze opvatting in te brengen, dat uit de eerste brief aan de Korinthiërs op geen enkele wijze iets blijkt van vervolgingen, laat staan van een ondergaan van de marteldood. Het is ondenkbaar, dat Paulus niet ergens in de brief ingegaan was op de vervolgingen of de marteldood, wanneer de gemeente daardoor getroffen was. Een andere originele verklaring die eveneens uitgaat van de overdrachtelijke betekenis van het woord 'dopen' is die waarbij het woord 'dopen' opgevat wordt in de zin van 'overspoeld worden'. Paulus zou in zijn uitspraak over de doop voor de doden het oog hebben op mensen die overspoeld werden met werk ten behoeve van de doden. Concreet dacht hij aan mensen die hun werk vonden in de dodencultus. Ze plengden drankoffers in de grafopeningen en hielden maaltijden ter ere van de overledenen. Ze verzorgden de graven en waren ook verder voortdurend in de weer ten behoeve van de doden. Met de uitspraak over de doop - d. w.z. de overstelpende hoeveelheid werk - ten behoeve van de doden zou Paulus suggereren: dit gebeurt toch niet zonder een bepaalde verwachting voor die doden. Bij deze verklaring - die toch al op zich een sterk hypothetisch karakter draagt - wordt vergeten, dat de antieke dodencultus niet zozeer plaatsvond ten behoeve van de doden als wel ten behoeve van de achtergebleven levenden. De doden moesten primair van alles voorzien worden, opdat ze het de achtergebleven levenden niet moeilijk zouden maken. Het grootste bezwaar tegen deze opvatting omtrent Paulus' intrigerende woorden is, dat zo slechts zeer in het algemeen aan de woorden over de doop voor de doden een argument voor de dwaalleraars ontleend kan worden. Een voor hen meer overtuigend argument lag stellig in een verwijzing naar een door hen zelf beoefende praktijk in plaats van naar een praktijk die in het algemeen in die wereld wel beoefend werd, maar die door hen wel verworpen kon worden. Tenslotte hoeft aan de antieke dodencultus bepaald nog niet een verwachting voor die doden verbonden te worden.

Aan de andere kant is er dus de opvatting, dat bij het dopen voor de doden aan de christelijke doop te denken is. Ook hier ligt de moeilijkheid weer in de toevoeging van de woorden 'voor de doden'. Nergens elders in het Nieuwe Testament treffen we daar een spoor van aan, dat de doop kan plaatsvinden 'voor de doden'. De in dit verband gegeven verklaringen zijn haast even veelvuldig als de verklaarders die zich aan een verklaring gewaagd hebben. Enkele van deze verklaringen mogen bij wijze van voorbeeld vermeld worden. Zo is er de verklaring, dat het Griekse voorzetsel hier niet de betekenis 'voor', 'ten behoeve van' heeft, maar - wat op zichzelf zeker mogelijk is - 'boven'. De doop zou dus een doop boven de doden zijn, d.w.z. op de graven van de overledenen. Men wilde daarmee de verbondenheid met de overledenen aangeven. Men wilde daarmee ook laten uitkomen, dat men stond in de traditie van hen die reeds waren heengegaan. Een andere verklaring is, dat de uitdrukking 'voor de doden' hier de betekenis heeft 'uit liefde en respect voor de doden'. De in 1 Kor. 15, 29 genoemde mensen lieten zich dopen, omdat ze uit liefde en respect voor de doden gehoor wilden geven aan de vermaningen die de doden tijdens hun leven lieten horen. Weer een andere verklaring is, dat de uitdrukking 'voor de doden' doelt op de overtuiging van de gedoopte bij de toekomstige opstanding weer verenigd te zullen worden met de reeds gestorven medegelovigen of familieleden. Met dat doel werd ook de doop ondergaan. Het Griekse voorzetsel dat meestal met

'voor' vertaald wordt heeft hier dan de betekenis 'met het oog op'. De doop vond plaats met het oog op de doden. Een andersoortige verklaring is die waarbij een andere inhoud dan de gebruikelijke gegeven wordt aan het woord 'doden'. Zo wordt dit woord wel opgevat - in een wat minimaliserende verklaring - als 'mensen die de dood voor ogen hebben'. Met de 'doden' worden dan geen mensen bedoeld die al gestorven zijn, maar mensen die met de dood in de schoenen lopen. Altijd wordt iemand als een voor de dood bestemde gedoopt. De woorden van Paulus over de doop voor de ten dode gedoemden willen dan suggereren: de doop wordt toch niet slechts bediend voor dit kleine stukje leven, maar de betekenis van de doop strekt zich toch uit tot over de grenzen van de dood. Weer een andere verklaring die overigens wel aansluit bij het vinden van het uitgangspunt in het woord 'doden' is de verklaring dat onder de 'doden' de 'geestelijk doden' te verstaan zijn. De bedoeling van de uitspraak is dan, dat de doop bedoeld is voor hen die zich buiten Christus als geestelijk doden hebben leren kennen. Alleen al de veelheid van interpretatiemogelijkheden die zich binnen het kader van deze opvatting voordoet maakt het onwaarschijnlijk, dat we bij het hier genoemde dopen aan een christelijk dopen hebben te denken. Een beslissend bezwaar tegen deze opvatting - bij alle variaties die daarbinnen bestaan - is, dat het verband met het geheel van 1 Kor. 15 - de zekerheid van de toekomstige opstanding van de overleden gelovigen - moeilijk doorzichtig te maken is. Een uitzondering hierop vormt de verklaring, dat de toekomstige vereniging met de overledenen in de opstanding bedoeld wordt. Wanneer dit de bedoeling is, blijft evenwel als moeilijkheid de vraag, waarom dit niet duidelijker door Paulus onder woorden gebracht is.

Aan een derde mogelijkheid van verklaring is de voorkeur te geven. Het woord 'dopen' wil niet in overdrachtelijke zin verstaan worden. Bedoeld wordt een werkelijk dopen. Toch is tegelijk dat dopen ook niet het 'gewone', christelijke dopen. Het gaat om een heel specifieke manier van dopen die in de kring van de dwaalleraars en mogelijk ook in de kring van een deel van de gemeente van Korinthe plaatsvond. Daarbij heeft het in het Grieks gebruikte voorzetsel zowel de betekenis 'voor', 'ten behoeve van' als 'in de plaats van'. De doden die zelf niet meer de doop konden ondergaan werden vertegenwoordigd door bepaalde gelovigen. Die gelovigen ontvingen de doop in de plaats van en ten behoeve van de overledenen. De doop waarop Paulus in 1 Kor. 15, 29 doelt is dus een vicariaatsdoop.

Het is nu moeilijk meer uit te maken voor welke overledenen die doop bediend werd. De gedachte is verdedigd, dat het om overleden huisgenoten of familieleden ging. Dat zou vooral vanuit de zendingssituatie te verstaan zijn. Wanneer iemand gelovig werd, wilde hij ook de reeds overleden huisgenoten of familieleden die gestorven waren zonder het evangelie gehoord te hebben doen delen in de rijkdom van het evangelie. Dat zou dan volgens sommigen in de gemeente van Korinthe mogelijk geweest zijn door de vicariaatsdoop. Aannemelijker is de gedachte, dat het om catechumenen ging die overleden waren, voordat de belijdenis van het geloof plaatsvond. Daardoor kon ook de doop aan henzelf niet meer bediend worden. Plaatsvervangend ontvingen daarom anderen in de gemeente voor hen de doop.

Men heeft deze doop ook wel in verband gebracht met een bepaalde joodse gedachte. In de joodse apocalypiek - in 4

Ezra 4, 35 en Bar. 30, 2 - komt de gedachte voor, dat de voleinding niet kan komen, wanneer het getal van de uitverkorenen nog niet vol is. Men brengt deze gedachte met de door Paulus genoemde doop in verband, doordat men aanneemt, dat aanvankelijk mensen tot de gemeente toetraden die toch niet gedoopt werden. Later - na hun dood - zou voor hen alsnog een doop noodzakelijk geacht zijn om zo het getal uitverkorenen vol te maken en de voleinding te bespoedigen. Deze opvatting is te speculatief en sluit te weinig aan bij wat verder in de brief over de dwaalleer in de gemeente van Korinthe gezegd wordt om te kunnen overtuigen. De achtergrond van de doop die in 1 Kor. 15, 29 genoemd wordt ligt stellig in de verkeerde visie op de doop die binnen de gemeente van Korinthe gevonden werd en die we al eerder tegenkwamen. Zo zagen we bij de bespreking van 1 Kor. 10, 1-2, dat doop en avondmaal werden opgevat als magische garanties voor het heil. Men meende, dat de doop automatisch in de situatie van het heil verplaatst. De uiterste toespitsing daarvan laat de vicariaatsdoop van 1 Kor. 15, 29 zien. Wanneer de doop automatisch werkt, werkt ze zelfs, waar de mens voor wie de doop bedoeld is die doop niet meer kan beleven, omdat hij reeds gestorven is. De doop werd zo plaatsvervangend aan gestorvenen bediend om door de magische werking van de doop ook hen deel te geven aan de situatie van het heil.

In groeperingen uit een iets latere tijd van de kerkgeschiedenis - namelijk gnostische groeperingen - was met dezelfde achtergrond de vicariaatsdoop heel gebruikelijk. We zullen bij de mensen die zich in Korinthe voor de doden lieten dopen hebben te denken aan voorlopers van deze gnostische groeperingen.

Aan het feit, dat Paulus deze doop vermeldt zonder er kritiek op te leveren mag niet ontleend worden, dat Paulus instemt met de achter deze doop liggende visie. Men heeft dat wel gesteld en gezegd, dat Paulus geen enkele behoefte aan kritiek had, omdat hij in wezen net zo'n magische opvatting over de doop had als de mensen in Korinthe. Dat is stellig niet het geval. Over de hele linie bestrijdt Paulus juist een magische opvatting van doop en avondmaal, als zouden doop en avondmaal automatisch het heil bewerken. Het niet noemen van kritiek op iets betekent nog niet het aanvaarden van iets. Terecht is erop gewezen, dat het zwijgen van Paulus in 1 Kor. 15, 29 net zo min instemming betekent als wanneer Paulus in 1 Thess. 5, 7 zonder kritiek spreekt over hen die 's nachts dronken zijn.

Paulus spreekt zich niet uit over het al of niet aanvaardbaar zijn van de in Korinthe geldende visie op de doop waaruit als uiterste consequentie de doop voor de doden voortkwam. Hij wijst slechts op het bestaan van die doop in Korinthe als zodanig en gebruikt het dat van die doop in zijn argumentatie over de zekerheid van de toekomstige opstanding van de gelovigen. Op deze wijze kan Paulus namelijk een inconsequentie aanwijzen bij zijn tegenstanders in Korinthe. Zij wilden van een toekomstig heil en een toekomstige opstanding van de gestorvenen niet weten. Alles was bij hen toegespitst op het hier en nu van de gelovigen. 'Opstanding' was voor hen alleen denkbaar als opstanding hier en nu. Toch kenden zij tegelijk de doop voor de doden. Paulus wil zeggen: waar een doop voor de doden bediend wordt, is toch een verwachting aanwezig voor hen die reeds gestorven zijn. Zo laat Paulus de visie van zijn tegenstanders in Korinthe voor wat ze is. Hij gebruikt slechts die visie in een indringende poging om hen van hun dwaalweg af te brengen en hen de apostolische

verkondiging omtrent de opstanding van Christus in het geloof te doen aanvaarden.

Voor de inhoud van Paulus' spreken over de doop is dus aan 1 Kor. 15, 29 niets te ontlelen. De hier genoemde doop doet een visie zien die door Paulus juist hartgrondig verworpen wordt. De aanwezigheid van de vicariaatsdoop in Korinthe maakt duidelijk, dat de strijd over de doop al behoort tot de alleroudste tijd van de geschiedenis van de kerk en dus haast even oud is als de doop zelf. Het belangrijkste positieve punt dat aan 1 Kor. 15,29 ontleend kan worden is, dat we de doop alleen op de juiste wijze kunnen verstaan, wanneer we hem willen verstaan bij het licht van de apostolische verkondiging.

4.8. GAL. 3,27

In de brief aan de Galaten wordt door Paulus weer een andere dwaalleer bestreden dan in de eerste brief aan de Korinthiërs. De dwaalleer die op de achtergrond van de brief aan de Galaten staat draagt een nomistisch karakter, d.w.z. in deze dwaalleer werd ervan uitgegaan, dat het onderhouden van de wet noodzakelijk is als voorwaarde voor het delen in het heil.

De brief geeft de indruk, dat de dwaalleer van joods-christelijke origine was. In deze richting wijst de vermelding van 'de valse broeders' die het Paulus in Jeruzalem moeilijk maakten (Gal. 2, 4). Ze wilden - zo is tussen de regels door te lezen - Titus dwingen zich te laten besnijden (Gal. 2, 3). Ze bekeken met argwaan Paulus' vrijheid in Christus Jezus en wilden hem weer tot slavernij brengen (Gal. 2, 4). Dat Paulus de confrontatie met de valse broeders zo uitvoerig weergeeft, is niet vanuit een historische belangstelling. Het is, omdat de strijd die de gelovigen in Galatië met de dwaalleer te strijden hadden dezelfde was als die Paulus te strijden had in Jeruzalem. Zoals Paulus in Jeruzalem geen moment week voor de valse broeders, zo moesten de gelovigen in Galatië dat ook niet doen (Gal. 2, 5). Paulus wist trouwens, dat hij in deze strijd niet alleen stond. Jakobus, de broer van Jezus, Cefas en Johannes stonden in deze strijd achter hem (Gal. 2, 7-10).

In een joodse richting wijst ook de vermelding van de huichelachtige houding van een aantal jodenchristenen in Antiochië. Het waren mensen uit de kring van Jakobus. Zij wilden niet met heidenchristenen aan één tafel eten, vanwege het onderhouden van de joodse reinheidswetten (Gal. 2, 12). Ze sleepten ook andere jodenchristenen die wel gewoon waren om met heidenchristenen aan één tafel te eten mee, zodat dezen de tafelgemeenschap met de heidenchristenen verbraken. Zelfs Cefas en Barnabas lieten zich door deze huichelarij meeslepen (Gal. 2, 13-14). De vermelding van deze gebeurtenis kan moeilijk iets anders betekenen dan dat Paulus duidelijk wilde maken, dat het één joods-(christelijk) stoken was, eerst in de gemeente van Antiochië en later in de gemeenten van Galatië.

Tenslotte moeten ook de tegenstelling tussen het huidige Jeruzalem en het hemelse Jeruzalem (Gal. 4, 25-26) en het verzet tegen de verplichting voor heidenchristenen om zich te laten besnijden, helemaal aan het eind van de brief (Gal. 6, 12-16) wel als een indicatie opgevat worden van het joods-christelijk karakter van de dwaalleer. De centrale stelling van Paulus tegenover de dwaalleer die in de gemeenten van Galatië ingang vond is te vinden in Gal. 2, 16. Daar stelt Paulus, dat iemand niet gerechtvaardigd wordt uit de werken van de wet, maar door het geloof in Christus

Jezus. Zeer categorisch zegt Paulus, dat uit de werken van de wet geen vlees gerechtvaardigd zal worden. Het is voor Paulus een absolute tegenstelling, het leven uit de wet of uit de genade en - daarmee samenhangend - het leven uit de werken of uit het geloof. In dit kader staat de uitspraak over de doop in Gal. 3, 27 waar Paulus de doop verduidelijkt als een zich bekleden met Christus. De doop spreekt niet van iets van de mens zelf, maar van de genade in Christus. De doop ligt niet in het verlengde van menselijke wetswerken, maar van het goddelijk heil in Christus. Heel Gal. 3 - en daarom ook de uitspraak over de doop in Gal. 3, 27 - is te beschouwen als een nadere uitwerking van de centrale stelling van Paulus in Gal. 2, 16. Evenals in Rom. 6, 3-4 is in Gal. 3, 27 het spreken over de doop sterk heilshistorisch gekleurd. Uitgegaan wordt van de beslissende omwenteling die in Christus heeft plaatsgevonden. In Christus is de belofte vervuld. Daarom is er alleen maar heil in Christus. Buiten Christus om is geen heil te kennen. Om dit vanuit de Schrift te onderstrepen grijpt Paulus terug op Gen. 12, 7 (vgl. ook Gen. 13, 15) waar de belofte gegeven wordt aan Abraham en aan zijn zaad. Paulus wijst erop in Gal. 3, 16, dat er niet staat 'aan zijn zaden', in het meervoud, maar 'aan zijn zaad', in het enkelvoud. Met dit 'zaad', in het enkelvoud, is volgens Paulus niemand anders bedoeld dan Christus. Het kan ons wat gezocht voorkomen, dat Paulus het woord 'zaad', in het enkelvoud, zonder meer op Christus betreft. In de geschiedenis van de roeping van Abraham heeft het woord 'zaad' immers zonder twijfel de betekenis 'nageslacht'. Al is het woord - wat de vorm betreft - een enkelvoud, het duidt een collectivum aan. De gelijkstelling van het woord 'zaad' met Christus kan Paulus niet aan Gen. 12, 7 op zichzelf ontlelen. Hij komt daartoe door een exegese van Gen. 12, 7 volgens rabbijnse regels voor de schriftverklaring. Het is evenwel heel duidelijk waar het Paulus in zijn teruggrijpen op Gen. 12, 7 om gaat. Hij wil doen zien, dat de belofte in elk opzicht toegespitst is op Christus. Wanneer aan 'het zaad' - d.w.z. aan Christus - de belofte gegeven is, is ze alleen bij Christus te vinden en wordt ze alleen in Christus geschonken.

