

Martien E. Brinkman

## Wandelen in het licht

*'dat u zich moet vernieuwen naar geest en verstand'*  
(Efese 4, 23)

### *Bekeerde heidenen*

De historicus Peter Brown gewaagt van een sterke toeloop van heidenen tot de kerk van Rome in de tijd dat decennia lang de stad werd geteisterd door de plunderingen van de barbaren, met name van de Goten. We spreken dan over de vijfde en zesde eeuw na Christus. De kerk vroeg van deze nieuwe gelovigen bij hun doop hun oude, heidense gewoontes en opvattingen af te zweren en zich te 'bekleden' met het nieuwe leven in Christus. Dat bleek echter al snel te veel gevraagd.<sup>1</sup> Menigeen verzuchtte: 'Het is hard, het is zwaar. Wij kunnen het niet. Wij zijn mensen, omgeven door zwak vlees'.<sup>2</sup> De verwachtingen die hun doop had gewekt, konden of wilden ze niet waar maken. Blijkbaar was er ook van veel opportunisme sprake. Augustinus kon het in elk geval niet laten te constateren, dat 'Jezus nauwelijks vanwege Jezus werd gezocht'.<sup>3</sup> Kennelijk waren er dus voor de heidenen ook allerlei andere motieven om zich bij de christenen aan te sluiten.

De tijd waarover we nu spreken, de vijfde en zesde eeuw, was de tijd van het grote debat tussen Pelagius, die uiteindelijk als ketter zou worden veroordeeld, en Augustinus, die uiteindelijk dé kerkvader van de Westerse kerk zou worden. Pelagius is altijd blijven benadrukken, dat het christen zijn een grote mate van discontinuïteit met het heidense verleden veronderstelt. Ook in die onzekere, verwarrende tijden met de onafwendbare val van Rome voor ogen bleef hij erop aandringen de doop als een radicale breuk in een mensenleven te zien. En die breuk impliceerde voor hem niet alleen een innerlijke ommekeer, maar had ook duidelijke, ethische implicaties.<sup>4</sup>

Augustinus daarentegen zien we in het tiende boek van zijn *Belijdenissen* een zwenking maken. Hij, die zelf zo'n duidelijke bekeringservaring had meegemaakt, lijkt toch steeds meer aan de mogelijkheid te gaan twifelen om

---

<sup>1</sup> Brown, P.: Pelagius and his Supporters. Aims and Environment. *Journal of Theological Studies* 19 (1968) 93–114, m.n. 101.

<sup>2</sup> Pelagius citeert die opmerking uit de mond van nieuwe christenen in zijn *Epistola ad Demetriadem*, 16 (PL 30, 30c).

<sup>3</sup> Vgl. zijn *Tractatus in Io.Evang.*, XXV,10 (PL 35, 1600).

<sup>4</sup> Vgl. Greshake, G.: *Gnade als Konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*. Mainz 1972, 30.

echt zijn oude (zonde)leven af te leggen. Volgens Brown is hij de eerste die de radicaliteit van de christelijke dooptheologie doorbreekt en de weg baant voor het *simul justus ac peccator*, de erkenning dat ook een christen zijn leven lang gerechtvaardigde en zondaar tegelijk blijft.<sup>5</sup> Het menselijk subject blijkt bij Augustinus zijn aardse verankeringen verloren te hebben, en zoekt zijn rust nog slechts in God: 'ons hart is onrustig, totdat het rust vindt in U'.<sup>6</sup> In een posthuum uitgegeven fragmentarisch commentaar op Augustinus' *Belijdenissen* ziet de Franse postmodernist Lyotard in vooral dit tiende hoofdstuk het menselijk onvermogen tot radicale ommekeer erkend.<sup>7</sup> Kan er dan echter nog wel van geestelijke groei sprake zijn? Dat is de vraag die de westerse christenheid tot op de dag van vandaag vergezelt en ons confronteert met de vraag naar de mogelijkheid van levensvernieuwing.<sup>8</sup>