Hiermee hangt samen, dat in Gal. 3 op een tweevoudige wijze over het geloof gesproken wordt. Het woord komt aan de orde in de - meest gangbare - betekenis van vertrouwen op God. Zo wordt in Gal. 3, 22 de uitdrukking 'de gelovigen' gebruikt. Met die uitdrukking is niets anders bedoeld dan: zij die hun vertrouwen op God stellen. In het volgende vers wordt evenwel door Paulus in een iets andere zin over het geloof gesproken. Hier spreekt hij over 'het komen van het geloof' en 'het geopenbaard worden van het geloof'. Ook in Gal. 3, 25 wordt de uitdrukking 'komen van het geloof' gebruikt. Het gaat hier dus niet over het komen tot het geloof, maar over het komen van het geloof. Terwijl in het eerste geval het geloof een persoonlijk iets is, is het in het tweede geval een bovenpersoonlijke of heilshistorische grootheid. In dit tweede geval is het woord 'geloof' de aanduiding van de inhoud van het geloof of van het heil waarop het geloof zich richt. Gaat het in het eerste geval om het geloof in de zin van het geloofsvertrouwen, in het tweede geval gaat het om het geloof in de zin van de geloofsinhoud. Het is goed deze tweërlei betekenis van het woord 'geloof' in het Nieuwe Testament goed voor ogen te houden.

Als gesproken wordt over 'het komen van het geloof' wordt het geloof in de tweede betekenis gebruikt. De uitdrukking 'het komen van het geloof' in Gal. 3, 23 en 25 is dan ook te

omschrijven met: het komen van het heil waarop het geloof zich richt. Bij dat heil is uiteraard te denken aan het heil, geschonken in het sterven en de opstanding van Christus. Het komen van het geloof is dan ook haast te vereenzelvigen met het komen van Christus. Het geloof in die tweede - bovenpersoonlijke en heilshistorische - betekenis kwam, toen Christus kwam. Nu dit evenwel een werkelijkheid geworden is, zijn wij niet meer onder de wet als tuchtmeester, zegt Paulus in Gal. 3, 25. Het woord 'tuchtmeester' - in het Grieks het woord waarvan ons woord 'pedagoog' is afgeleid - heeft niet een positieve klank, als zou de wet opvoeden in de richting van Christus en geleidelijk naar Christus brengen. Het heeft een uitsluitend negatieve klank. De tuchtmeester was in de wereld van die dagen de slaaf die de jongens op weg naar school onder de duim moest houden. In het direct verband komt ook de wet ter sprake als de wet die gevangen hield (Gal. 3, 23). Het woord 'tuchtmeester' heeft de notie van de onvrijheid in zich.

Buiten Christus om en los van Christus brengt de wet nooit tot het heil. Zo houdt de wet alleen maar gevangen. Zo loopt van de wet alleen maar een lijn naar de slavernij en de onvrijheid. Alleen in Christus worden mensen vrij. Alleen in Christus worden mensen 'zonen van God'. De uitdrukking 'zonen van God' gebruikt Paulus in Gal. 3, 26. Hij gebruikt dan in het Grieks een woord voor kinderen die al tot de volwassenheid gekomen zijn en die dus niet meer onmondige kinderen zijn. Zonen van God zijn volwassen kinderen van God die in de vrijheid van het zoonschap staan. De wet houdt onmondig. Alleen Christus maakt mensen tot zonen van God.

Het zoonschap is er dan ook - zegt Paulus in Gal. 3, 26 - door het geloof en in Christus Jezus. We zullen de woorden 'door het geloof' niet aan de woorden 'in Christus Jezus' moeten verbinden, als zou Paulus hier bedoelen te zeggen, dat het zoonschap er is door het geloof in Christus Jezus. Het geloof zou hier dan in de betekenis 'geloofsvertrouwen' op te vatten zijn, terwijl het opnieuw op te vatten is in de betekenis 'geloofsinhoud'. Paulus wil zeggen, dat het zoonschap een werkelijkheid is, omdat het geloof- d.w.z. het heil in Christus waarop het geloof zich richt - gekomen is. De woorden 'in Christus Jezus' geven dan ook een nadere verduidelijking van de woorden 'door het geloof'. Van zoonschap mag sprake zijn, omdat we niet meer onder de wet als tuchtmeester zijn, maar omdat in Christus de grote, heilshistorische omwenteling gekomen is.

Van deze woorden over het zoonschap geeft de uitspraak over de doop in Gal. 3, 27 de motivering. De uitspraak begint dan ook met het woord 'want'. Gezegd wordt, dat wie in Christus gedoopt is, zich met Christus bekleed heeft. Op grond van de relatie tussen de verzen 26 en 27 geldt, dat het gedoopt zijn 'in Christus' spreekt van het betrokken zijn op de heilssituatie van de nieuwe bedeling. Het geloof - in die bovenpersoonlijke, heilshistorische zin - is gekomen. De grote omwenteling in Christus heeft plaatsgevonden. Daarheen verwijst de doop, omdat de doop daarvan spreekt. Het gedoopt zijn 'in Christus' is hier niet anders te verstaan dan op de andere plaatsen waar we deze uitdrukking al tegenkwamen. Het gedoopt zijn 'in Christus' betekent het gesteld zijn onder de zeggenschap van Christus en zo het verbonden zijn aan Christus. De veronderstelling van de doop is dus in Gal. 3, 27 niet het persoonlijk geloof, zodat de doop volgt op het persoonlijk geloof, maar het geloof in die bovenpersoonlijke, heilshistorische betekenis, zoals

daarover in de voorafgaande verzen gesproken wordt. In het heil in Christus waarop het geloof zich richt en waardoor de grote omwenteling plaatsvond is de veronderstelling van de doop in Gal. 3, 27 gelegen. De doop is gegrond in de in Christus gekomen heilstijd.

Juist daarom kan de uitspraak over de doop als argument gelden voor de woorden over het zoonschap, omdat het in Christus gedoopt zijn nader verduidelijkt wordt als het met Christus bekleed zijn. Omdat de uitdrukking 'met Christus bekleed zijn' een verduidelijking wil zijn van de uitdrukking 'in Christus gedoopt zijn', zien beide uitdrukkingen op dezelfde zaak. Het is dan ook niet mogelijk beide uitdrukkingen van elkaar te scheiden, zodat ze op verschillende zaken zien. Men doet dat wel en denkt dan bij het met Christus bekleed zijn aan de Geestesdoop tegenover de waterdoop die men uiteraard aangeduid ziet in het in Christus gedoopt zijn. Het met Christus bekleed zijn wil evenwel niet iets nieuws zeggen naast het in Christus gedoopt zijn. Het is een omschrijving en karakterisering van het in Christus gedoopt zijn. De uitdrukking 'met Christus bekleed zijn' is te verstaan tegen de achtergrond van het oudtestamentisch spraakgebruik. In Jes. 61, 10 wordt gesproken over het bekleed worden door God met de klederen van het heil en met de mantel van de gerechtigheid. Evenzo is in Zach. 3, 4 sprake van het aantrekken van de feestklederen, nadat de vuile klederen zijn uitgedaan. Het bekleed worden met heil en gerechtigheid is een beeldende omschrijving van het ontvangen van heil en gerechtigheid. Heil en gerechtigheid worden dan zozeer het deel van iemand, dat ze met iemand meegaan waarheen hij ook gaat, evenals dat het geval is met een kledingstuk dat iemand aangedaan heeft. Zo is ook het in Christus gedoopt zijn te karakteriseren als een met Christus bekleed zijn. Dat betekent, dat wie in Christus gedoopt is, aan Christus verbonden is en staat in de in Christus gekomen heilstijd. Zo iemand moet het dan ook verwachten van Christus, zoals iemand die een bepaalde kleding aanheeft het met die kleding moet doen.

Wanneer we de achtergrond van de uitdrukking 'met Christus bekleed zijn' in het Oude Testament hebben te zoeken, is het overbodig en zelfs onjuist om de achtergrond te zoeken in bewegingen of situaties uit de tijd van het Nieuwe Testament. Zo wordt voor de achtergrond van de uitdrukking wel verwezen naar de mysterierelgies, met name naar de oorspronkelijk uit Egypte afkomstige Isisdienst. Bij deze dienst speelde het verwisselen van klederen een grote rol. Telkens weer bleek ons, dat de doop beslist niet met de mysterierelgies in relatie te brengen is. De mysterierelgies staan binnen een totaal ander kader dan de doop. Alleen al daarom is het hoogst onwaarschijnlijk, dat het woordgebruik met betrekking tot de doop aan die mysterierelgies ontleend zou zijn. Gezien de duidelijke parallel met het oudtestamentisch spraakgebruik, is het ook niet waarschijnlijk, dat de uitdrukking zijn achtergrond vindt in het uitdoen en aantrekken van de kleding bij de doop, waarbij men dan denkt aan de doop door onderdompeling. Hetzelfde is te zeggen ten aanzien van de gedachte, dat op de achtergrond zou staan het bekleed worden met een uniform bij de inlijving in het leger of met een ambtskleding bij de aanvaarding van een ambt. Nog minder is op de achtergrond de gnostische mythe te zien waarbij de verlosser de verlostten als een kledingstuk omsluit.

Het verband van Gal. 3, 27 met het voorafgaande vers en de plaats van Gal. 3, 27 in het geheel van het hoofdstuk worden

zo duidelijk. De doop die allen ontvangen hebben betekent een met Christus bekleed zijn. Zo zijn allen door de doop op Christus - en op Christus alléén - aangewezen. De doop spreekt van het delen in de heilstijd die met Christus gekomen is. Niemand mag achter de doop teruggaan en het heil (ook) nog verwachten van de wet. De doop ontvangt zijn inhoud niet vanuit enige menselijke inspanning, maar alléén vanuit het kruis en de opstanding van Christus. Daarom is alle nomisme in strijd met de doop. Daarom kan Paulus zich ook beroepen op de doop om duidelijk te maken, dat het heil slechts gekend wordt door het leven uit de genade van God. Omdat de doop doet zien, dat het heil niet van een mens afhangt, maar het heil altijd het door Christus' kruis en opstanding geschonken heil is, vallen bij hen die gedoopt zijn ook alle menselijke onderscheidingen weg. Van belang is nu niet meer de vraag, of iemand jood of Griek is, slaaf of vrije, man of vrouw. In Christus en in de doop in Hem is een nieuwe eenheid gegeven die alle menselijke onderscheidingen in de schaduw stelt (Gal. 3, 28). Wanneer het heil van een mens afhangt, is het van beslissende betekenis wie die mens is en wat hij doet. Wanneer het heil van Christus afhangt, is alleen de verbondenheid aan Christus van belang, voor welk mens ook en in welke situatie ook. Wanneer we van Christus zijn, zijn we zaad van Abraham en naar de belofte erfgenamen, zo is dan ook de conclusie van Paulus in Gal. 3, 29, het vers waarmee het hoofdstuk wordt afgesloten.

4.9. EF. 4,5

Op meer dan één plaats wordt in de brieven van Paulus - direct of indirect - de doop ter sprake gebracht met het oog op de eenheid van de gemeente. Ook in Ef. 4, 5 staat het spreken over de ene doop daarmee in directe relatie.

De brief aan de Efeziërs valt in twee delen uiteen. In de eerste drie hoofdstukken wordt de rijkdom van het heilswerk van Christus uiteengezet. Misschien is het woord 'uiteengezet' een te zakelijk woord in dit verband en kan ook gezegd worden, dat die rijkdom bezongen wordt. In ieder geval draagt het begin van de brief een sterk hymnisch karakter. In de laatste drie hoofdstukken worden allerlei praktische vermaningen gegeven als even zovele concretisering van het leven uit het heilswerk van Christus. De rijkdom van het heilswerk van Christus is er niet om daarvan op een theoretische wijze kennis te nemen, maar om daaruit op de meest praktische wijze te leven.

De allereerste vermaningen in het begin van Ef. 4 hebben al betrekking op de eenheid van de gemeente. Na de meer algemene vermaning om te wandelen waardig der roeping waarmee men geroepen was (Ef. 4, 1), spijt Paulus direct alles concreet toe op het leven in eenheid met elkaar binnen de gemeente. Hij wijst op de noodzaak van de nederigheid en de zachtmoedigheid, van de lankmoedigheid en het verdragen van elkaar in liefde (Ef. 4, 2). De centrale vermaning in het begin van Ef. 4 is die om zich in te zetten voor het bewaren van de eenheid van de Geest. Met die eenheid van de Geest bedoelt Paulus de door de Geest gewerkte en gegarandeerde eenheid. Daarom is de vermaning ook niet om die eenheid te maken, maar om die eenheid te bewaren. Maken kunnen mensen die eenheid niet. Het is en blijft de eenheid van de Geest.

Tot het bewaren van die eenheid worden mensen wèl geroepen. De eenheid die de Geest geeft en waarvoor de Geest garant wil staan kan door mensen verwaarloosd

worden. Paulus roept op tot een verzet daartegen met inzet van alle krachten. Zo is de eenheid van de Geest gave en opgave tegelijk. De gave wil ontvangen worden in het volbrengen van de opgave. De opgave wil volbracht worden op de basis van het ontvangen van de gave. Zo is het ontvangen van de gave nooit een vrijblijvende zaak voor een mens en is het volbrengen van de opgave - hoezeer een mens daarbij betrokken is- toch altijd een zaak van de genade van God.

Ook in de eerste hoofdstukken wordt trouwens al aangegeven, dat de eenheid van de gemeente ten diepste gegeven is in het heilswerk van Christus. Vooral gebeurt dit in Ef. 2,14-22. Alleen Christus is het die als onze vrede de twee één gemaakt heeft, door wat scheiding maakte weg te doen. Alleen Christus schiep de zijnen tot één nieuwe mens en verbond hen tot één lichaam. Zijn gemeente is dan ook het ene bouwwerk dat in Hem opwast.

Deze eenheid van de gemeente wordt vooral naar voren gebracht met het oog op het verschil tussen de jodenchristenen en de heidenchristenen. Paulus kan geen enkele legitimatie voor dit verschil vinden. De heidenchristenen zijn integendeel met de jodenchristenen erfgenamen van de belofte in Christus Jezus door het evangelie (Ef. 3,6). Juist hierin ziet Paulus de openbaring van het geheimenis van Christus (Ef. 3,5). Hij weet zich een dienaar van de heidenen om aan die heidenen de onnaspeurlijke rijkdom van Christus te verkondigen (Ef. 3, 8). Welk verschil er onder de oude bedeling bestond en moest bestaan tussen joden en heidenen, door het werk van Christus is dat verschil opgeheven en is de weg naar een nieuwe eenheid gebaad. Het is deze eenheid die de Geest gestalte geeft en garandeert.

Voordat Paulus duidelijk maakt wat het bewaren van de eenheid van de Geest nu concreet van de gelovigen vraagt, zegt hij even concreet wat van Gods kant in dit opzicht aan de gelovigen is geschonken. Alles wat geschonken is, spreekt van eenheid. Als in een echo klinkt in Ef. 4, 4-6 tot zevenmaal toe het woord 'één'. De gave van God aan de gelovigen is allereerst de gave van Zichzelf en die gave is één. Zo is er in Ef. 4, 4-6 sprake van de ene Geest, de ene Christus en de ene God en Vader. Aan de gave van de ene Geest worden in vers 4 de gaven van het ene lichaam en de ene hoop verbonden en aan de gave van de ene Christus in vers 5 de gave van het ene geloof en de ene doop. Binnen de opsomming van de zeven heilsgaven neemt in vers 6 de gave van de ene God en Vader een heel eigen en aparte plaats in. Het getal zeven is hierbij stellig geen willekeurig getal. Het is in het Nieuwe Testament het getal van de volheid. De zeven door Paulus genoemde heilsgaven duiden de volheid van Gods heilsweldaden voor zijn volk aan. De eenheid van de gemeente is gefundeerd in de eenheid van de volheid van Gods heilsweldaden. Wanneer de gave van de ene God en Vader een categorie op zichzelf vormt, blijven er dus twee parallelle reeksen over. De eerste is die van de Geest, het lichaam en de hoop en de tweede die van Christus, het geloof en de doop. In deze beide reeksen gaat het uitsluitend om gaven van God. Daardoor wordt in dit verband de betekenis van de woorden 'hoop' en 'geloof' bepaald. Van de betekenis van het woord 'geloof' mag worden uitgegaan. Die betekenis is precies dezelfde als die we in het vorige onderdeel vonden in de uitdrukkingen 'het komen van het geloof' of 'het geopenbaard worden van het geloof'. Ook hier spreekt het woord 'geloof' niet van het menselijk geloofsvertrouwen, maar van de door God

geschonken geloofsinhoud. Ook hier is het geloof dat waarop het geloof zich richt, d.w.z. het heil in Christus. Alleen zo kan er sprake zijn van één geloof. Wanneer hier het menselijk geloofsvertrouwen bedoeld zou zijn, zou niet over één geloof gesproken kunnen worden. Dat menselijk geloofsvertrouwen vertoont immers een grote verscheidenheid. Slechts dat waarop het geloof zich richt is voor alle gelovigen - in welke opzichten ze ook van elkaar mogen verschillen, niet het minst in hun geloofsbeleving - precies hetzelfde: het ene heilswerk van Christus.