### *Eigen antwoord*

Mijn eigen antwoord op die vraag ligt in een verwijzing naar de betekenis van de doop. In de theologie gaat het om twee zaken: om overgave en om levensvernieuwing. Het ene is een theocentrisch thema, het andere een Christocentrisch thema. De wisselwerking tussen die twee thema's bewerkstelligt de Geest Gods. In wezen is daarmee in een notendop een triniteitsleer verwoord. Waar geef ik me uiteindelijk aan over? Aan de betrouwbaarheid van een verder onherleidbaar levensmysterie: aan God, de Vader. Meditatief, wellicht ook wat bevindelijk, heb ik die gedachte als een soort existentiële herinterpretatie van de klassieke voorzienigheidsleer verwoord in een tijdens een half sabbatsjaar vervaardigd boekje met de titel *God of Lot?*<sup>9</sup> Voor de helft gaat dat boekje echter ook al over het tweede, zopas genoemde thema, de levensvernieuwing. En dat thema heb ik rond de eeuwwisseling nader uitgewerkt in een studie over *Het drama van de menselijke vrijheid*. In wezen is dat boek een en al dooptheologie, verwoord in relatie tot een paar klassieke debatten en een aantal eigentijdse filosofen.

Van waar die belangstelling voor die twee thema's? Ik kan daar natuurlijk allerlei mooie theologische motieven voor aandragen, maar de eigenlijke oorzaak ligt zoals bij zovelen ook bij mij toch dieper. Ik duid het slechts kort aan. Mijn in 1903 geboren vader moest in 1921, op zijn achttiende dus, een ernstige operatie ondergaan vanwege een tumor in zijn neusholte. Hij overleefde de

<sup>5</sup> Brown, P.: *a.a.*, 107 en ook Greshake, G.: *a.w.*, 249.

<sup>6</sup> *Belijdenissen* I,1 (vert. Sizoo, A., Utrecht – Antwerpen 1965<sup>7</sup>, 13).

<sup>7</sup> Lyotard, J.-Fr.: *Augustinus' belijdenis* (vert. Troostwijk, Chr. Doude van – Peperstraten, Fr. van), Baarn – Kapellen 1999, m.n. 24–26.

<sup>8</sup> Zie voor een analyse van het historische debat Augustinus–Pelagius in relatie tot het moderne oecumenische Rome-Reformatiedebat over de (ethische) implicaties van de rechtvaardigingsleer Brinkman, M. E.: *Het drama van de menselijke vrijheid. De ambivalente rol van het christelijke vrijheidsbegrip in de westerse cultuur*. Zoetermeer 2000, 199–234.

<sup>9</sup> Brinkman, M. E.: *God of Lot? Over de schepper van dood en leven*. Zoetermeer 1993.

operatie in een katholiek ziekenhuis in Groningen ternauwernood. Hij kwam er zwaar verminkt uit, namelijk met een halve neus, zonder neusbeen, met een groot gat in zijn wang en aan die kant miste hij ook zijn jukbeen. Toen één van de hem met grote liefde verzorgende nonnetjes hem na de operatie voor het eerst een spiegel voorhield, kreeg ze die prompt naar haar hoofd geslingerd.

De daarop volgende twintig jaar bracht hij door met een witte prop watten in zijn wang. Hij hielp zijn vader wat in de kleermakerij, maar bracht zijn tijd – zo heb ik de indruk gekregen – hoofdzakelijk door door met zijn scherpe tong en pen het leven van elke autoriteit die hem maar voor de voeten kwam, zuur te maken. Een lastig mannetje, hoorde ik vaak later nog in mijn geboortedorp zeggen. Wat hem er bovenop hield, waren de psalmen, vooral Ps 73 en 116. Toen hij aan het eind van zijn leven op zijn vierentachtigste wat begon te dementeren, mompelde hij die psalmen nog altijd. Die psalmen heb ik er derhalve echt met de paplepel in gekregen. Hij citeerde ze ook vaak in zijn gebeden aan tafel. Vooral de toevluchtspsalmen.