Niet anders is de betekenis van het woord 'hoop' in Ef. 4, 4. Zoals in het Nieuwe Testament over het geloof gesproken wordt in de tweevoudige zin van het geloofsvertrouwen en de geloofsinhoud, zo wordt ook over de hoop gesproken in de tweevoudige zin van de verwachting van de hoop en de inhoud van de hoop. Het woord 'hoop' kan in het Nieuwe Testament de aanduiding zijn van het hopen verwachten van mensen. Het kan ook de aanduiding zijn van dat waarop dat verwachten zich richt: de toekomst van de voleinding die God beloofd heeft. In Ef. 4, 4 is deze tweede betekenis van het woord 'hoop' aan de orde. Het beslissend argument hiervoor is hetzelfde als voor de keus van de betekenis van het woord 'geloof' in het volgende vers. Evenals over één geloof, wordt ook over één hoop gesproken. De verwachting van de hoop kan bij verschillende gelovigen een verschillende vorm aannemen. Vanuit deze persoonlijke betekenis van het woord 'hoop' kan het nooit komen tot een spreken over één hoop. Alleen de bovenpersoonlijke of heils-historische betekenis kan daartoe leiden. Het is immers de ene toekomst van de ene voleinding die God alle gelovigen in het vooruitzicht gesteld heeft. Hoe verschillend de gelovigen ook mogen zijn - opnieuw niet het minst in de beleving van de hoop - ze zijn allen in hun hoop op precies hetzelfde gericht: de ene vervulling van de beloften van God. Het onderkennen van deze betekenis van de woorden 'geloof' en 'hoop' is van groot belang voor het zien van de plaats van de doop in de reeks Christus - geloof - doop in Ef. 4, 5. Wanneer zo de doop verbonden wordt aan Christus en aan het geloof, betekent dat dus niet, dat het persoonlijk geloof aan de doop vooraf dient te gaan en de doop op het persoonlijk geloof gebaseerd dient te zijn. Het geloof waaraan de doop hier verbonden wordt is het geloof in de zin van het heil in Christus waarop het geloof zich richt. De reeks Christus - geloof - doop geeft wel aan, dat de doop de ene Christus en de ene heilsboodschap die de inhoud van het geloof vormt veronderstelt. Zo staat ook in Ef. 4, 5 de doop in het kader van het heilsgebeuren in Christus. Van de werkelijkheid daarvan spreekt de doop en van de werkelijkheid daarvan alleen. Zo is de doop voor allen die hem ontvangen altijd de ene doop. De ene doop staat hier dus niet tegenover vele, andere dopen. Zo stelt men wel, dat in de nadruk op de ene doop een impliciet verzet zichtbaar wordt tegen de vele wassingen die elders plaatsvonden. Daarbij wordt met name gedacht aan de wassingen die de mysteriereligië kenden. Daarvan is hier evenwel geen sprake. Het woord 'één' suggereert geen tegenstelling met het woord 'veel', maar correspondeert met het ene heilsgebeuren in Christus. Er is maar één heilsgebeuren van kruis en opstanding. Er is ook maar één weg - namelijk door dat heilsgebeuren - om in het heil te delen. Daarom is er ook slechts één doop. Dat onder de zeven grote heilsweldaden die in Ef. 4, 4-6 genoemd worden ook de doop voorkomt, geeft onmiskenbaar de grote betekenis aan die destijds de doop al bezat. Aangenomen mag worden, dat het zevental heilsweldaden door Paulus met grote zorgvuldigheid

gekozen is. Misschien is er geen vers in het Nieuwe Testament dat op een sprekender wijze de waarde van de doop laat uitkomen dan Ef. 4, 5. De plaats van de doop is een plaats te midden van de grootste en rijkste heilsweldaden. Overigens is voor ogen te houden, dat aan het ontbreken van iets in de opsomming van de zeven grote heilsweldaden geen negatieve conclusies verbonden mogen worden. Dat de doop hier genoemd wordt, geeft zeker de hoge waarde van de doop aan, maar dat b.v. het avondmaal niet genoemd wordt, wil nog niet zeggen, dat het avondmaal van een mindere betekenis is dan de doop.

De ene doop die allen ontvangen leidt niet tot een nivellering van het eigene van allen. Omdat de ene doop correspondeert met het ene heilsgebeuren in Christus leidt de doop wel tot eenheid, maar niet tot uniformiteit. Ieder mag als een eigen en uniek mens uit het ene heilsgebeuren in Christus leven en zo de sprake van de ene doop verstaan. In plaats van om een nivellering van het eigene roept de doop om een dienstbaar maken van dat eigene aan het welzijn van allen. Dat is de teneur van de volgende verzen en in het bijzonder van vers 7 waar direct na de veelvoudige echo van het woord 'één' ieder van de gelovigen afzonderlijk voor het voetlicht gehaald wordt.

Tenslotte is nog uiterst opmerkelijk de trinitarische structuur van de zeven genoemde heilsweldaden. In Ef. 4, 4-6 nemen de Geest, Christus en God, de Vader de centrale plaats in. De doop wordt in de reeks Christus - geloof - doop allereerst verbonden aan Christus en aan het geloof. Toch vormen de zeven heilsweldaden één geheel en zijn ook de twee reeksen lichaam - Geest - hoop en Christus - geloof - doop niet van elkaar los te maken. De doop staat hier dus ook duidelijk in een trinitarische structuur.

4.10. EF. 5,26

In een bijzonder verband komt de doop ook aan de orde in Ef. 5, 26. Het verband is daar namelijk de vermaning, gericht tot de mannen om hun vrouw lief te hebben. Daarbij wordt een vergelijking getrokken tussen de liefde van Christus tot zijn gemeente en de liefde van een man tot zijn vrouw. Een man moet zijn vrouw liefhebben, zoals Christus zijn gemeente heeft liefgehad. Toch doet Paulus in de vermaning die hij geeft in Ef. 5, 25 nog iets meer dan alleen het trekken van een vergelijking. Paulus gebruikt namelijk een woord dat niet alleen een vergelijking, maar ook een reden aangeeft. Het woord is niet alleen met 'zoals', 'evenals' of 'gelijk' te vertalen, maar ook met 'omdat'. De vermaning is dus aan de ene kant, dat een man zijn vrouw moet liefhebben, zoals Christus zijn gemeente heeft liefgehad, maar tegelijk is de vermaning aan de andere kant, dat een man zijn vrouw moet liefhebben, omdat Christus zijn gemeente heeft liefgehad. Bij de vergelijking met de liefde van Christus gaat het om de intensiteit van de liefde van een man tot zijn vrouw. Zo totaal en allesomvattend als Christus zijn gemeente heeft liefgehad, moet ook de liefde van een man tot zijn vrouw zijn. Bij de redengevende verwijzing naar de liefde van Christus gaat het om het fundament en de bron van de liefde van een man tot zijn vrouw. De liefde van een man tot zijn vrouw vindt dan haar grond in de liefde van Christus tot zijn gemeente. Op de basis van de liefde van Christus komt het ook tot de liefde van mensen onderling. Daarom kan de liefde van Christus ook een prikkel en drijfveer zijn tot de onderlinge liefde. Zowel de norm als de bron van de onderlinge liefde worden hier door Paulus aangewezen in de liefde van Christus. Dat een man in het

huwelijk in de liefde tot zijn vrouw aangewezen blijft op de liefde van Christus tot zijn gemeente, betekent ook, dat het huwelijk nooit een eigen en zelfstandige plaats heeft. De wijze waarop het huwelijk beleefd wordt is zo een uiting van het christen-zijn. Het behoren tot de gemeente en het in die gemeente delen in de liefde van Christus impliceren de noodzaak van het bewijzen van onderlinge liefde.

De liefde van Christus tot zijn gemeente wordt door Paulus in Ef. 5, 25 nader aangewezen en geconcretiseerd in de zelfovergave van Christus voor zijn gemeente. In één adem wordt gezegd, dat Christus zijn gemeente heeft liefgehad en dat Hij Zich voor haar heeft overgegeven. Het woord 'en' heeft daarbij de betekenis 'en daarom', 'en dus'. Omdat Christus zijn gemeente liefhad, gaf Hij Zich voor haar over. Liefde is in de taal van het Nieuwe Testament niet slechts een zaak van gevoel, maar voor alles de uiting van de daad van de zelfovergave. Ten volle heeft Christus déze liefde beleefd.

Bij die daad van zelfovergave van Christus is zonder twijfel allereerst te denken aan de kruisiging. Aan het kruis gaf Hij Zichzelf voor zijn gemeente tot in de dood. Wanneer direct na deze vermelding van het heilsgebeuren van het kruis door Paulus de doop genoemd wordt, is daaruit weer de belangrijke conclusie te trekken, dat hier opnieuw de doop gezien wordt als liggend in het verlengde van het heilsgebeuren in Christus. Ook in Ef. 5, 25-26 staat de doop in geen ander kader dan dat van dat heilsgebeuren. Zonder dat heilsgebeuren zou er geen doop kunnen zijn. Wat in het heilsgebeuren in Christus heilshistorisch tot stand kwam, komt op sacramentele wijze tot iemand in de doop. Van niets anders spreekt de doop dan van het heilsgebeuren in Christus. Aan niets anders verbindt de doop dan aan dat heilsgebeuren. Ook Ef. 5, 25-26 laat met alle duidelijkheid uitkomen: achter elke doopbediening staat het kruis van Christus.

De betekenis van de doop wordt in vers 26 aangegeven met de woorden 'heiligen' en 'reinigen'. Het heilsgebeuren in Christus heeft een spits in de richting van de heiliging en reiniging door de doop. Paulus zegt dan ook, dat Christus zijn gemeente heeft liefgehad en Zich voor haar heeft overgegeven, opdat Hij haar door de doop zou heiligen in de weg van de reiniging. In discussie is de vraag naar de verhouding van het heiligen en het reinigen. Velen willen het reinigen aan het heiligen vooraf laten gaan. Na het reinigen zou het dan komen tot het heiligen. Voor de beide werkwoorden wordt evenwel dezelfde tijd gebruikt, zodat een gelijktijdigheid van de in de beide werkwoorden aangegeven handeling bedoeld is. Wèl is in het Grieks het werkwoord 'heiligen' het hoofdwerkwoord. De zinsconstructie laat dus uitkomen, dat het reinigen ondergeschikt is aan het heiligen. Het heiligen is het laatste en beslissende doel. Het heiligen vindt plaats - zo zou men kunnen weergeven - 'in de weg van het reinigen'.

Het woord 'reinigen' heeft een negatieve klank en het woord 'heiligen' een positieve. Het woord 'reinigen' spreekt negatief van banden die verbroken moeten worden en het woord 'heiligen' positief van nieuwe banden die gelegd mogen worden. Het woord 'heiligen' heeft hier niet allereerst een ethische, maar een cultische betekenis. In het woord gaat het niet om het bezitten van een vorm van heiligheid, maar om het gesteld zijn in de positie van heiligheid. In de lijn van het oudtestamentisch spraakgebruik bevat het woord 'heiligen' allereerst de notie van het 'apart stellen' voor de dienst van God of het 'toewijden' aan de dienst van God.

Door de doop wordt iemand afgezonderd van de wereld (het aspect van het reinigen) en toegewijd aan de dienst van God (het aspect van het heiligen). Hierbij mag niet vergeten worden, dat het werkwoord 'heiligen' als het hoofdwerkwoord het zwaarste accent ontvangt. Het negatieve - de reiniging - is nooit doel in zichzelf, maar is weer op het positieve - de heiliging - gericht.

Waarschijnlijk heeft het woord 'heiligen' in het verband van Ef. 5,22-33 waar het over het huwelijksleven gaat nog een zeer specifieke klank. Het woord 'heiligen' heeft namelijk ook een eigen plaats in de joodse huwelijksterminologie. Naar rabbijns spraakgebruik kan de verloving de 'heiliging' genoemd worden. Een verloving was al een verplichtende verbinding. Door de verloving werd een vrouw al rechtens de vrouw van een bepaalde man. Een vrouw die verloofd - of 'geheiligd' - was mocht zich niet meer aan een ander verbinden dan aan die ene waarmee zij verloofd was. Juist vanuit deze achtergrond wordt de betekenis van de doop doorzichtig. Door de doop komt iemand rechtens onder de zeggenschap van Christus. Als een geheiligde mag een gedoopte geen verbindingen meer aangaan buiten de verbinding aan Christus om. Door de doop is iemand op exclusieve wijze aan Christus verbonden, zoals een vrouw door de verloving op een exclusieve wijze aan een bepaalde man verbonden was.

De doop zelf wordt omschreven met het woord 'waterbad'. Dat déze omschrijving gebruikt wordt, hangt weer samen met het verband waarin over het huwelijksleven gesproken wordt. Op de achtergrond van de omschrijving staat de gewoonte in heel de wereld van die dagen, dat een bruid vóór haar huwelijk een bad nam. Dat bad werd het huwelijksbad genoemd. De gedachte van het huwelijksbad wordt niet verder uitgewerkt, maar bepaalt wèl (mee) de formulering 'waterbad' als omschrijving van de doop. Dat bij het waterbad concreet aan de doop te denken is, is niet te betwijfelen.

Niet te veel mag geconcludeerd worden uit het feit, dat hier niet gesproken wordt over de doop van individuele mensen, maar over de doop van de gemeente in haar geheel als de bruid van Christus. Paulus kon zich in dit verband moeilijk anders uitdrukken. Het spreken over de gemeente in haar geheel is eenvoudig een gevolg van de parallelle man - vrouw enerzijds en Christus - gemeente anderzijds. In ieder geval mag aan het spreken over de doop van de gemeente in haar geheel niet ontleend worden, dat het hier helemaal niet gaat om de werkelijke doop, maar om een gebeuren dat de gemeente in haar geheel ten goede kwam en dat slechts in overdrachtelijke zin een 'doop' genoemd kan worden. Daarbij denkt men dan vooral aan de verzoening, bewerkt aan het kruis of aan de uitstorting van de Geest op het pinksterfeest. Dat het woord 'waterbad' zo slechts een aanduiding zou zijn van het gebeuren van het kruis of van de uitstorting van de Geest, is uit te sluiten op grond van het expliciet noemen van het water. Nu niet slechts gesproken wordt over een bad, maar zeer expliciet over een waterbad - waarin iets pleonastisch te onderkennen is - moet dat wel herinneren aan de concrete bediening van de doop.

Aan de omschrijving van de doop als waterbad wordt nog toegevoegd de uitdrukking 'door het woord' of - liever - 'met het woord'. Op zichzelf kan de uitdrukking 'met het woord' naast de uitdrukking 'door het waterbad' staan. Dan wordt gezegd, dat de heiliging en de reiniging van de gemeente zowel door de doop als door het woord plaatsvinden. De formulering van de woorden in het Grieks maakt dat

evenwel uiterst onwaarschijnlijk, zodat de uitdrukking 'met het woord' aan het woord 'waterbad' te verbinden is en als een nadere karakterisering van dat waterbad te beschouwen is.

Dat de doop hier als de doop met het woord gekarakteriseerd wordt, kan doen denken aan een bepaald woord dat bij de doop gesproken wordt. Als zodanig dringt zich allereerst de gedachte aan de doopformule op. Toch is het niet waarschijnlijk, dat de doopformule bedoeld wordt met de uitdrukking 'met het woord'. De doopformule vormt immers zozeer een eenheid met het gebeuren van de doop, dat de doop moeilijk nader te karakteriseren is door een verwijzing naar de bij de doop gebruikte doopformule. Waarschijnlijker is het te denken aan het gepredikte woord van het evangelie. De verbinding van de doop en het woord kan dan zo verstaan worden, dat de doopbediening dient samen te gaan met de verkondiging van het evangeliewoord. De zin van de verwijzing naar de verkondiging van het evangeliewoord bij de doop ligt in het verzet tegen het misverstand, dat de doop, los van het woord van de verkondiging, automatisch of magisch zou werken. Zo wordt onderstreept, dat de heiliging en de reiniging van de gemeente niet door de doop op zichzelf plaatsvinden, maar door de doop die staat in de context van de verkondiging van het evangeliewoord. Het verstaan van de doop dient dan ook samen te gaan met het aanvaarden van de verkondiging van het evangeliewoord. Zelfs kan de verbinding zo verstaan worden, dat de doop hier zelf als een verkondiging van het evangeliewoord opgevat wordt. De doop wordt hier dan gekarakteriseerd als een prediking. De doop is de doop met het woord, omdat in de doop het woord meekomt. De doop is niet iets naast het woord - laat staan boven het woord - maar een onderstreping van het woord. De zin van de verbinding ligt dan opnieuw in het verzet tegen het misverstand van een automatische of magische werking van de doop. Zoals het heilsgebeuren in Christus - dat hier in het bijzonder het heilsgebeuren van het kruis is - gericht is op de doop, zo is de doop op zijn beurt gericht op de vernieuwing van het leven door een daadwerkelijk dienen van Christus. Er wordt in Ef. 5, 25-27 een tweeledig gebruik gemaakt van het woord 'opdat'. In de eerste plaats wordt gezegd, dat Christus zijn gemeente heeft liefgehad en Zich voor haar heeft overgegeven, opdat Hij haar door de doop zou heiligen in de weg van het reinigen. In dit eerste 'opdat' wordt de spits van het heilsgebeuren in de richting van de doop zichtbaar. In de tweede plaats wordt gezegd, dat Christus zijn gemeente door de doop heiligt en reinigt, opdat Hij haar vóór Zich zou plaatsen, stralend, zonder vlek of rimpel of iets dergelijks, maar opdat zij heilig en onbesmet zou zijn. In het dubbele 'opdat' in Ef. 5, 27 wordt de spits van de doop in de richting van de levensvernieuwing zichtbaar. Dat waarvan de doop spreekt, wil beleefd worden. Die beleving vindt plaats, wanneer Christus zijn gemeente vóór Zich plaatst.

De uitdrukking 'vóór zich plaatsen' is ook weer direct ontleend aan de joodse huwelijksterminologie. Bij de joodse bruiloft was het de vriend van de bruidegom die de bruid naar de bruidegom bracht en haar zo vóór de bruidegom plaatste. Hier is het Christus Zelf die zijn gemeente als zijn bruid vóór Zich plaatst. Wie vóór iemand geplaatst is, staat ter beschikking van iemand en is bereid iemand lief te hebben en te dienen. Het vóór Christus geplaatst zijn spreekt van het dienstbaar gemaakt zijn aan Christus. Op niets anders dan op dit liefdevol dienen van Christus is de doop

toegespitst.

Dit wordt negatief geconcretiseerd in het niet hebben van een vlek of rimpel of iets dergelijks. Het spreken over een 'vlek' heeft te maken met de relatie van de gemeente 'naar buiten'. De gemeente mag zich niet laten bevleken door de wereld waardoor zij de dienst van Christus waartoe zij door de doop geroepen is zou verzaken. Het spreken over een 'rimpel' heeft te maken met de relatie van de gemeente 'naar binnen'. De gemeente mag ook niet introvert worden en daardoor verouderen en verstarren waardoor opnieuw het dienstbaar zijn aan Christus niet tot zijn recht kan komen.

De positieve concretisering ligt in het heilig en onbesmet zijn. De doop spreekt van een heiliging, maar die heiliging wil nu ook in het leven gestalte krijgen. Het toegewijd zijn aan de dienst van Christus wil uitkomen in concrete daden van toewijding. Dat wordt bedoeld met het heilig zijn. De uitdrukking 'onbesmet' sluit zich daarbij aan. Evenals het woord 'heilig' heeft ook het woord 'onbesmet' een oudtestamentische achtergrond. Onbesmet is niet hetzelfde als zondeloos. Het wordt in de oudtestamentische offerterminologie gebruikt om de gaafheid aan te duiden van het dier dat als offer geslacht kan worden. In het toegewijde en gave leven komt de doop tot zijn doel. De lijn die we in Ef. 5, 25-27 met betrekking tot de doop vinden is dus precies dezelfde lijn die we nog duidelijker en nog uitvoeriger tegenkwamen in Rom. 6, 3-4. Evenals in Rom. 6, 3-4 is ook in Ef. 5, 25-27 de heilshistorische werkelijkheid in het kruis van Christus uitgangspunt en veronderstelling van de doop. Die heilshistorische werkelijkheid in Christus komt tot iemand als sacramentele werkelijkheid in de doop. Daarbij is enerzijds de heilshistorische werkelijkheid in Christus gericht op de sacramentele werkelijkheid in de doop en is anderzijds de sacramentele werkelijkheid in de doop gebaseerd op de heilshistorische werkelijkheid in Christus. Tegelijk vindt - in Rom. 6, 11 nog met de tussenschakel van de geloofswerkelijkheid in het geloofsoordeel - de sacramentele werkelijkheid in de doop haar doel in de levenswerkelijkheid in de nieuwe levenswandel van dienstbaarheid aan Christus. Daarbij is weer enerzijds de sacramentele werkelijkheid in de doop gericht op de levenswerkelijkheid in de nieuwe levenswandel en is anderzijds de levenswerkelijkheid in de nieuwe levenswandel gebaseerd op de sacramentele werkelijkheid in de doop. De heilswerkelijkheid in Christus kent een 'opdat' met betrekking tot de sacramentele werkelijkheid in de doop (het 'opdat' van Ef. 5, 26). Evenzo is er van de sacramentele werkelijkheid in de doop een 'opdat' met betrekking tot de levenswerkelijkheid in de nieuwe levenswandel (het dubbele 'opdat' van Ef. 5,27).

4.11. KOL. 2, 11-12

Elk van de brieven van Paulus heeft iets eigens. Dat komt door de specifieke situatie waarin de gemeente waarvoor de brief bestemd was verkeerde in de tijd van het schrijven van de brief en de specifieke gevaren die de gemeente toen bedreigden. Dat eigene is ook zonder meer duidelijk bij het lezen van de brief aan de Kolossenzen. In deze brief wordt een dwaalleer bestreden die in deze vorm in geen van de andere brieven van Paulus te vinden is. Verschillende elementen die anders op zichzelf staan zijn hier bij elkaar gekomen. De dwaalleer vertoont daardoor een verwarrend beeld en moet een sterk syncretistisch karakter gedragen hebben.

Aan de ene kant zijn er in de dwaalleer hellenistische of gnostische elementen. Zij komen uit de Griekse wereld en doen denken aan de dwaalleer die op de achtergrond staat van de eerste brief aan de Korinthiërs. In deze richting wijzen woorden als 'kennis' (Kol. 1, 9), 'filosofie' of 'wijsbegeerte' (Kol. 2, 8) en 'volheid' (Kol. 2, 9) en vooral uitdrukkingen als 'engelenverering' (Kol. 2, 18) en 'kastijding van het lichaam' (Kol. 2, 23). Op joodse bodem is een verering van engelen ondenkbaar. Het jodendom onderscheidde zich juist van alle andere godsdiensten door zijn monotheïsme, de verering van de ene God. Daarnaast is een verering van engelen onbestaanbaar, zodat deze wel een Griekse achtergrond moet hebben. Hetzelfde is te zeggen met betrekking tot een kastijding van het lichaam. Door het geloof in God als de schepper kende het jodendom een positieve waardering van het lichaam en het lichamelijke. Dit geloof sluit zo iets als een kastijding van het lichaam uit. In de Griekse wereld waar men vaak een minachting voor het lichaam en het lichamelijke had was een kastijding van het lichaam niets ongewoons.

Aan de andere kant zijn er in de dwaalleer toch ook duidelijk joodse elementen. Zij doen meer denken aan de dwaalleer die door Paulus bestreden wordt in de brief aan de Galaten. In dit verband is te wijzen op de bepalingen met betrekking tot eten en drinken, feestdag, nieuwe maan of sabbat (Kol. 2, 16). Met deze bepalingen kan moeilijk iets anders bedoeld zijn dan bepalingen met betrekking tot de joodse spijswetten en de joodse feestdagen. In het bijzonder kan het spreken over de besnijdenis (Kol. 2, 11) niet vanuit een andere dan een joodse achtergrond verklaard worden. Zelfs wanneer men hier - zoals wel het geval is - aan een verminkingsrite zou willen denken, samenhangend met de in Kol. 2, 23 genoemde kastijding van het lichaam, blijft nog het woord 'besnijdenis' als zodanig ter karakterisering van deze rite in joodse richting wijzen. Overigens is deze interpretatie van het woord 'besnijdenis' zo gezocht en zo hypothetisch, dat ze onmogelijk kan overtuigen. Het woord 'besnijdenis' moet wel opgevat worden in de gewone betekenis van de joodse besnijdenis. Het gebruik van dit woord moet dan tegelijk verklaard worden vanuit een door de dwaalleraars gestelde eis tot besnijdenis.

In het algemeen werd in de dwaalleer nadruk gelegd op de betekenis van allerlei machten, in het bijzonder engelenmachten. In Kol. 1, 16 moeten de aanduidingen 'tronen', 'heerschappijen', 'overheden' en 'machten' naar joods spraakgebruik wel op engelenmachten zien. Opgeroepen werd tot een onderwerping aan deze machten (vgl. Kol. 2, 9-10). Daardoor werd tekort gedaan aan de allesbeheersende positie van Christus. Het is niet toevallig, maar stellig om deze reden, dat al meteen in Kol. 1, 15-20 de allesbeheersende positie van Christus sterk onderstreept wordt.

Ook het direct verband van Kol. 2, 11-12 - waar de doop ter sprake gebracht wordt - legt nadruk op die allesbeheersende positie van Christus. In Christus woont al de volheid van de godheid lichamenlijk (Kol. 2, 9). Daarmee brengt Paulus tot uitdrukking, dat in Christus, zoals Hij als mens lichamenlijk op aarde leefde en werkte, de volheid van God verschenen is. De gelovigen hebben ook in Hem de volheid ontvangen (Kol. 2, 10). Zij hebben deel gekregen aan alles wat in Christus is. Ze hoeven dus niet meer - als een extra - tot de volheid te komen. De volheid is in Christus gegeven. Het is dan ook dwaas zich aan allerlei machten te willen onderwerpen. Christus is het hoofd van alle overheid en

macht (Kol. 2, 10), zodat de gelovigen zich slechts aan Hem hebben te onderwerpen.

In het licht van de in Christus gegeven volheid komt nu in Kol. 2, 11-12 de doop ter sprake. Dat betekent, dat ook hier de veronderstelling van het spreken over de doop weer het heilsgebeuren in Christus is. De in Christus gegeven volheid is immers de volheid die in Hem lichamenlijk woont. De volheid is daarom de volheid in de Christus van kruis en opstanding.

Zo staat het besneden zijn in Christus in het begin van Kol. 2, 11 op één lijn met het ontvangen hebben van de volheid in Christus. Zoals het ontvangen hebben van de volheid in Christus spreekt van het delen in zijn heilswerk van kruis en opstanding, zo spreekt ook het in Christus besneden zijn daarvan. Het in Christus besneden zijn kan omschreven worden met het staan in de met Christus gekomen heilstijd. Daarom kan dit besneden zijn in Christus ook nader gekarakteriseerd worden als een besnijdenis die geen werk van mensenhanden is. Het heilswerk van kruis en opstanding is uitsluitend gave van God. Geen mensenwerk kwam daar op welke wijze ook aan te pas. Niet minder is ook het delen in dit heilswerk uitsluitend een zaak van de genade van God en nooit de verdienste van een mens. Aan de gewone besnijdenis kwamen nog mensenhanden te pas. Aan het heilswerk van kruis en opstanding niet en aan het delen in dat heilswerk evenmin. Het is evident, dat de karakterisering van het in Christus besneden zijn als een besnijdenis die geen werk van mensenhanden is, is ingegeven door de impliciete tegenstelling met de gewone besnijdenis. Het mag niet uit het oog verloren worden, dat de tegenstelling door Paulus dus zo gemaakt wordt. Hij stelt de (oudtestamentische) besnijdenis niet zonder meer tegenover de (nieuwtestamentische) doop. De tegenstelling is allereerst die tussen de (oudtestamentische) besnijdenis als een besnijdenis die werk van mensenhanden is en de besnijdenis in Christus die bestaat in het delen in zijn heilswerk van kruis en opstanding en die daarom geen werk van mensenhanden is. Uiteraard staat deze besnijdenis in Christus niet los van de doop. In het volgende vers noemt Paulus de doop expliciet en in dit vers klinkt de gedachte aan de doop reeds door. Toch ligt de kern van de besnijdenis in Christus onmiskenbaar in het delen in het heilsgebeuren in Christus. Dat betekent, dat tussen de besnijdenis en de doop het heilsgebeuren in Christus als tussenschakel te zien is. Het heilsgebeuren in Christus bepaalt de besnijdenis in een teruggaande lijn en de doop in een voortgaande lijn. Het is dus geen rechtstreekse lijn die besnijdenis en doop aan elkaar verbindt. De verbindende lijn is die vanuit het heilsgebeuren in Christus: teruggaand naar de besnijdenis en voortgaand naar de doop. Naast de karakterisering van het besneden zijn in Christus als een besnijdenis die geen werk van mensenhanden is, wordt in Kol. 2, 11 een tweede karakterisering gegeven, als gezegd wordt, dat deze besnijdenis bestaat in het afleggen van het lichaam van het vlees. De terminologie wordt bepaald door wat bij de gewone besnijdenis plaatsvond, de inhoud door het heilsgebeuren in Christus. Daarom kan het afleggen van het vlees ook niet bedoeld zijn in ethische zin, als zou deze uitdrukking zien op de strijd van de gelovigen tegen de zonde. De uitdrukking ziet op het feit, dat in Christus - met name in zijn sterven aan het kruis - het lichaam van het vlees voor al de zijnen radicaal heeft afgedaan. Wat hier 'het lichaam van het vlees' genoemd wordt is dan ook hetzelfde als wat in Rom. 6, 6; Ef. 4, 22 en Kol. 3, 9 'de oude mens' en

in Rom. 7, 24 'het lichaam van de dood' genoemd wordt. Het gaat bij al deze uitdrukkingen om de oude, onverloste bestaanswijze buiten Christus. Aan die bestaanswijze heeft Christus door zijn sterven aan het kruis een eind gemaakt.

Het zal duidelijk zijn, dat daardoor Kol. 2, 11 een sterke parallellie vertoont met Rom. 6, 2. Het verschil is slechts, dat in Rom. 6, 2 alles is toegespitst op de in Christus gegeven verlossing van de zonde en in Kol. 2, 11 op de in Christus gegeven verlossing van de machten. Dit verschil in toespitsing hangt samen met het verschil in polemische situatie in de beide brieven. Zowel in Kol. 2, 11 als in Rom. 6, 2 staat evenwel de heilshistorische betekenis van het kruis van Christus centraal. Aan zijn kruis heeft Christus aan de oude, onverloste bestaanswijze een eind gemaakt. Secundair daarbij is, of die bestaanswijze nader geconcretiseerd wordt in de bestaanswijze onder de machten (Kol. 2, 11) of in de bestaanswijze van de zonde (Rom. 6, 2). Tenslotte wordt in Kol. 2, 11 gezegd, dat het besneden zijn in Christus een besneden zijn is in de besnijdenis van Christus. In deze laatste uitdrukking wordt de overgang naar de doop gemaakt. De uitdrukking 'de besnijdenis van Christus' is niets anders dan een omschrijving van de doop. Hiertoe kan geconcludeerd worden op grond van de parallellie tussen de laatste woorden van vers 11 en de beginwoorden van vers 12. De parallellie is als volgt te verduidelijken:

- Vers 11: In Hem besneden (...) in de besnijdenis van Christus.

- Vers 12: Met Hem begraven in de doop.

De uitdrukkingen 'in de besnijdenis van Christus' en 'in de doop' vormen parallellen en zijn daarom wat de inhoud betreft, aan elkaar gelijk te stellen.

Op grond hiervan is ook de uitdrukking 'de besnijdenis van Christus' nader te bepalen. Op zichzelf kunnen de woorden 'van Christus' hier een verscheidenheid aan betekenissen in zich sluiten. Bij de besnijdenis van Christus kan gedacht worden aan de besnijdenis die Christus Zelf ontving, toen Hij acht dagen oud was (Luk. 2, 21). Aan deze betekenis is hier evenwel geen enkele zin te geven en daarom is aan deze betekenis niet te denken. Ook is wel voorgesteld de besnijdenis overdrachtelijk op te vatten. De besnijdenis van Christus ziet men dan als een aanduiding van de kruisdood van Christus. Het is niet te ontkennen, dat het kruis van Christus op de achtergrond staat van wat in dit vers gezegd wordt. Anderzijds is er in het woordgebruik van het Nieuwe Testament zelfs niet de minste aanleiding tot dit overdrachtelijk verstaan van het woord 'besnijdenis'. Ook deze verklaring van de uitdrukking kan daarom moeilijk als de juiste aangenomen worden. Een derde opvatting is, dat de besnijdenis van Christus ziet op de door Christus bewerkte besnijdenis. Deze opvatting is zeker niet onmogelijk. Het meest waarschijnlijk in het licht van de parallellie met de woorden over de doop in het volgende vers is de opvatting, dat de uitdrukking 'de besnijdenis van Christus' de betekenis heeft van 'Christus-besnijdenis' of 'christelijke besnijdenis'. Het is in het Grieks van het Nieuwe Testament heel gebruikelijk, dat een woord in de tweede naamval vertaald moet worden als een bijvoeglijk naamwoord. Zo wordt de doop dan getypeerd als de christelijke besnijdenis. Deze christelijke besnijdenis staat tegenover de oudtestamentische besnijdenis of eventueel de joodse besnijdenis. De doop kan ook een besnijdenis genoemd worden, maar dan wel een besnijdenis van een heel eigen karakter, een christelijke besnijdenis.

Door de doop als christelijke besnijdenis wordt uiteraard het afleggen van het vlees niet tot stand gebracht. Zelfs wanneer men de laatste woorden van Kol. 2,11 zou vertalen met 'door de besnijdenis van Christus', mag dat aan deze woorden niet ontleend worden. Het afleggen van het lichaam van het vlees omschrijft immers het heilswerk van Christus naar zijn negatieve zijde: het ten einde brengen van de oude, onverloste bestaanswijze. Er kan geen twijfel over zijn, dat dat tot stand gebracht werd aan het kruis. De doop legt met dat heilswerk wel een relatie. Juist daarom is de vertaling 'in de besnijdenis van Christus' ook meer adequaat dan de vertaling 'door de besnijdenis van Christus'. Doordat de doop in relatie stelt met het heilswerk van Christus, kan ook op de doop gewezen worden om het beslissend karakter van het heilsgebeuren in Christus aan te geven.

In vers 12 wordt eraan toegevoegd, dat de doop als de besnijdenis van Christus ook spreekt van het met Christus begraven zijn. Met deze laatste woorden wordt niet een nieuw element toegevoegd aan de weldaad van het afleggen van het lichaam van het vlees. Deze weldaad wordt daardoor slechts onderstreept en bevestigd. Het met Christus begraven zijn laat uitkomen, hoe radicaal en definitief het afleggen van het lichaam van het vlees is. Evenals in het vorige vers een parallellie aanwijsbaar was met Rom. 6, 2, is dat hier het geval met Rom. 6, 4. Ook in Rom. 6, 4 dient immers het spreken over het met Christus begraven zijn om het spreken over het met Christus gestorven zijn te onderstrepen en te bevestigen. Dat in Kol. 2, 12 over het met Christus begraven zijn gesproken wordt, doet te meer de noodzaak uitkomen om het in Christus besneden zijn in het voorafgaande vers op te vatten in een heilshistorische zin.