Dat is echter nog maar het halve verhaal van mijn vader. Op zijn eenenveertigste kwam hij in de Tweede Wereldoorlog mijn moeder tegen. Binnen een jaar had hij een aaneengesloten plastic neus- en wangprothese. 's Avonds bij het naar bed gaan, zette hij niet alleen zijn bril af en deed hij zijn gebit uit, maar zette hij ook zijn neus en wang af. Een compleet démasqué dus. In 1945 trouwden ze, hij 42, zij 37 en binnen vier jaar hadden ze vier kinderen, waarvan ik de jongste ben. Menigeen in het dorp sprak daar zijn verbazing over uit. Hij had niet alleen een uitzonderlijk knappe vrouw getrouwd en er in korte tijd vier kinderen bij verwekt, hij leek, althans in de sfeer van zijn gezin, ook een totaal ander mens te zijn geworden. Ik herinner me hem als een zorgzame, weliswaar felle, maar ook zeer humoristische vader die vreselijk veel van zijn vrouw en kinderen hield en dat ook in woord en daad vaak liet blijken. Hij leek wel herboren, zeiden de mensen in zijn omgeving. Zelf verwees hij dan altijd naar de invloed van de plaatselijke baptistenpredikant. Na de twee zondagse kerkdiensten in zijn eigen gereformeerde kerk ging hij in die periode tussen 1921 en 1941 's avonds vaak naar de baptistenkerk, die in mijn geboorteplaats lange tijd de grootste van Nederland was. De daar gezongen opwekkingsliederen en de daar gehouden opwekkingspreken raakten blijkbaar een gevoelige snaar bij hem. Daar had hij pas de betekenis van de doop leren verstaan, zo zei hij later.

Aldus ben ik opgevoed met respectievelijk grote liefde voor de roomse nonnetjes – die hadden immers mijn vader door zijn post-operatiewoede gesleept – ; met grote waardering voor de baptisten, de voorstanders van de volwassendoop – die hadden bij hem de hoop op levensverandering levend gehouden – en met een diepe psalmenspiritualiteit – daar had hij zich existentieel aan vastgeklampt (Ps 116!). Als zoon wordt je als theoloog dan van zelf oecumenicus. Hoe houden hier levensverandering en doop samen?

### *Een nieuwe levenswandel*

De oproep tot een nieuwe levenswandel in Efese 4,17–32 is waarschijnlijk – zonder dat er overigens expliciet naar verwezen wordt – een verwijzing naar de doop. Centraal staat het motief van het afleggen van al het oude en het ‘aandoen’ van het nieuwe bestaan. In Afrika wordt dat op het platteland – zo heb ik dat een paar maal met eigen ogen mogen aanschouwen – nog altijd gesymboliseerd door bij de doop van een volwassene in een rivier aan de ene oever de oude kleren achter te laten en na de doop aan de andere oever nieuwe kleren aangereikt te krijgen. Dit uiterlijke gebeuren wordt geacht het teken te zijn van een ingrijpende innerlijke verandering, in dit bijbelgedeelte geïllustreerd in het contrast tussen de aanvankelijke ‘ijdelheid’ van ons denken (vs.17), ‘leegte van begrip’ vertaalt Ton Naastepad, en de ‘geest’ (pneuma) van ons denken (vs.24), in de Willibrordbijbel vertaald als ‘geest en verstand’.<sup>10</sup>

De leegte van ons begrip staat hier tegenover de volheid van de Geest, duisterheid tegenover licht, leugen tegenover waarheid en verharding tegenover barmhartigheid. De sfeer die dit bijbelgedeelte ademt, wordt treffend verwoord in gezang 462 uit het *Liedboek voor de Kerken*:

Sta op uit de doden, o zondaar en leef,  
dat Christus over u lichte!