Ook hier is er geen sprake van, dat de doop het begraven zijn met Christus tot stand brengt. De bedoeling is weer, dat de doop in relatie stelt met de weldaad die met de woorden 'met Hem begraven zijn' wordt uitgedrukt.

De doop stelt niet alleen - negatief - met het heilsgebeuren van het kruis in relatie, maar ook - positief - met dat van de opstanding. Wanneer dat in het tweede gedeelte van vers 12 onder woorden gebracht wordt, doet zich weer een vertaalmoeilijkheid voor. Daardoor is het de vraag, of de doop hier al of niet expliciet genoemd wordt. Het is namelijk mogelijk om na de uitspraak over het met Christus begraven zijn in de doop een nieuwe zin te laten beginnen. De eerste woorden van die zin luiden dan: 'In Hem zijt gij ook mede opgewekt'. Het is ook mogelijk om na de uitspraak over het met Christus begraven zijn in de doop die zin gewoon voort te zetten als een nadere uiteenzetting met betrekking tot de doop. De zin luidt dan: '... met Hem begraven in de doop waarin gij ook mede opgewekt zijt'. Voor de eerste vertaling pleit, dat ook vers 11 op deze wijze begint. Tegen deze vertaling pleit evenwel, dat de gedachte van de eenheid met Christus al ligt in het woord 'mede' in de uitdrukking 'mede opgewekt'. Het 'mede' is hier zonder twijfel 'met Christus'. Wat dubbel op zou dan gesproken worden over een in Hem en met Hem opgewekt zijn. Aan de tweede vertaling is dan ook de voorkeur te geven. Het is de doop waarin iemand niet alleen met Christus begraven is, maar waarin iemand ook met Christus opgewekt is. In ieder geval wordt in de woorden van het tweede gedeelte van vers 12 - ook wanneer men aan het begin van die woorden met 'in Hem' vertaalt - de doop mee verondersteld.

Ook het met Christus opgewekt zijn is niet te verstaan in een ethische zin. Het gaat dus niet om de levensvernieuwing in het persoonlijk leven van de gelovigen door de persoonlijke

strijd tegen de zonde van die gelovigen. Ook hier heeft het met Christus opgewekt zijn weer een heilshistorische zin. Zoals het afleggen van het lichaam van het vlees ziet op het ten einde brengen van de oude, onverloste bestaanswijze door het kruis van Christus, zo ziet het met Christus opgewekt zijn op de doorbraak van de nieuwe bestaanswijze van de heilstijd in de opstanding van Christus. In het eerste geval staat Paulus een omschrijving van het heilsgebeuren van het kruis voor ogen en in het tweede geval een omschrijving van het heilsgebeuren van de opstanding. Wat de doop nu doet, is óók in relatie stellen met het nieuwe leven en met de nieuwe bestaanswijze die Christus deed aanbreken door op te staan uit de doden.

Dat de doop in dit opzicht niet automatisch of magisch werkt, wordt door Paulus zeer nadrukkelijk naar voren gebracht, wanneer hij in vers 12 zegt, dat het met Christus opgewekt zijn in de doop als een werkelijkheid beleefd wordt door het geloof aan de werking van God die Christus uit de doden heeft opgewekt. Het is onjuist om de doop en het geloof naast elkaar te stellen als twee gelijkwaardige grootheden die ieder op dezelfde wijze in het heilswerk van Christus doen delen. Uit de verschillende voorzetsels die door Paulus gebruikt worden blijkt, dat de doop en het geloof juist op elkaar betrokken worden. Het in de doop gegeven heil wordt dóór het geloof beleefd. Hier worden geen twee wegen tot de beleving van het heil door Paulus aangegeven: enerzijds de weg van de doop en anderzijds de weg van het geloof. Het is één weg tot de beleving van het heil die Paulus wijst. Wat in de doop geschonken is, vraagt om het geloof en het geloof mag gebaseerd zijn op wat in de doop geschonken is.

In dit verband is het niet toevallig, dat hier eerst over het geloof gesproken wordt, nadat de doop ter sprake geweest is. Wat in de doop als sacramentele werkelijkheid tot iemand gekomen is, mag iemand zich door het geloof toe-eigenen. De geloofswerkelijkheid door de gelovige toe-eigening rust op de sacramentele werkelijkheid in de doop. Het geloof heeft het daarbij niet te verwachten van de doop als zodanig, maar van de God van de doop. Dat laat Paulus uitkomen in de laatste woorden van vers 12. Het geloof is het geloof aan de werking van God die Christus uit de doden heeft opgewekt. In de opwekking van Christus uit de doden maakte God het onmogelijke mogelijk. Van déze God mag alles verwacht worden. Wat de doop is, is hij, omdat hij spreekt van en verwijst naar déze God.

Op een fundamentele wijze bepaalt Paulus in Kol. 2, 11-12 de verhouding tussen de besnijdenis en de doop. Voor Paulus is er geen plaats voor de besnijdenis naast de doop. De doop is immers als de christelijke besnijdenis de vervulling van de oudtestamentische besnijdenis. Het is het ene heilsgebeuren in Christus waarvan een lijn teruggaat naar de besnijdenis en voortgaat naar de doop. Zo is het heilsgebeuren in Christus de beslissende schakel tussen de besnijdenis en de doop. Enerzijds worden daardoor de besnijdenis en de doop aan elkaar verbonden:

ze zijn immers betrokken op hetzelfde heilsgebeuren in Christus. Anderzijds worden daardoor ook de besnijdenis en de doop van elkaar onderscheiden, als de belofte van de vervulling en als de schaduw van de werkelijkheid. Juist daarom mag niemand aan een gedoopte nog de eis stellen van de besnijdenis. Zo'n eis draait heilshistorisch de klok terug en is daarin een miskennis van de volheid in Christus (vgl. ook paragraaf 2.5.).

4.12. TIT. 3.5

Zoals telkens weer bij Paulus het geval is, wordt ook in Tit. 3, 5 naar de doop verwezen in het kader van het geven van allerlei vermaningen. In dat kader neemt de doop een eigen plaats in. De doop geeft dan namelijk aan wat de grond is voor de vermaningen. De doop spreekt van het heilsgebeuren in Christus als de enige grond voor de vermaningen. Alles wat God vraagt, vraagt Hij op grond van wat Hij schenkt. Het doen van de wil van God in goede werken is geen voorwaarde voor de beleving van het heil, maar uiting van de beleving van het heil. Als zodanig kan en mag het overigens ook niet ontbreken. Vandaar de voortdurende oproep van Paulus tot het doen van goede werken op de basis van het heilsgebeuren in Christus.

Dat het uitgangspunt van de vermaningen ligt in het heilsgebeuren in Christus, wordt met zoveel woorden gezegd in Tit. 3, 4. Paulus herinnert daar aan het verschijnen van de goedertierenheid en mensenliefde - het woord 'filantropie' is het woord dat in het Grieks gebruikt wordt - van Christus als Heiland en God. Het woord 'verschijnen' ziet niet op een verschijnen in het persoonlijk leven van iemand, maar in deze wereld. De parallellie tussen Tit. 3, 4 en Tit. 2, 11 is in dit opzicht overtuigend. In Tit. 2, 11 wordt gesproken over het verschijnen van de genade van God en daarmee kan niets anders bedoeld zijn dan een verschijnen in deze wereld bij de komst van Christus in deze wereld. Ook in Tit. 3,4 zal in de eerste plaats als moment van het verschijnen te denken zijn aan de geboorte van Christus. Dit heilsfeit mag evenwel niet geïsoleerd worden. De geboorte van Christus staat in één onlosmakelijk verband met de andere heilsfeiten en ontleent zijn eigen en unieke betekenis aan de andere heilsfeiten, in het bijzonder die van kruis en opstanding. Zo is het verschijnen van de goedertierenheid en mensenliefde van Christus een aanduiding van het hele heilsgebeuren in Christus, al valt daarbij het eerste licht op de geboorte van Christus. Bovendien wordt in Tit. 3, 5 met nadruk gezegd, dat de redding niet ligt in iets dat de gelovigen gedaan hebben. Gezegd wordt, dat bij het verschijnen van de goedertierenheid en mensenliefde van Christus als onze Heiland en God, God ons niet gered heeft om werken van de gerechtigheid die wij gedaan hadden. In plaats van 'werken van de gerechtigheid' staat er eigenlijk letterlijk 'werken die in gerechtigheid zijn'. De uitdrukking zal wel op te vatten zijn in de zin van werken die behoren tot de gerechtigheid en gekwalificeerd zijn door de gerechtigheid. In deze werken is een beantwoorden aan de maatstaf van de goddelijke gerechtigheid aanwezig. Werken waarvan mag gelden dat ze in gerechtigheid gedaan zijn, zijn dus niets anders dan rechtvaardige of goede werken. Het zijn de werken die God graag ziet in het leven van de zijnen. Een vraag is, of Paulus van de gelovigen aanneemt, dat zij deze werken daadwerkelijk gedaan hebben of dat hij het oog heeft op werken die zij gedaan zouden moeten hebben, maar waartoe zij nooit gekomen zijn. De eerste opvatting is de meest waarschijnlijke, omdat in de pastorale brieven - waartoe ook de brief aan Titus behoort - altijd in positieve zin over de gerechtigheid gesproken wordt. In 1 Tim. 6, 11 wordt Timo-theüs vermaand te jagen naar gerechtigheid. In 2 Tim. 3, 16 wordt als een van de bedoelingen van de Schrift het opvoeden in de gerechtigheid aangegeven. Het is dus wel degelijk mogelijk, dat iemand gerechtigheid - in de hier bedoelde zin - bezit. Ook in het directe verband van Tit. 3, 5 wordt Titus voorgehouden er bij de gelovigen op aan te dringen, dat zij vooraan zullen staan in goede werken (Tit. 3,

8). Goede werken kunnen dus het leven van de gelovigen kenmerken. Paulus zegt nu, dat al deden de gelovigen daadwerkelijk werken in gerechtigheid, hun redding toch niet in die werken lag.

God heeft alleen gered - zo weet Paulus - naar zijn ontferming. Daarbij staat die ontferming op één lijn met de in het voorafgaande vers genoemde goedertierenheid en mensenliefde. Paulus wil bij die ontferming dan ook allereerst doen denken aan de uiting van Gods ontferming in de zending van zijn Zoon in deze wereld en verder aan de openbaring van Gods ontferming in heel het heilswerk dat Christus op aarde volbracht. Niet in hun werk, maar alleen in Christus' werk lag de redding van de gelovigen uit Paulus' dagen. Niet anders is het bij de gelovigen in iedere tijd.

Ter onderstreping van dit eenzijdig karakter van het heil, als uitsluitend gelegen in de ontferming van God, wordt de doop ter sprake gebracht. Het woord 'doop' wordt in Tit. 3, 5 niet gebruikt, maar het woord 'bad'. Er kan evenwel geen twijfel over bestaan, dat hier - evenals in Ef. 5, 26 - met het woord 'bad' de doop bedoeld wordt. Ook in het oudkerkelijk spraakgebruik heeft het woord als aanduiding van de doop gefunctioneerd. Bij Justinus, geboren omstreeks 100 na Chr. en als martelaar gestorven omstreeks 165 na Chr., komt het woord herhaaldelijk voor als staande uitdrukking voor de doop. Natuurlijk is het gebruik bij de oudkerkelijke schrijvers nog geen bewijs voor dezelfde betekenis in het Nieuwe Testament. Het is wel waarschijnlijk, dat zij zich in hun spraakgebruik aansloten bij het nieuwtestamentisch spraakgebruik. In het tweede gedeelte van Tit. 3, 5 wordt gezegd, dat God redde naar zijn ontferming door het bad van de wedergeboorte en van de vernieuwing door de Heilige Geest. Het is in het totaal van de zin ondenkbaar, dat de woorden 'door het bad' zouden betekenen, dat de redding door de doop tot stand kwam. Dat zou in flagrante tegenspraak zijn met het juist door Paulus gezegde, dat de redding alleen tot stand kwam door het heilswerk van Christus. Even eerder in de brief zegt Paulus ook al met alle duidelijkheid, dat de redding van de gelovigen alleen te danken is aan de zelfovergave van Christus (Tit. 2, 14). Alles wat Paulus schrijft in al zijn brieven laat maar één conclusie toe: de redding is niet terug te brengen op welke rite dan ook, maar alleen op het heilswerk van Christus.

Dat God redde door het bad, resp. door de doop, moet dan ook betekenen, dat we door de doop in relatie gesteld zijn met het heilsgebeuren in Christus. De doop doet zien - wat het evangelie verkondigt - dat de redding alleen in het heilsgebeuren in Christus ligt. In die zin komt in de doop de redding tot ons. Op dezelfde wijze kan gezegd worden, dat in de verkondiging van het evangelie de redding tot ons komt. Wat heilshistorisch vastligt in het heilsgebeuren in Christus komt als sacramentele werkelijkheid tot ons in de doop.

De doop wordt nader gekarakteriseerd door de woorden 'wedergeboorte' en 'vernieuwing'. De doop is immers het bad van de wedergeboorte en van de vernieuwing. Door deze beide woorden wordt de inhoud van de in Christus gegeven redding tot uitdrukking gebracht. De redding omvat de wedergeboorte en de vernieuwing. Daarmee wordt het toekomstig en het tegenwoordig aspect van de redding aangegeven. Het woord 'wedergeboorte' geeft het toekomstig aspect aan. Het komt in heel het Nieuwe Testament slechts tweemaal voor: naast Tit. 3, 5 nog slechts in Matth. 19, 28. Daar wordt de apostelen toegezegd, dat zij in de wedergeboorte, wanneer de Zoon des mensen op de

troon van zijn heerlijkheid zal zitten, ook op twaalf tronen zullen zitten om de twaalf stammen van Israël te richten. Met het woord 'wedergeboorte' wordt in dit verband kennelijk iets anders bedoeld dan wat wij er doorgaans in ons kerkelijk spraakgebruik onder verstaan. Bedoeld wordt de nieuwe wereld die met de voleinding van alle dingen zal aanbreken en waarin Christus zijn zegenrijke heerschappij ten volle zal uitoefenen. Er is geen enkele aanleiding aan te nemen, dat in Tit. 3, 5 de betekenis van het woord 'wedergeboorte' een andere is. Bij de redding wordt ook het perspectief op de toekomst geopend. Daarom kent de doop die met die redding in relatie stelt datzelfde perspectief.

Anderzijds geeft het woord 'vernieuwing' het tegenwoordig aspect van de redding aan. In de taal van het Nieuwe Testament is het woord 'vernieuwing' een veel frequenter gebruikt woord. Het geeft de levensvernieuwing hier en nu aan. De redding opent niet slechts het perspectief op de toekomst. Ze wil ook al hier en nu gekend en beleefd worden. In aansluiting daarbij loopt er van de doop niet slechts een lijn naar de toekomst, maar ook naar het heden. De volle rijkdom van de redding waarmee de doop in relatie stelt zal eerst eenmaal voor de gelovigen opengaan, maar hier en nu mag al uit de doop geleefd worden, doordat de redding hier en nu al uitkomt in een waarachtige levensvernieuwing. Iets van de voleinding van alle dingen mag al doorbreken in het nieuwe leven van de gelovigen. Daarop is de doop gericht en daarin vindt de doop zijn vervulling.

Het is moeilijk te zeggen waaraan de woorden 'van de Heilige Geest' aan het eind van Tit. 3,5 te verbinden zijn. Het is mogelijk ze aan de beide woorden 'wedergeboorte' en 'vernieuwing' te verbinden. Het is ook mogelijk ze alleen aan het laatste woord 'vernieuwing' te verbinden. In het eerste geval worden zowel de wedergeboorte als de vernieuwing werkelijkheden van de Heilige Geest genoemd. In het tweede geval wordt over de wedergeboorte enerzijds en over de vernieuwing door de Heilige Geest anderzijds gesproken. De formulering in het Grieks laat beide mogelijkheden open, maar maakt toch de tweede mogelijkheid het meest waarschijnlijk. In de uitdrukking 'de vernieuwing van de Heilige Geest' heeft het voorzetsel 'van' de betekenis 'gewerkt door'. De Heilige Geest is het die de vernieuwing geeft en bewerkt. Dat het spreken over de doop uitloopt op het spreken over de Heilige Geest is weer veelzeggend. Dat de vernieuwing nadrukkelijk de vernieuwing van de Heilige Geest genoemd wordt, maakt duidelijk, dat wat hier en nu van de redding gekend en beleefd mag worden niet door de doop als zodanig tot stand gebracht wordt, maar door de Heilige Geest. De Heilige Geest schenkt de levensvernieuwing en doet zo de doop in ons leven tot zijn recht komen. De Heilige Geest maakt tot een levenswerkelijkheid wat in de doop als een sacramentele werkelijkheid tot ons komt.

Het is niet minder veelzeggend, dat in de beide volgende verzen (Tit. 3, 6-7) niet op de doop, maar op de Heilige Geest wordt doorgegaan. Het wordt niet met het oog op de doop, maar met het oog op de Heilige Geest in die verzen gezegd, dat God Hem rijkelijk over ons heeft uitgestort door Jezus Christus, onze Heiland met het doel, dat wij, gerechtvaardigd door zijn genade, erfgenamen zouden worden overeenkomstig de hoop op het eeuwige leven.

De uitstorting van de Heilige Geest ziet op de komst van de heilstijd. We zagen reeds bij de bespreking van 1 Kor. 12, 13, dat die uitstorting in het Oude Testament aangewezen

wordt als kenmerkend voor het aanbreken van de heilstijd. Op het eerste nieuwtestamentisch pinksterfeest werden de oudtestamentische profetieën over de uitstorting van de Heilige Geest vervuld en kwam de beloofde heilstijd (vgl. ook paragraaf 4.5.). De Heilige Geest wil de doop doen verstaan door de vernieuwing van het leven te schenken. Die Heilige Geest is de door God rijkelijk uitgestorte Geest, d.w.z. waar Hij de vernieuwing werkt, doet Hij ook in de gekomen heilstijd delen.

Zo alleen is er ook werkelijk perspectief op de toekomst, gegeven met het erfgenaam zijn overeenkomstig de hoop op het eeuwige leven (Tit. 3, 7). Aan het eind van dit gedeelte wordt dus de inhoud van het woord 'wedergeboorte' weer opgenomen. Wat gezegd wordt over het erfgenaam zijn overeenkomstig de hoop op het eeuwige leven (Tit. 3, 7), correspondeert met het woord 'wedergeboorte' in de uitdrukking 'het bad van de wedergeboorte en van de vernieuwing'. Wat gezegd wordt over de uitstorting van de Heilige Geest (Tit. 3, 6), correspondeert met het woord 'vernieuwing' in diezelfde uitdrukking. Opmerkelijk is opnieuw de trinitarische structuur in de uitspraak over de doop als het bad van de wedergeboorte en van de vernieuwing. Achter de doop staat God in zijn ontferming. Er zou van de doop geen sprake kunnen zijn, als God in zijn ontferming geen redding geschonken had. De doop stelt in relatie met het heilsgebeuren in Christus. De doop heeft voortdurend het heilswerk van Christus als veronderstelling. De doop vindt tenslotte zijn vervulling in het werk van de Geest. De doop wil voortdurend als sacramentele werkelijkheid in het leven van de gedoopten uitkomen in de door de Geest geschonken nieuwe levenswerkelijkheid.

4.13. 1 PETR. 3,21

De situatie waarin de oorspronkelijke lezers van de eerste brief van Petrus zich bevonden was een bijzonder moeilijke. Het lijden kwam met een geweldige dreiging op hen af. We krijgen uit de brief niet de indruk, dat er al martelaars - in de eigenlijke zin van het woord - gevallen waren. Wèl vond er van allerlei kant intimidatie plaats en werd heel het doen en laten nauwkeurig gadeslagen. Het was bovendien duidelijk, dat de moeilijkheden niet beperkt zouden blijven tot wat daarvan op het moment van het schrijven van de brief ondervonden werd. De moeilijkheden zouden zich toespitsen en de meest erge vormen van lijden ter wille van het geloof kondigden zich al aan. Daarom roept Petrus in de aanhef van zijn brief de gelovigen op om zich te verheugen over de zaligheid die in de laatste tijd geopenbaard zal worden, ook al is er voor een korte tijd droefheid door allerlei verzoeken. Het lijden dat de verzoeken inhouden dient tot beproeving van het geloof, zoals goud door het vuur beproefd wordt (1 Petr. 1, 5-7).

In 1 Petr. 3, 14 klinkt het woord 'zalig' voor hen die lijden ter wille van de gerechtigheid. Tegelijk wordt daaraan de vermaning verbonden om niet te vrezen voor het dreigen van de tegenstanders en om zich niet te laten verschrikken. De ernst van de situatie komt vooral naar voren in de perikoop 1 Petr. 4, 12-19. Heel deze perikoop is gewijd aan vragen met betrekking tot het lijden. Opnieuw wordt hier door Petrus het beeld gebruikt van de vuurgloed die tot beproeving dient en opnieuw weerklinkt de oproep om zich te verblijden bij het delen in het lijden van Christus (1 Petr. 4, 12-13). Ernstig wordt gewaarschuwd om niet als moordenaar, dief, boosdoener of bemoeial te moeten lijden. Zaligheid in het lijden is er alleen, wanneer het gaat om een

lijden om de naam van Christus (1 Petr. 4, 14-16). Bij dat lijden hoeft niemand de moed te verliezen, maar mag ieder zijn ziel aan de getrouwe Schepper overgeven (1 Petr. 4, 19). Zelfs over de allerlaatste verzen van de brief valt nog de schaduw van het lijden. De belofte wordt gegeven, dat God zal volmaken, bevestigen, sterken en grondvesten na een korte tijd van lijden (1 Petr. 5, 10).

Met deze situatie van lijden hangen zo goed als alle vermaningen in de brief direct of indirect samen. Verreweg de meeste vermaningen zijn vermaningen om te volharden of om de daadwerkelijke heiliging van het leven na te streven. Dit laatste wordt door Petrus vooral van de gelovigen gevraagd om een goed getuigenis te geven tegenover hun tegenstanders (vgl. b.v. 1 Petr. 2, 11-12). In dit geheel van bemoedigingen en vermaningen wordt ook op de doop gewezen in 1 Petr. 3, 21. De doop wordt een tegenbeeld - of zoals er letterlijk staat: een anti-type - van de redding van Noach met zijn gezin in de ark genoemd. Op een niet gemakkelijk te verstane manier wordt in de voorafgaande verzen het werk van Christus in verband gebracht met Noach en met de generatie van zijn dagen. In 1 Petr. 3, 18 wordt in zeer geladen uitdrukkingen over de dood en de opstanding van Christus gesproken. In de verzen 19 en 20 wordt gezegd, dat Hij na zijn dood is heengegaan om te prediken aan de geesten in de gevangenis die eertijds ongehoorzaam waren, toen de lankmoedigheid van God bleef afwachten in de tijd van Noach bij het in gereedheid brengen van de ark. Het heengaan van Christus waarvan in dit verband sprake is zal zijn afdalen in het rijk van de dood zijn. Petrus zegt, dat dat gebeurde met het doel om te prediken. Bij dat prediken is niet te denken aan het prediken van het woord van het evangelie in de zin die elders in het Nieuwe Testament gebruikelijk is om daardoor tot geloof en behoud te brengen. Het gaat hier immers om een prediken aan - wat Petrus noemt - de geesten in de gevangenis. Daarmee bedoelt hij gestorvenen. Omdat in het directe vervolg zo nadrukkelijk sprake is van Noach, moeten met die geesten in de gevangenis wel de gestorvenen van de generatie van Noach die allen in het water van de zondvloed omkwamen bedoeld zijn. De prediking aan het adres van deze mensen kan alleen al daarom geen prediking tot geloof en behoud zijn, omdat in heel het Nieuwe Testament nergens de mogelijkheid opengelaten wordt van een geloven en van een behouden worden na het sterven. Het woord 'prediken' is hier - wat zeer goed mogelijk is - op te vatten in de meer algemene betekenis van 'proclameren'. Christus proclameerde na zijn sterven juist in het rijk van de dood zijn overwinning over de dood. Dat gezegd wordt, dat Hij dat met name deed tegenover de gestorven tijdgenoten van Noach, hoeft niet te verwonderen. In de dagen van het Nieuwe Testament stond in joodse kring de generatie van Noach algemeen bekend als de meest goddeloze generatie van heel de oude bedeling. Zij die zich het meest hardnekkig verzet hadden tegen de lankmoedigheid van God in de dagen van Noach moesten in het bijzonder de proclamatie van de overwinning van Christus horen.

Daarmee wil Petrus de zinloosheid van alle verzet tegen de lankmoedigheid van God laten uitkomen. Enerzijds ligt daarin een bemoediging voor de verdrukte gelovigen uit zijn dagen. Christus' proclamatie na zijn overwinning werd al gehoord in het rijk van de dood door hen die zich vroeger tegen de lankmoedigheid van God verzetten. Ook de mensen die de gelovigen in Petrus' dagen verdrukten zouden daarom vroeg of laat tot de erkenning van Christus' overwinning

moeten komen. Het verzet tegen de lankmoedigheid van God dat bleek in het verdrukken van de gelovigen was een zinloos verzet. Tegelijk ligt daarin anderzijds ook een vermaning voor diezelfde gelovigen. Zij mochten zich niet op de macht van hun tegenstanders verkijken, hoe moeilijk dezen het hun ook maakten. Ze mochten daardoor zeker niet tot ongehoorzaamheid aan Christus verleid worden. Zelfs in het rijk van de dood - de meest te duchten vijand - was Christus' macht immers al geproclameerd. Nu mocht er bij hen over die macht van Christus geen twijfel bestaan, zelfs niet als het lijden om de naam van Christus op hen afkwam.

Tegenover de generatie van Noach die zelfs achteraf nog met de boodschap van de overwinning van Christus geconfronteerd moest worden wordt door Petrus Noach met zijn gezin gesteld. Noach werd, zo zegt Petrus aan het eind van 1 Petr. 3, 20, door het water heen gered. Letterlijk zegt Petrus, dat Noach en de zijnen door het water heen 'doorgered' werden. Waarschijnlijk is deze formulering weer in verband te brengen met de situatie van de gelovigen uit de tijd van Petrus. Noach werd niet van het water verlost. Hij werd dwars dóór het water héén verlost. Zo zouden ook de gelovigen niet van het lijden verlost worden, maar dwars dóór het lijden héén. Van deze redding van Noach met zijn gezin is dus de doop het tegenbeeld of het antitype. Het woord 'antitype' brengt ons in dezelfde sfeer als het woord 'type' dat we tegenkwamen in 1 Kor. 10, 6. Evenals in 1 Kor. 10, 6 is ook hier in 1 Petr. 3, 21 het gelegde verband typologisch van karakter. Dat betekent, dat bij de doop niet maar een herhaling plaatsvindt van de redding van Noach met zijn gezin en evenmin, dat we in de doop te doen hebben met iets dat een uiterlijke overeenkomst of analogie vertoont met die redding. We zagen bij de bespreking van 1 Kor. 10, 6, dat voor de typologie de trouw van God bepalend is. Door die trouw vormt de heilsgeschiedenis een eenheid. Op grond van die trouw wijst ieder element in de heilsgeschiedenis boven zichzelf uit naar een volgende en rijkere vervulling (zie paragraaf 4.4.). Dat de doop antitype is van de redding van Noach en zijn gezin, wil dus niets anders zeggen dan dat die redding alleen op de juiste wijze verstaan kan worden, wanneer onderkend wordt, hoe zij gericht is op en haar vervulling vindt in dat waarvan de nieuwtestamentische doop spreekt. Zo mag in de doop op nog rijkere, vervulde wijze de trouw van God gezien worden die ook al uitkwam in de redding van Noach met zijn gezin. Concreet betekende de redding van Noach, dat hij door het water heen een oude wereld achter zich liet en zo tot een nieuwe wereld inging. Daarvan is de doop de vervulling, omdat de doop in relatie stelt met het heilsgebeuren in Christus. In zijn kruis en opstanding liet Christus ten volle de oude wereld achter Zich en deed Hij de nieuwe wereld aanbreken.

Van de doop wordt in vers 21 eerst - negatief - gezegd wat hij niet is en daarna - positief - wat hij wèl is. De doop is niet een afleggen van lichamelijke onreinheid. Omdat in de negatieve en de positieve uitspraak omtrent de doop het lichaam en het geweten tegenover elkaar gesteld worden, moet het bij het lichaam gaan om iets dat het mensenleven slechts aan de buitenkant bepaalt. Bij het afleggen van de lichamelijke onreinheid heeft Petrus het reinigen met het water voor ogen. Water reinigt alleen het lichaam, d.w.z. water reinigt alleen het uiterlijke van de mens. Daar gaat het niet om bij de doop. Aan de doop komt ook wel water te pas. Niemand mag evenwel bij het water van de doop als zodanig blijven staan. Wie van de doop slechts dat water

ziet, zoals dat het lichaam reinigt, heeft van het eigenlijke van de doop nog niets begrepen.

In deze negatieve aanduiding van wat de doop niet is ligt de waarschuwing om niet met de vorm van de doop genoeg te nemen, als zou het ontvangen van het water van de doop als zodanig al voldoende zijn. Water kan alleen maar de lichamelijke onreinheid wegnemen en de doop wil veel meer geven. Daarom mag niemand met de rite van de doop zonder meer tevreden zijn. Het water op zichzelf bewerkt niet waar het in de doop om gaat, omdat water alleen aan de buitenkant van het leven blijft. Alle magisch denken over de doop, als zou het water van de doop automatisch bewerken waar het in de doop om gaat, wordt hier bij de wortel afgesneden.

Wat is de doop dan wèl? Het antwoord hierop wordt bemoeilijkt, doordat het centrale woord waarmee Petrus de positieve betekenis van de doop aangeeft meer dan één vertaling toelaat. Een door velen geprefereerde vertaling van de positieve omschrijving van de doop luidt als volgt: de doop is 'een vraag' - resp. 'een bede' of 'een verzoek' - van een goed geweten tot God. Het centrale woord in deze zin wordt dan weergegeven met 'vraag', 'bede' of 'verzoek'. Op zichzelf is deze vertaling zeker mogelijk, maar ze is in het verband van 1 Petr. 3, 21 beslist te verwerpen om verschillende redenen.

Een eerste reden is, dat de gedachte die door deze vertaling opgeroepen wordt moeilijk gezien kan worden als een tegenstelling met de lichamelijke reiniging die de doop niet is. Omdat gezegd is, dat de doop geen uiterlijke reiniging of reiniging voor de vorm is, is te verwachten, dat daarop volgt, dat de doop wèl een innerlijke of werkelijke reiniging is. Een tweede reden is, dat bij deze vertaling de doop beschouwd wordt als iets waarbij het doen van de mens in het middelpunt staat. Dat past moeilijk bij de context waarin de lankmoedigheid van God in het middelpunt staat. Een derde reden is, dat bij deze vertaling de woorden 'tot God' te verbinden zijn met het woord 'vraag', 'bede' of 'verzoek'. Dat wordt evenwel onmogelijk gemaakt door de formulering van de zin in het Grieks. Het voorzetsel dat bij het woord 'God' gebruikt wordt verzet zich tegen de verbinding met het woord 'vraag', 'bede' of 'verzoek'. De formulering van de zin in het Grieks laat slechts één verbinding toe: die met het woord 'geweten'. Het gaat dus niet om een vraag- resp. een bede of een verzoek - tot God, maar om een goed geweten tegenover God.

Een tweede mogelijkheid van vertaling is die met het woord 'verplichting'. Bij deze vertaling wordt door Petrus gezegd, dat de doop een verplichting is van een goed geweten tegenover God. Aan het eerste en aan het derde bezwaar tegen de vertaling 'vraag', 'bede' of 'verzoek' is door deze vertaling voldaan. Zo wordt een goede tegenstelling gevormd met de uiterlijke reiniging die de doop niet beoogt. Zo is ook recht gedaan aan de formulering van de zin in het Grieks waardoor er sprake moet zijn van een goed geweten tegenover God. Het tweede bezwaar blijft evenwel ook bij deze vertaling onverminderd gelden. Zo staat zelfs het doen van de mens helemaal in het middelpunt waardoor aan de centrale plaats van de lankmoedigheid van God in de context helemaal geen recht gedaan wordt.

Aan een derde mogelijkheid van vertaling is daarom de voorkeur te geven. Als vertaling is ook mogelijk het woord 'voorstel', resp. 'aanbod' of 'geschenk'. Het woord in het Grieks kan ook betekenen een voorstel dat in een vergadering in stemming gebracht wordt. Als aanvaard

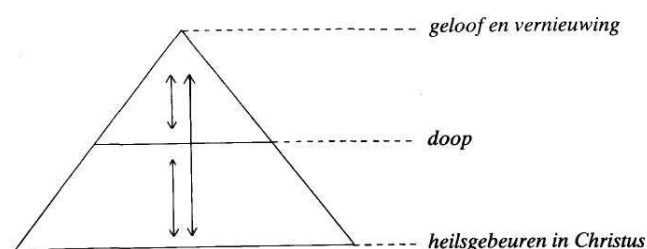
voorstel krijgt het woord daarnaast de betekenis 'aanbod' of 'geschenk'. Aan deze laatste betekenis zal hier te denken zijn, omdat bij deze vertaling alle bezwaren die tegen de andere vertalingen in te brengen zijn vervallen. Petrus zegt dus, dat de doop niet een uiterlijke reiniging betekent, maar een werkelijke reiniging is, omdat hij het geschenk van God van een goed geweten tegenover Hem is. Ook bij Petrus wordt -evenals overal bij Paulus - de doop gezien als komend van God en gave van God en niet als gevraagd van de mens en verplichting voor de mens. Het spreken over de doop mag niet worden losgemaakt uit het verband waarin het in 1 Petr. 3, 21 staat. Dat verband is het heilswerk van Christus en de proclamatie daarvan. Christus heeft als de gestorvene en als de opgewekte alle machten aan Zich onderworpen (vgl. vooral 1 Petr. 3, 22). Met dit heilsgebeuren in Christus - het heilsgebeuren van kruis en opstanding - stelt ook bij Petrus de doop in relatie. Alleen door het heilsgebeuren in Christus ontvangt iemand een goed geweten tegenover God, d.w.z. een geweten dat bevrijd is van het besef van schuld, omdat Christus in zijn heilswerk die schuld droeg. In de doop komt de werkelijkheid van het heilsgebeuren in Christus op sacramentele wijze tot iemand. Daardoor spreekt de doop van werkelijke reiniging tegenover de reiniging die het water tot stand kan brengen en die alleen het uiterlijke betreft. Doordat de doop in relatie stelt met het heilsgebeuren in Christus, is de doop het goddelijk geschenk van de werkelijke reiniging, uitkomend in het goede geweten tegenover God. Tenslotte wordt in 1 Petr. 3, 21 nog gezegd, dat het positieve dat de doop is geldt door de opstanding van Jezus Christus. De doop is wat hij is — een geschenk van een goed geweten tegenover God - door de opstanding van Jezus Christus. Hieruit blijkt opnieuw, dat de doop geen kracht van zichzelf, in de rite als zodanig heeft. Door zijn opstanding heeft Christus het nieuwe leven geopenbaard en zo de redding van Noach met zijn gezin vervuld. Van dit nieuwe leven mag nu worden uitgegaan. Het hoeft niet door een mens zelf bevochten te worden. Het is aanwezig in de opstanding van Christus. Hoezeer dit voor iemand persoonlijk geldt, maakt de doop duidelijk die altijd aan iemand persoonlijk bediend wordt. De doop wijst iedere gedoopte aan waar het uitgangspunt ligt voor een werkelijk vernieuwd leven waarin iemand met een goed geweten tegenover God staat: in het nieuwe, door Christus' opstanding verworven leven. Het nieuwe leven dat Noach ontving na de zondvloed was profetie van het nieuwe leven dat Christus door zijn opstanding openbaarde. De doop stelt met dit nieuwe leven in relatie en wijst het aan als de bron van alle werkelijke menselijke reiniging en levensvernieuwing.