Van de vrome wordt daar gezegd:

Welzalig de vrome, die wandelt in 't licht,  
door Christus de doodslaap ontzezen.

Nieuwtestamentisch gesproken betekent levensvernieuwing afsterven en opstaan. Levensvernieuwing komt tot stand in de continue bereidheid met Christus te willen sterven en opstaan en van die bereidheid is de doop bij uitstek het symbool.

Veel exegeten hebben zich afgevraagd waar Paulus de vergelijking van de doopervaring van de christenen met de dood en opstanding van Christus vandaan heeft. Allerlei parallellen met de toenmalige religieuze context liggen dan voor de hand. Men kende in die tijd de dramatisch gesymboliseerde levens-identificatie van de ‘ingewijden’ met de levens- en stervenscyclus van de godheid. Vandaar dat vanaf het begin van de vorige eeuw nogal eens een mogelijke beïnvloeding door bijvoorbeeld de verering van Osiris of Attis gesuggereerd is. Tegenwoordig echter wordt in recent onderzoek ook met de mogelijkheid rekening gehouden, dat de beïnvloeding net in omgekeerde richting heeft plaats gevonden en dat bijvoorbeeld in de verering van

---

<sup>10</sup> Vgl. Naastepad, Th. J. M.: Een apostolisch leerdicht: Paulus’ brief aan de Efeziërs – vertaling en uitleg. In: idem: *Schouwspelers van God* (Mededelingen prof. dr. G. van der Leeuw-Stichting, aflevering 44), 25–156, m.n. 105–109.

Mithras en Attis ook wel eens christelijke elementen opgenomen zouden kunnen zijn.<sup>11</sup>

In elk geval is duidelijk, dat Paulus het fenomeen van de dramatische, symbolische identificatie ook uit zijn eigen joodse traditie al kende, bijvoorbeeld vanuit het spreken over de lijdende knecht des Heren in Jesaja 53.<sup>12</sup> Een dergelijke levensidentificatie propageert Paulus heel expliciet wanneer hij in Rom.6 betoogt: Als wij verbonden zijn met Christus door de gelijkenis tussen onderdompeling en dood, dan mogen we ook verwachten dat wij volgens eenzelfde gelijkenis met hem verbonden zullen worden in zijn opstanding. En met opstanding bedoelt Paulus dan primair het nieuwe leven na de doop: gestorven aan de zonde, levend voor God, in de vrijheid in Christus.<sup>13</sup>

De verbinding bij Paulus van de 'vrijheid in Christus' met de doop is voor de concrete beleving van deze vrijheid van enorm belang. Daardoor kan die vrijheid in het ritueel van de doop als een reële mogelijkheid in het heden beleefd worden. De symbolisering van de 'vrijheid in Christus' in een doopritueel waarin de weg van het 'sterven van de oude Adam' naar het 'opstaan met Christus' wordt weergegeven in een bijna-verdrinkings-, echt 'kantjeboord'-verhaal is al bijna twee millennia bestand tegen de tand des tijds en kan als een van de belangrijkste bijdragen van de christenheid aan de door-denkning van het menselijk vrijheidsbegrip worden beschouwd.

Hier ligt immers de mogelijkheid tot 'ommekeer' in een mensenleven in een krachtig en wereldwijd (h)erkend symbool verankerd. Het is een van de meest indringende en daarom waarschijnlijk ook nog altijd miljoenen aansprekende symbolisering van de psychische en sociale mogelijkheid van levensvernieuwing. Juist als teken van de – van Godswege aangeboden – mogelijkheid tot levensverandering is dit sacrament daarom onder christenen ook bij uitstek 'de sacramentele band van eenheid'.<sup>14</sup> Het is ten diepste deze aangewezenheid op het geschenk van levensvernieuwing die gelovigen met elkaar verbindt. Zo heeft het blijkbaar in Paulus' tijd ook sociale tegenstellingen gerelativeerd:

---

<sup>11</sup> Vgl. Bremmer, N. J.: The Resurrection between Zarathustra and Jonathan Z. Smith. *NTT* 50 (1996) 89–107, m.n. 104: 'Whereas in the beginning of this century scholars tended to postulate an archaic pattern of »dying and rising deities« such as Osiris, Tammuz [...], Adonis, and Attis (among whom the more adventurous also included the death and resurrection of Christ), more recent scholars have reversed the pattern, claiming that the pagan cults adapted themselves to Christianity'.