4.14. DE ENE LIJN IN DE VELE TEKSTEN: EEN CONCLUSIE

De teksten, die in de brieven van Paulus en Petrus over de doop spreken doen dat in een grote verscheidenheid. Telkens is die verscheidenheid gegeven met de eigen context van dat spreken. Toch is een lijn aan te wijzen die - met uitzondering van 1 Kor. 15, 29 als tekst die een geheel eigen plaats inneemt - al deze teksten aan elkaar verbindt. Aan de ene kant is bij al deze teksten het heilsgebeuren in Christus de veronderstelling van de doop. Die veronderstelling is niet slechts van chronologische, maar bovenal van kwalitatieve aard. Het is niet slechts zo, dat het heilsgebeuren in Christus in tijd voorafgaat aan een concrete doopbediening, maar het is bovenal zo, dat het

heilsgebeuren in Christus bepalend is voor iedere concrete doopbediening. De doop is gegrond in het heilsgebeuren in Christus. Hier ligt ook het nieuwe van de doop in vergelijking met alle wortels van de doop in het Oude Testament en het jodendom. De doop bezit het element van de vervulling. De doop stelt ook in relatie met het heilsgebeuren in Christus. Zo spreekt de doop van de grote omwenteling die zich in de dood en de opstanding van Christus voltrokken heeft. De doop draagt het karakter van de nieuwe door Christus' dood en opstanding gekomen heilstijd. Aan de andere kant is de doop ook gericht op het persoonlijk geloof en de met dat geloof gegeven levensvernieuwing. De doop doet niet automatisch of magisch in het heilswerk van Christus delen. Van een doop die op zichzelf werkt, buiten het geloof en de levensvernieuwing om, weten de nieuwtestamentische brieven niets. Het is evenmin zo, dat de doop en het geloof naast elkaar geplaatst worden als twee wegen tot de beleving van het heil. De doop en het geloof zijn altijd op elkaar betrokken, zodat er bij de doop en het geloof toch altijd slechts van één weg tot de beleving van het heil sprake is.

Zo kan gesproken worden van een heilshistorisch en een heilsordelijk aspect van de doop. Het heilshistorisch aspect hangt samen met de fundering van de doop in het heilsgebeuren in Christus, terwijl omgekeerd dat heilsgebeuren gericht is op de doop. Het heilsordelijk aspect hangt samen met het feit, dat de doop gericht is op het geloof en de levensvernieuwing, terwijl omgekeerd dat geloof en die levensvernieuwing gefundeerd zijn in de doop. Door de doop is ook het heilsgebeuren in Christus gericht op het geloof en de levensvernieuwing en door de doop zijn eveneens het geloof en de levensvernieuwing gefundeerd in het heilsgebeuren in Christus. Schematisch zouden beide aspecten als volgt kunnen worden weergegeven:



5. De kinderdoop

5.1. ALGEMENE OPMERKINGEN

Niemand zal ontkennen, dat we in het Nieuwe Testament een zendingssituatie aantreffen. Het heeft daarmee te maken, dat een doopbediening die in het Nieuwe Testament beschreven wordt altijd een doop is van iemand die als volwassene vanuit het jodendom of het heidendom tot het christendom overgaat. Dat een doopbediening met betrekking tot (kleine) kinderen niet expliciet vermeld wordt, hoeft dus niet te verwonderen. Het niet vermelden hoeft zeker niet te impliceren, dat het ook niet gebeurde.

Bij voorbaat is veeleer het tegendeel aan te nemen. We zagen, dat de besnijdenis en de proselietendoop als twee belangrijke wortels van de christelijke doop te beschouwen zijn. Bij zowel de besnijdenis als de proselietendoop waren kinderen betrokken. Wanneer in de doop lijnen vanuit de besnijdenis en de proselietendoop worden doorgetrokken, is

het bij voorbaat waarschijnlijk, dat in de nieuwtestamentische kerk de kinderen van de doop niet waren uitgesloten.

Bovendien zijn er enkele gegevens in het Nieuwe Testament die slechts één conclusie toelaten: dat er in de nieuwtestamentische kerk inderdaad kinderen gedoopt zijn. Op deze gegevens dient tenslotte nog ingegaan te worden.

5.2. HET DOPEN VAN IEMAND MET ZIJN HUIS

Dat vanaf de oudste tijd kinderen bij de doop betrokken zijn, mag allereerst ontleend worden aan de vermelding van de doop van iemand met zijn huis(gezin). Verschillende keren wordt in het Nieuwe Testament weergegeven, dat de doop zo plaatsvond.

Allereerst is dat aan te nemen met betrekking tot de doop van Cornelius na de prediking van Petrus. Weliswaar wordt bij de weergave van de doopbediening in Hand. 10, 47-48 de uitdrukking 'en zijn huis' niet gebruikt, maar wèl wordt in Hand. 11, 14 de belofte van behoud voor Cornelius omschreven als een belofte voor hem en voor zijn gehele huis. In Hand. 16, 15 wordt het van Lydia, de purperverkoopster uit Thyatira met duidelijke woorden gezegd, dat zij gedoopt werd met haar huis. Hetzelfde is het geval bij de weergave van de doop van de cipier van Filippi. Volgens Hand. 16, 33 werd hij gedoopt met al de zijnen waarbij hij zich erover verheugde, dat hij met zijn gehele huis tot geloof gekomen was (Hand. 16, 34). In Hand. 18, 8 wordt ons bericht over de doop van velen van de Korinthiërs waarbij in het bijzonder vermeld wordt, dat Krispus, de overste van de synagoge tot geloof kwam met zijn gehele huis. Tenslotte wordt in 1 Kor. 1, 16 door Paulus gesproken over de doop van het huis van Stefanus.

Dit spreken over het huis van iemand heeft een specifiek oudtestamentische achtergrond. In het Oude Testament kan de uitdrukking 'met zijn huis', resp. 'met zijn gehele huis' als een vaststaande uitdrukking beschouwd worden.

In een aantal vormen komt de uitdrukking in het Oude Testament voor. Het gaat om de volgende vormen waarbij de teksten waarin in de uitdrukking ook het woord 'geheel' gebruikt wordt gecursiveerd zijn. Allereerst wordt gesproken over 'ik en mijn huis' in Gen. 34, 30 en Joz. 24, 15. In de tweede plaats komt de uitdrukking voor in de vorm 'gij en uw (gehele) huis' in Gen. 7, 1; 45, 11; Deut. 14, 26; 15, 20; 26, 11; Richt. 18,25; 1 Sam. 25,6; 2 Kon. 8, 1; Jer. 38,17. Het meest frequent wordt in de derde plaats de uitdrukking gebruikt in de vorm 'hij en zijn (gehele) huis'. Dat is het geval in Gen. 12, 17; 18, 19; 36, 6; 45, 8; 50, 7-8; Ex. 1,1; Lev. 16, 6.11.17; Deut. 6, 22; 1 Sam. 1, 21; 2 Sam. 9, 9; 15,16; 19, 42; 21, 1.4; 1 Kon. 16, 7. Eenmaal komt in de vierde plaats de uitdrukking voor in de vorm 'zij en haar huis', namelijk in 2 Kon. 8, 2. Tenslotte komt in Gen. 45, 18; Num. 18, 31 en Deut. 12, 7 de uitdrukking ook nog driemaal voor in de vorm 'gij (meervoud) en uw huizen'. In al deze teksten moet het woord 'huis' worden opgevat in de zin van huisgezin. Zo'n huisgezin bestond uit de vader en/of de moeder en de kinderen in iedere leeftijd. Tot het huis konden ook de in het gezinsverband levende familieleden behoren, alsook iemands slaven en slavinnen met hun gezinnen. De verwante uitdrukking 'het huis van mijn- resp. uw, zijn of haar - vader' ziet op de familiekring. Deze bestond uit de huisvader, de getrouwde kinderen en hun huizen. Het woord 'huis' wordt in het Oude Testament in tweeërlei verband gebruikt: in een profaan en in een

religieus verband. Van het eerste gebruik is een voorbeeld te vinden in Gen. 45, 18. We lezen daar, hoe de farao van Egypte aan de broers van Jozef vroeg om naar Egypte te komen met hun vader en hun huizen. Hij beloofde hun daarbij het beste deel van het land Egypte te geven. Bij de huizen van de broers van Jozef hoorden ook de kinderen, zelfs de allerkleinsten, zoals blijkt uit de vermelding van de bijzondere voorzieningen die voor hen getroffen werden (Gen. 45, 19). Hier is het profane gebruik van het woord 'huis' aan de orde, want het gaat hier om het huisgezin, zoals het functioneerde in de samenleving van die tijd.

Van het tweede gebruik geeft 1 Sam. 1, 21 een voorbeeld. Daar wordt verteld hoe Elkana ieder jaar met zijn gehele huis naar het heiligdom in Silo ging om het jaarlijks slachtoffer en het gelofteoffer te brengen. Tot het huis van Elkana moeten ook kinderen behoord hebben, want als uitzondering word speciaal vermeld, dat Hanna met de nog niet gespeende zuigeling Samuël thuisbleef (1 Sam. 1, 22). Hier wordt het woord 'huis' in een religieus verband ter sprake gebracht: het huis is het huisgezin waarmee iemand nadert voor het aangezicht van God in het heiligdom.

Dit spraakgebruik met betrekking tot de uitdrukking 'het (gehele) huis' zette zich voort in de literatuur uit de periode tussen het Oude en Nieuwe Testament. Zo wordt de uitdrukking b.v. gebruikt in het boek Jubileeën (Jub. 15, 24; 23, 6), in het eerste boek van de Makkabeeën, een bekend apocrief boek (1 Makk. 1, 60-61; 13, 3; 14, 26; 16, 2) en in een boek dat bekend staat als de Psalmen van Salomo (Ps. Sal. 3, 8). Wanneer de uitdrukking in het Nieuwe Testament gebruikt wordt, heeft ze dus reeds een betekenisinhoud die van eeuwen her stamt. Het moet daarom als uitgesloten beschouwd worden, dat het woord 'huis' in het Nieuwe Testament in verband met de doop gebruikt kon worden, wanneer kinderen van de doop uitgesloten waren. Los van de vraag, of er in ieder geval waarin in het Nieuwe Testament over de doop van iemand met zijn huis gesproken wordt, ook daadwerkelijk kinderen gedoopt werden, veronderstelt het gebruik van de uitdrukking, dat kinderen gedoopt konden worden, indien ze tot het huis van iemand behoorden.

Het spreken over het huis van iemand doet, zowel in het Oude als in het Nieuwe Testament, sterk de eenheid van het gezin uitkomen. Wij hebben vandaag een zo individualistische instelling, dat we het ons moeilijk meer kunnen indenken, hoe in de bijbelse tijden die eenheid van het gezin beleefd werd. Toch mogen we er niet aan voorbijgaan, omdat ze te duidelijk op de achtergrond staat van alles wat in de Schrift met betrekking tot het gezin gezegd wordt. De beslissingen van het hoofd van het gezin waren op grond van de eenheid van het gezin van beslissende betekenis voor het totaal van het gezin. Dat was bij een zo ingrijpende beslissing als de aanvaarding van het woord van het evangelie in het geloof niet anders dan bij de meest simpele beslissing met betrekking tot het alledaagse doen en laten.

Een frappant voorbeeld hiervan wordt gegeven in Hand. 16, 30-34. De cipier van Filippi stelde in zijn wanhoop na de aardbeving de vraag wat hij moest doen in het enkelvoud. De oproep van Paulus en Silas om te geloven werd tot hem eveneens in het enkelvoud gericht, maar tegelijk werd de betekenis daarvan voor zijn huis aangegeven. Hij liet zich, toen hij tot het geloof gekomen was, dopen met al de zijnen. Daarop verheugde hij zich erover, dat hij (enkelvoud!) met zijn gehele huis tot geloof gekomen was (opnieuw

enkelvoud!).

Het is in de lijn hiervan, dat in de z.g. 'huistafels' - de regels voor het huisgezin in de brieven van Paulus - de kinderen tot een houding van gehoorzaamheid tegenover hun ouders aangespoord worden in Christus (vgl. Ef. 6, 1 en Kol. 3, 20). Dat laat uitkomen, dat zij door Paulus gerekend werden als behorend tot de gemeente. Als zodanig mochten zij ook gedoopt worden. Door hun ouders staan kinderen onder de zeggenschap van Christus. Dat wordt ook door de doop als de doop in de naam van Christus tot uitdrukking gebracht. Door hun ouders doet Christus in de doop enerzijds op kinderen zijn rechten gelden en doet Hij hun anderzijds zijn beloften toekomen.

5.3. JEZUS' ZEGENING VAN DE KINDEREN

Ook de weergave van de geschiedenis van de zegening van de kinderen door Jezus in Matth. 19, 13-15 en parallelle gedeelten (Mark. 10, 13-16 en Luk. 18, 15-17) doet zien, dat vanaf de oudste tijd kinderen bij de doop betrokken zijn. Natuurlijk kan deze geschiedenis niet rechtstreeks met de doop in verband gebracht worden. Ze vond immers plaats tijdens Jezus' omwandeling op aarde, voordat door Hem het bevel tot de doop gegeven was.

Op een bepaald moment brachten ouders hun kinderen tot Jezus. Volgens Markus en Lukas gebeurde dat, opdat Hij hen zou aanraken. Volgens Mattheüs was het doel, dat Hij hun de handen zou opleggen en voor hen zou bidden. De discipelen kwamen tussen beide en probeerden het te verhinderen, dat Jezus Zich met de kinderen zou inlaten. Markus geeft weer, dat Jezus dat zijn discipelen zeer kwalijk nam. Alle evangelisten beschrijven, hoe Jezus zijn discipelen liet merken, dat Hij wilde, dat de kinderen tot Hem zouden komen en dat hun niets in de weg gelegd mocht worden, omdat het koninkrijk van God slechts is voor mensen die worden als de kinderen.

Uit de weergave bij alle drie evangelisten blijkt, dat het niet om een enkel kind ging dat tot Jezus kwam, maar dat het hele groepen kinderen waren die door hun ouders tot Jezus gebracht werden. Waar kwamen die groepen kinderen vandaan en welke aanleiding was er om hen tot Jezus te brengen? Het antwoord hierop wordt gegeven in joodse literatuur uit diezelfde tijd. Op de achtergrond van de geschiedenis staat een joodse gewoonte die ons b.v. uit het rabbijnse traktaat Sopherim bekend is. In Soph. 18, 5 wordt gezegd, dat het een goede gewoonte was om op de grote verzoendagen, wanneer iedere volwassene verplicht was te vasten, ook de kinderen te laten delen in het vasten. De allerjongsten vastten een deel van de dag, de wat ouderen tot de avond. In de avond werden dan alle kinderen tot de schriftgeleerden gebracht, opdat dezen hen zouden zegenen, hen zouden vermanen en voor hen zouden bidden, dat zij eens kennis van de thora en goede werken zouden verkrijgen. Vooral het laatste gedeelte van de mededeling in Soph. 18, 5 is van groot belang in verband met de geschiedenis van Jezus' zegening van de kinderen. Zoals de ouders hun kinderen tot de schriftgeleerden brachten op de avond van de grote verzoendag, zo brachten zij hen ook tot Jezus. Het gebeuren dat in Matth. 19, 13-15 en parallelle gedeelten beschreven wordt is dan ook te situeren op de avond van de grote verzoendag, d.w.z. de tiende dag van de joodse maand tisjri (overeenkomend met het laatste gedeelte van de maand september en het eerste gedeelte van de maand oktober bij ons). Het was tegelijk de avond van de

laatste grote verzoendag die Jezus meemaakte vóór zijn lijden en sterven. In overeenstemming met wat in Soph. 18, 5 gezegd wordt zegt Mattheüs, dat het doel van het brengen van de kinderen tot Jezus lag in het hun opleggen van de handen en het voor hen bidden. Markus en Lukas zien het doel meer algemeen in het aanraken van de kinderen door Jezus. Op goede gronden is aan te nemen, dat Mattheüs zijn evangelie allereerst schreef voor joden of jodenchristenen. Het verwondert dan ook niet, dat Mattheüs in zijn weergave van de geschiedenis het dichtst blijft bij de joodse gewoonte op de avond van de grote verzoendag. Overigens loopt ook bij Markus de geschiedenis uit op het feit, dat Jezus de kinderen omarmde, hun de handen oplegde en hen zegende.

In dit licht wordt ook de reactie van de discipelen begrijpelijk. De ouders kwamen met hun kinderen tot Jezus, alsof Jezus een schriftgeleerde was. De discipelen waren met Jezus op weg naar Jeruzalem waar - naar hun mening - Jezus als de Zoon van David de macht zou grijpen, het nieuwe rijk van Israël zou stichten en een begin zou maken met de verdrijving van de vijanden uit het land. Zij vonden het een miskennis van Jezus, dat Hij op één lijn met schriftgeleerden gesteld werd. Op weg naar Jeruzalem moest Hij Zich niet laten ophouden door kleine kinderen. Er waren schriftgeleerden genoeg om de kinderen te ontvangen. Jezus was gericht op belangrijker zaken. Stellig meenden de discipelen op deze wijze Jezus te eren.