<sup>12</sup> Vgl. Leene, H.: Kan een fictionele gestalte onze plaats innemen? Overwegingen bij de uitleg van Jesaja 53. *GTT* 93 (1993) 232–253.

<sup>13</sup> Vgl. Kruijf, Th. C. de: *De brief van Paulus aan de Romeinen*. Boxtel 1985, 130–135 (Met Christus gestorven voor de zonde tot nieuw leven – Rom 6,1–14).

<sup>14</sup> Vgl. de beroemde formulering in nr.22 van het decreet over de katholieke deelname aan de oecumenische beweging van het Tweede Vaticaans Concilie (1962–1965): 'Het doopsel vormt daarom de sacramentele band van eenheid die zijn kracht uitoefent tussen allen die erdoor zijn wedergeboren'. Zie *Constituties en Decreten van het 2<sup>e</sup> Vaticaans oecumenisch concilie*. Leusden 1986, 142–160, m.n. 157.

want door één Geest zijn wij allen tot één lichaam gedoopt, hetzij Joden, hetzij Grieken, hetzij slaven, hetzij vrijen, en allen zijn wij met één Geest gedrenkt (1Cor 12,13).

Zo kan het in de doopliturgie veelvuldig gebezigde begrip 'opstanding' ook letterlijk een opstaan tot een nieuw leven impliceren.<sup>15</sup> Vandaar dat de bekende Limatekst van de Wereldraad van Kerken over doop, eucharistie en ambt in het gedeelte over de doop ook zegt:

Door hun doop worden christenen ondergedompeld in de bevrijdende dood van Christus, waarin hun zonden worden begraven, waarin de 'oude Adam' wordt gekruisigd met Christus en waarin de macht van de zonde wordt gebroken. Aldus zijn gedoopten niet langer slaven van de zonden, maar vrij. Volledig vereenzelvigd met de dood van Christus worden zij met Hem begraven en hier en nu opgewekt tot een nieuw leven in de kracht van de opstanding van Jezus Christus, met het vertrouwen dat zij uiteindelijk één met Hem zullen zijn als zij opstaan zoals Hij (Rom 6,3–11; Kol 2,13; 3,1; Ef 2,5–6).<sup>16</sup>

Door zo nadrukkelijk een beslissende wending in een mensenleven in het ritueel van de doop te symboliseren, wordt in dit vrijheidsdenken een ongekende ruimte ten opzichte van het collectieve en individuele verleden van de mens gecreëerd en wordt uitzicht op een andere toekomst geboden. Zo maakt het ritueel van de doop duidelijk, dat alleen diegene echt vrij is, die speelruimte ten opzichte van zijn eigen verleden weet te creëren. Ligt ons verleden vast, dan zullen we dat als een molensteen om onze nek ons hele leven mee moeten dragen en is het met onze vrijheid gedaan. In de doop wordt duidelijk hoezeer verleden en toekomst met elkaar verbonden zijn. Pas wanneer ons verleden is gezuiverd, opent zich echte toekomst. Het gebeuren dat deze opening creëert is de dood, de zondedood. Zo ligt in de doop de essentie van heel de heilsgeschiedenis van Christus en zo ook van de christen in een notendop verscholen.

### *Maatschappelijke consequenties*

De maatschappelijke consequenties van deze benadering van de doop zijn nog veel te weinig doordacht. Doorgaans wordt de doop – vooral in het

---

<sup>15</sup> Vgl. b.v. de conclusie van Kremer, J.: Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht. In: Greshake, G. – Kremer, J.: *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*. Darmstadt 1992, 8–161, m.n. 161: 'Die häufige Verwendung von »Auferstehung« und »Aufleben« für die Annahme des Glaubens bzw. für die Taufe zeigt, dass die Errettung aus der Todesmacht schon in der Gegenwart ihren Anfang nimmt'.

<sup>16</sup> *Doop, Eucharistie en Ambt. Verklaringen van de Commissie voor Geloof en Kerkorde van de Wereldraad van Kerken, Lima, Peru, januari 1982. Amersfoort – Voorburg 1983<sup>2</sup>, 13–14 (D–3).*

geval van de kinderdoop in een volkskerk – alleen maar als een soort initiatierite beschouwd waardoor men lid wordt van een kerk. In het geval van de doop van volwassenen is de doop meestal duidelijker een markeringspunt in het leven van de gedoopte, maar ook dan wordt de betekenis van de doop meestal hoofdzakelijk in de persoonlijke bekeeringservaring gezocht en wordt die niet nader met de vrijheidsbeleving van de betrokkene verbonden. Dat is een gemiste kans, want de maatschappelijke gevolgen van een dergelijke beleving van de doop – als vrijheidservaring dus – zouden wel eens heel groot kunnen zijn.

Aan de geringe doordenking van de belangrijke rol die de doop in onze psychische en sociale vrijheidsbeleving zou kunnen spelen, zijn de kerken in de eerste plaats zelf schuldig. Ze hebben zelf de doop beperkt tot een ‘rite de passage’, waar verder geen enkele consequentie aan verbonden hoeft te worden. Terwijl toch de dooptheologie zelf, tot uitdrukking komend in tal van prachtige, vaak al uit de tijd van de vroege kerk daterende doopgebeden en dooplieden, veel bredere perspectieven belichaamt. Vooral in de zogenaamde volkskerken waar de kinderdoop niet veel meer betekent dan een soort geboorte-aangifte vindt een nogal drastische afknopping van de betekenis van de doop plaats.

De zich al vroeg in de traditie van de kerk aftekenende scheiding tussen een zogenaamde water- en geestesdoop, tot uitdrukking komend in twee aparte rituelen, namelijk doop en vormsel, resp. confirmatie of openbare geloofsbelijdenis, heeft hier de nodige, minder gelukkige sporen achtergelaten.<sup>17</sup> Doop en levensvernieuwing door de Geest lijken dan twee aparte gebeurtenissen te zijn geworden. Tegenover de uit die scheiding voortgekomen tamelijk oppervlakkige dooppraktijk spreekt de Limatekst gelukkig weer over de ‘nieuwe ethische oriëntatie’ die in de doop besloten ligt, waardoor gedoopte gelovigen kunnen laten zien ‘dat de mensheid tot nieuw leven gebracht en bevrijd kan worden’, want

zo erkennen zij dat de doop, als doop in Christus’ dood, ethische implicaties heeft die niet alleen vragen om persoonlijke heiliging, maar Christenen ook motiveren om op alle terreinen van het leven te trachten de wil van God te vervullen (Rom 6,9 e.v.; Gal 3,27–28; 1Petr 2,21–4,6).<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> Vgl. voor een schets van de historische ontwikkeling van postbaptismale rituelen Kleinheyer, B.: Uitstorting van de Geest in de vroegchristelijke initiatieritus. In: Leijssen, L. (red.): *De Heilige Geest en de liturgie. verslagboek van het zevende liturgiecolloquium van het liturgisch instituut van de katholieke universiteit te Leuven, november 1985*. Leuven – Amersfoort 1986, 69–99, m.n. 99.