Jezus keerde Zich evenwel radicaal tegen zijn discipelen. Hij nam hun houding zeer kwalijk. Voor de uitdrukking die in Mark. 10, 14 met 'zeer kwalijk nemen' vertaald is staat in het Grieks een heel sterk woord voor 'boos worden'. In onze vertaling komt daarvan ook wel iets uit, doordat niet slechts over een kwalijk nemen, maar over een zéér kwalijk nemen gesproken wordt. Het woord is eigenlijk het beste weer te geven met 'furieus worden'. Tekenend is, dat Mark. 10, 14 de enige plaats is in het hele Nieuwe Testament waar dit woord op Jezus betrokken wordt. Slechts eenmaal wordt het van Jezus gezegd, dat Hij furieus werd: toen zijn discipelen wilden verhinderen, dat de kinderen tot Hem kwamen, opdat Hij hun de handen zou opleggen en voor hen zou bidden. Niet op de scharen, niet op de Farizeeën, maar op zijn discipelen werd Jezus in déze vorm boos. Zijn discipelen meenden Hem te eren door hun pogingen de kinderen bij Jezus vandaan te houden. Niet de ouders, maar juist de discipelen miskenden Hem daarin op een verschrikkelijke wijze. Het was bijzonder schrijnend, dat dit plaatsvond op de avond van de laatste grote verzoendag die Jezus op aarde meemaakte. Jezus was op weg naar Jeruzalem, maar niet om daar koning te worden volgens de voorstelling van de discipelen. Hij was op weg naar Jeruzalem om daar het geheim van de grote verzoendag te vervullen. Hij zou Zich in Jeruzalem de meeste betonen door de minste te worden. Hij was niet op weg naar de kroon, maar naar het kruis. De grote verzoendag was een dag van boete. Vandaar dat op die dag ook gevast werd. Van de ware boete hadden de discipelen in hun grootheidswaan niets begrepen. Ware boete voor God is klein worden voor God, als een kind. Daarom is het koninkrijk van God er slechts voor mensen die worden als een kind. Jezus zegt hier niet, dat volwassenen van het koninkrijk zijn uitgesloten. Wanneer Hij zegt, dat het koninkrijk voor 'zodanigen' is, zegt Hij wèl, dat volwassenen eerst de houding van een kind moeten kennen in het afleggen van alle grootheidswaan om in zijn koninkrijk te kunnen ingaan.

Voor de doop wordt dit gedeelte van belang, wanneer we er

niet alleen op letten wat de historische achtergrond van dit gedeelte tijdens Jezus' omwandeling op aarde was, maar wanneer we ons ook afvragen met welke bedoeling deze geschiedenis in de oude kerk bewaard bleef en doorverteld werd, voordat ze een plaats kreeg in de evangeliën. Door de wijze van bewaren en doorvertellen in de oude kerk en door de wijze van weergave in de evangeliën kan een geschiedenis nog een eigen extra dimensie krijgen. In dit verband is allereerst opmerkelijk, dat bij alle drie evangelisten die de geschiedenis van de zegening van de kinderen vermelden op deze geschiedenis die van de ontmoeting met de rijke jongeling volgt. Beide geschiedenissen doen in hun eenheid uitkomen, dat Jezus zowel over de kinderen van de zijnen als over het bezit van de zijnen zeggenschap wil hebben. Dat kinderen en bezit hier in één adem genoemd worden, hoeft niet te verwonderen. In de tijd van het Nieuwe Testament werd zekerheid niet alleen gevormd door bezit, maar ook door kinderen. Kinderen konden later voor de ouders zorgen. Ze hadden zelfs ook de verplichting daartoe. Dat Jezus zowel over de kinderen van de zijnen als over het bezit van de zijnen zeggenschap wil hebben, betekent dus, dat Hij zeggenschap wil hebben over al hun menselijke zekerheden, opdat zij die zekerheden slechts in Hem zullen bezitten. In dit licht is de zin van de geschiedenis van de zegening van de kinderen, dat gelovige ouders hun kinderen bezitten om ze tot Jezus te brengen en daarin Jezus' zeggenschap over hun kinderen te erkennen. Niets anders dan dit werd - en wordt - door de doop van de kinderen tot uitdrukking gebracht. Vanuit dit gezichtspunt is deze geschiedenis vanaf de dagen van de kerkvader Tertullianus (in zijn geschrift *De baptismo* 18, 5) door heel de geschiedenis van de kerk heen ook op de doop van de kinderen betrokken geweest.

Een tweede element is in dit verband nog belangrijker. Wanneer Mattheüs en Markus de geschiedenis van de zegening van de kinderen weergeven, gebruiken zij voor het woord 'kinderen' het gewone, in die dagen meest gangbare woord voor kinderen in het Grieks. Lukas spreekt in Luk. 18, 15 evenwel niet over 'kinderen', maar over 'zuigelingen'. Hij gebruikt een ander woord dan Mattheüs en Markus. Het door hem gebruikte woord is beslist niet van toepassing op kinderen in het algemeen. Het dient uitsluitend ter aanduiding van de allerkleinste kinderen en móet met 'zuigelingen' vertaald worden. Hierin ligt een aanwijzing voor de praktijk van de kinderdoop in de dagen van Lukas. Welke reden had Lukas om in zijn weergave van de geschiedenis van de zegening van de kinderen het woord 'kinderen' te veranderen in het woord 'zuigelingen'? Aan de geschiedenis zelf is geen reden te ontleen. De kinderen die op de avond van de grote verzoendag door hun ouders tot de schriftgeleerden gebracht werden konden heel kleine kinderen zijn, maar waren voor het overgrote deel al iets oudere kinderen. Zeker bleven die kinderen niet tot de zuigelingen beperkt. Ook bij de kinderen die tot Jezus gebracht werden moet aan kinderen in verschillende leeftijden gedacht worden. Het waren zonder twijfel niet slechts zuigelingen die tot Hem gebracht werden, zo er onder hen al zuigelingen waren. Dat Lukas toch alleen over 'zuigelingen' spreekt, kan maar één reden hebben: de dooppraktijk van de kerk van zijn dagen. Lukas laat dus de lijn van de geschiedenis die plaatsvond tijdens Jezus' omwandeling op aarde samenvloeien met de lijn van de praktijk van de kinderdoop uit zijn dagen. Om die reden spreekt Lukas in Luk. 18, 15 over het brengen van de zuigelingen tot Jezus. Daarin onderstreept Lukas tegelijk,

dat de geschiedenis van de zegening van de kinderen niet alleen maar een geschiedenis is die destijds plaatsvond. Die geschiedenis kan - wat het wezen van de zaak betreft - ook telkens opnieuw plaatsvinden. Ze vindt ook telkens opnieuw plaats, wanneer ouders hun zuigelingen tot Jezus brengen bij de doop. Door het woord 'zuigelingen' te gebruiken in plaats van het gewone woord voor 'kinderen' actualiseert Lukas de geschiedenis tegelijk: de doop van de zuigelingen ligt in het verlengde van de zegening van de kinderen op die ene avond van de grote verzoendag.

Door een heel kleine trek in de weergave bij Lukas wordt dit nog versterkt. Mattheüs en Markus gebruiken het woord 'kinderen' zonder bepaald lidwoord. Eigenlijk zeggen Mattheüs en Markus niet, dat 'de kinderen' tot Jezus gebracht werden, maar slechts heel in het algemeen, dat 'kinderen' tot Jezus gebracht werden. Nu is het in het nieuwtestamentisch Grieks zo, dat vaak, wanneer een bepaald lidwoord ontbreekt, dit toch wel in de vertaling weergegeven mag of moet worden. Ook wanneer dat hier zou gelden, blijft het evenwel opmerkelijk, dat het bepaald lidwoord door Mattheüs en Markus niet gebruikt wordt, terwijl Lukas het wèl gebruikt. Lukas spreekt zeer bepaald over 'de zuigelingen'. Hij zegt in Luk. 18, 15: 'Zij brachten ook de zuigelingen tot Hem'. De ouders die tot Jezus kwamen, brachten de zuigelingen - al hun zuigelingen - tot Jezus. Ook hier staat bij Lukas weer de praktijk van de kinderdoop mee op de achtergrond van zijn weergave. Mattheüs en Markus geven de geschiedenis zonder meer weer. Daarom spreken zij over 'kinderen' in het algemeen: een aantal kinderen werd tot Jezus gebracht. Lukas laat de lijn van de geschiedenis samenvloeien met de lijn van de praktijk van de kinderdoop uit zijn dagen. Daarom spreekt hij over 'de zuigelingen': de ouders brachten de zuigelingen - alle zuigelingen die ze hadden - tot Jezus. Zo kende Lukas de praktijk van de kerk. Zonder uitzondering werden de zuigelingen door hun ouders in de doop tot Jezus gebracht.

In Matth. 19, 13-15 en in de parallelle gedeelten wordt niet gezegd, dat Jezus willekeurig alle voor Hem bereikbare kinderen gezegend heeft. Hij zegende slechts de kinderen (Mattheüs en Markus), resp. de zuigelingen (Lukas) die tot Hem gebracht werden. Voor de zegening was het ook onmisbaar, dat er ouders waren die met hun kinderen tot Jezus kwamen. Juist zo moest deze geschiedenis vanaf de oudste tijd wel als een verwijzing naar de kinderdoop worden opgevat.

5.4. HET GEHEILIGD ZIJN VAN DE KINDEREN IN DE OUDERS

Voor de vraag, of vanaf de oudste tijd kinderen bij de doop betrokken zijn, is ook van groot belang wat Paulus in 1 Kor. 7, 14 zegt over het geheiligd zijn van de kinderen in de ouders. Hoewel in dit vers of in het verband waarin het staat de doop niet aan de orde komt, heeft wat Paulus hier zegt een directe betekenis voor de doop en met name voor de kinderdoop.

Het probleem waarop Paulus in 1 Kor. 7, 12-16 ingaat is het probleem van het huwelijk van een gelovige met een ongelovige. Het gaat daarbij duidelijk om een huwelijk dat reeds eerder gesloten werd. Twee mensen waren reeds gehuwd. Daarna kwamen zij beiden of een van hen in aanraking met het evangelie. Een van hen werd door dat evangelie gegrepen en kwam tot bekering. De ander kwam daartoe niet. De vraag die Paulus vanuit de gemeente van

Korinthe was voorgelegd luidde ongeveer als volgt: betekent het christen-zijn dat in veel opzichten een breuk met het oude leven inhoudt ook een breuk met de ongelovige huwelijkspartner? Er gingen in de gemeente van Korinthe kennelijk stemmen op, dat een gelovig geworden man zijn ongelovig gebleven vrouw moest verlaten en dat omgekeerd een gelovig geworden vrouw haar ongelovig gebleven man moest verlaten. Op die vraag heeft Paulus een duidelijk antwoord: de gelovig geworden man mag zijn ongelovig gebleven vrouw niet verstoten, wanneer zij erin bewilligt met hem samen te wonen. Ook de gelovig geworden vrouw mag haar ongelovig gebleven man niet verstoten, wanneer hij erin bewilligt met haar samen te wonen (1 Kor. 7, 12-13). Het ligt voor Paulus' besef anders, wanneer de ongelovig gebleven huwelijkspartner het initiatief neemt en de ander die gelovig geworden is verlaat. Dan moet men het volgens Paulus daarbij laten (1 Kor. 7, 15).

Dat men de ander niet mag verlaten - ook al is die ander ongelovig gebleven - wanneer er een bewilliging is om samen te blijven wonen, vindt zijn oorzaak in het geheiligd zijn van de ongelovige in de gelovige. In 1 Kor. 7, 14 zegt Paulus, dat de ongelovige man geheiligd is in zijn vrouw en de ongelovige vrouw geheiligd is in de broeder. In dit verband worden ook de kinderen genoemd. Als extra argument voegt Paulus eraan toe, dat anders ook de kinderen immers onrein zouden zijn, terwijl hij ervan uitgaat, dat ieder in de gemeente weet, dat de kinderen heilig zijn. Omstreden is de vraag, of Paulus het in dit vers heeft over de kinderen uit het huwelijk van een ongelovige en een gelovige of over de kinderen van de gemeente in het algemeen. Het laatste is wel het geval, omdat in 1 Kor. 7, 14 niet over 'hun kinderen', maar over 'uw kinderen' gesproken wordt. De gelovigen worden dus in het algemeen herinnerd aan wat hun kinderen zijn: heilig.

Het woord 'heilig' en de uitdrukking 'geheiligd zijn' kunnen hier niet ethisch verstaan worden. Paulus kan onmogelijk van de ongelovige huwelijkspartner zeggen, dat deze als geheiligde in de ander die gelovig is ook zelf een hoedanigheid van heiligheid bezit waardoor ook gedeeld wordt in het heil. De woorden 'heilig' en 'geheiligd' hebben een objectieve betekenis. Nog duidelijker dan in Ef. 5, 26 wordt hier geen bezitten van een vorm van heiligheid bedoeld, maar een gesteld zijn in de positie van heiligheid. De aansluiting aan het oudtestamentisch spraakgebruik is hier evident. De woorden 'heilig' en 'geheiligd' hebben de betekenis 'apart gezet voor God' of 'gewijd aan God'. Zo is de ongelovige man die blijft samenwonen met zijn gelovige vrouw in die vrouw geheiligd en evenzo de ongelovige vrouw die blijft samenwonen met haar gelovige man in die man. Op grond van de eenheid die het huwelijk geeft leeft de een, ondanks het ongeloof, toch binnen de invloedssfeer van God, dankzij de ander die gelovig is. Door toedoen van de gelovige is er toch een gerichtheid op God en een betrokkenheid op het heil van God bij de ongelovige huwelijkspartner. Niet anders is het bij de kinderen. Wanneer maar één van de beide ouders gelovig is, legt God door die ene gelovige toch een claim op het hele gezin. Wanneer maar één van de beide ouders gelovig is, is toch in die ene gelovige het heil van God in dat hele gezin aanwezig. Die ene gelovige is voor heel het gezin een permanent getuige van het heil van God. Moeilijk is er iets geweldigers en indrukwekkenders van het huwelijk te zeggen dan dit.

Men heeft in het woord 'heilig' dat hier met betrekking tot de

kinderen gebruikt wordt wel een directe heenwijzing naar het proselietenrecht en de proselietendoop gezien. Bij de proselietendoop werd er verschil gemaakt tussen de kinderen die 'niet in heiligheid' en die 'in heiligheid' geboren waren. In het eerste geval waren de kinderen geboren vóór de overgang van hun ouders naar het jodendom. Ze ontvingen dan bij de overgang van hun ouders met hun ouders de proselietendoop. In het tweede geval waren de kinderen na de overgang van hun ouders geboren en hadden ze de proselietendoop niet meer nodig, al werd wel gezegd, dat het tot hun voordeel kon zijn, wanneer de doop toch plaatsvond (vgl. ook paragraaf 2.3.). Uiteraard werden de jongens die 'in heiligheid' geboren werden wel besneden.

Men meent nu wel, dat in de oude kerk aanvankelijk de praktijk van de proselietendoop bij de christelijke doop overgenomen is. De doop van de kinderen vond dan plaats bij de doop van de ouders en niet meer daarna. Een onoverkomelijke moeilijkheid bij deze opvatting is, dat daarvan de noodzakelijke consequentie is, dat in één gezin een deel van de kinderen wèl en een ander deel niet gedoopt was. Zo was het ook in de gezinnen die de proselietendoop ontvangen hadden en waarin na die gebeurtenis opnieuw kinderen geboren werden. In die gezinnen werden evenwel de na die gebeurtenis geboren jongens nog wel besneden, terwijl uit heel het Nieuwe Testament heel duidelijk blijkt, dat in heiden-christelijke kring niemand meer besneden werd. Dat in een christelijk gezin een deel van de kinderen de doop wèl had ontvangen en een ander deel niet, is onaanvaardbaar, gezien de betekenis die met name Paulus aan de doop hecht en het beroep dat hij - b.v. in Rom. 6 - kan doen op het gedoopt zijn van allen in de gemeente. Een beslissend bezwaar tegen deze opvatting is ook, dat daarbij vergeten wordt, dat de christelijke doop niet alleen in de lijn van de proselietendoop te zien is, maar ook - en nog meer - in die van de besnijdenis. Zoals de joodse jongens - bij wie de meisjes waren inbegrepen - de besnijdenis als het teken van het verbond ontvingen, omdat zij heilig waren, zo is er geen enkele reden om niet aan te nemen, dat in de oude kerk vanaf het begin de kinderen de doop ontvingen als teken van het verbond, omdat zij evenals de joodse kinderen in de oude bedeling heilig waren. Net zo min als de besnijdenis de grond voor de heiligheid vormde, was dat bij de doop het geval. Positief is wèl te zeggen, dat evenals de besnijdenis op grond van de heiligheid plaatsvond, zo ook de doop op grond van de heiligheid door de geboorte uit gelovige ouders plaatsvond.

Ook al komt in 1 Kor. 7, 14 de doop niet ter sprake, het geheiligd zijn van de kinderen in de ouders doet dezelfde verbondsstructuur in de nieuwtestamentische bedeling onderkennen als die aanwezig was in de oudtestamentische bedeling. Zoals het geheiligd zijn in de oudtestamentische bedeling een uitdrukkingvorm kreeg in de besnijdenis, zo mag dat in de nieuwtestamentische bedeling het geval zijn in de doop.