<sup>18</sup> *Doop, eucharistie en ambt*, 16 (D–10) en ook 14 (D–4). Deze ethische dimensie van de doop is in de recente theologiegeschiedenis met name door K. Barth als integraal, zoniet constitutief deel van zijn dooptheologie opgenomen. Zie Barth, K.: *Die kirchliche Lehre von der Taufe*. Theologische Studien 14, Zürich 1943 en idem: *Kirchliche Dogmatik IV/4* (Das Christliche Leben – Die Taufe als Begründung des christlichen

Hoezeer de bevrijdende werking van de doop niet alleen op het individuele vlak maar ook in bredere sociale verbanden letterlijk baanbrekend kan zijn, zij hier slechts kort met een enkel voorbeeld geïllustreerd.

In de verhoudingen tussen de volkeren is het tot op de dag van vandaag bon ton om elkaar oud zeer van jaren, zo niet eeuwen her na te dragen. Slechts een heel enkele keer wordt echt een 'doorbraak' ten opzichte van de zuigkracht van het verleden bewerkstelligd. Vaak lukt dat ook alleen maar door een expliciet gebaar, een ritueel, dat soms zelfs enigszins lijkt op een dooprutueel. Dat was bijvoorbeeld het geval toen de Duitse bondskanselier Willie Brandt tijdens een officieel staatsbezoek aan Polen in het kader van zijn 'Ostpolitik' uit de jaren zeventig knielde bij het graf van de onbekende soldaat in Warschau. Met dat gebaar van verootmoediging – verootmoediging (boete) is van oudsher de meest belangrijke, voor de doop onontbeerlijke geesteshouding!<sup>19</sup> – bracht Brandt de verhouding van Duitsland tot Polen bewust op een ander niveau dan dat van het gebruikelijke 'do ut des' (ik geef, opdat jij geeft). Daarmee stelde Brandt met recht een 'nieuwe' daad in de nieuwtestamentische zin van het woord 'kainos' dat betekent: 'voordien niet voorhanden', 'onbekend'.<sup>20</sup>

Meestal staat echter het politieke métier volstrekt haaks op wat in het Nieuwe Testament met de essentie van de doop wordt aangeduid: de creatie van nieuwe verhoudingen rondom herboren, vernieuwde mensen. In de verwachting van dit nieuwe komt bij uitstek het bijbelse vrijheidsbegrip tot

---

Lebens), Zürich 1967. Vanwege de aandacht die in de theologische discussie vooral is uitgegaan naar zijn weinig conventionele benadering van de doop als sacrament en zijn pleidooi voor de volwassenendoop heeft de ethische setting waarin hij de doop plaats, niet de aandacht gekregen die ze verdient. Vgl. voor de discussie o.m. *Al luisterend. Een keuze uit het werk van J.M. Hasselaar aangeboden ter gelegenheid van zijn zestigste verjaardag*. Z.p. 1977, 176–185 (Vragenderwijs bij kennisname van Barths doopleer).

<sup>19</sup> Vgl. Brinkman, M. E.: Verootmoediging en oecumene. In: *Theologia Reformata* 41 (1998) 103–113. In veel modernere doopliturgieën is elke verwijzing naar wat eeuwenlang als de essentie van de doop werd gezien, de boete, merkwaardigerwijs weggevallen. Zo bevat b.v. het in de Gereformeerde Kerken in Nederland in gebruik geraakte 'formulier om de heilige doop aan kinderen te bedienen' nog een nadrukkelijke verwijzing naar onze 'boetvaardigheid', maar is het in het nu meestal gehanteerde, aan Luthers bekende zondvloedgebed ontleende doopgebed helemaal weg gevallen. Zie voor de tekst van het doopformulier, *Orden van dienst voor de GKN*. Leusden 1981, 31–33, m.n. 31: 'De Here Christus wil door dit goddelijk zegel ons leiden tot steeds dieper boetvaardigheid. Hij richt onze ogen hoe langer hoe meer naar Zichzelf, opdat wij reiniging en behoud bij Hem alleen zoeken. En Hij vermaant ons dat wij onder dagelijkse verloochening van onszelf onze zondige wegen verlaten en in Hem en zijn liefde blijven'. Wat hier opvalt, is dat bij de doop van zeer jonge kinderen, de aanwezige gelovigen zo nadrukkelijk op een volwassen levenshouding die uit de doop wordt geacht voort te komen, worden aangesproken. De doop wordt hier dus allesbehalve als slechts een initiatieritueel verstaan.

<sup>20</sup> Zie Bauer, W.: *Wörterbuch zum Neuen Testament*. Berlin 1963, 778–779.



uitdrukking. Zonder de mogelijkheid van iets nieuws kan er immers ook geen sprake zijn van enige vorm van vrijheid. Dan is er slechts sprake van gebondenheid aan het oude, al lang gefixeerde. Juist die gefixeerde op het historisch gegroeide wordt in de bijbel op beslissende momenten steeds maar weer doorbroken. Zo horen we de profeet Jesaja uitroepen:

Denkt niet aan hetgeen vroeger gebeurde en let niet op wat oudtijds is geschied; zie, ik maak iets nieuws, nu zal het uitspruiten; zult gij er geen acht opslaan? (Jes 43,18–19).<sup>21</sup>

Zonder dit geloof in de mogelijkheid van veranderingen in het sociaal-culturele bestel waarin mensen leven, zijn het profetische visioen van het messiaanse rijk en de nieuwtestamentische verkondiging van het koninkrijk Gods niet denkbaar.

Het koninkrijk Gods is echter altijd iets anders dan een door ons te verwezenlijken sociale utopie is. Hoe al present, nog toekomstig of apocalyptisch we de aankondiging van de komst van dit koninkrijk ook interpreteren, zomaar maakbaar is het nooit. Hoewel in de jaren zeventig utopie en koninkrijk elkaar soms vervaarlijk dicht dreigen te naderen,<sup>22</sup> schemert in de jaren tachtig toch ook al weer het besef van een zekere afstand door.<sup>23</sup> In de jaren negentig valt zelfs de neiging te constateren elk voleindingsmoment in het denken over het koninkrijk Gods naar de achtergrond te schuiven.<sup>24</sup> Dat lijkt echter een al te sterke reactie op een voorafgaande overaccentuering van de (heils)historische dimensie van het koninkrijk Gods in de theologie van de jaren zeventig.

Door de verwachting van dit koninkrijk in het perspectief van een dooptheologie te plaatsen, heeft het Nieuwe Testament van meet af elk overmoedig aspect aan deze verwachting ontnomen en haar daarmee de zo

<sup>21</sup> Vgl. voor het N.T. o.m. de bekende zinswending waarmee Jezus zijn verhouding tot de overlevering der vaders bepaalt: 'Gij hebt gehoord, dat tot de ouden gezegd is: [...]. Maar ik zeg u: [...]' (Mt 5,17–48).

<sup>22</sup> Men sprak in die tijd van de 'wedergeboorte van de sociale utopie'. Vgl. b.v. Plattel, M.: *Utopie en kritisch denken*. Bilthoven 1970, 11–123, m.n. 23–26.

<sup>23</sup> Zie b.v. Adriaanse, H. J.: Utopie en eschatologie bij en n.a.v. Ernst Bloch: Kan een marxist het christendom beërven? In: *Wijsgerig Perspectief* 23 (1982–1983), 101–107.

<sup>24</sup> Zie voor een sterk presente interpretatie van de verwachting van het koninkrijk Gods Houtepen, A.: *God, een open vraag*. Zoetermeer 1997, 263–269, m.n. 268: "Juist nu het einde van de geschiedenis door de voortgaande bedreigingen van het ecosysteem en de inzichten in de onafwendbare *entropie* of warmtedood van de kosmos meer dan plausibel lijken, wordt de boodschap van een *eschaton* of *eindtijd* ongelooftwaardig. Zo rest ons slechts de *Entzeitigung* van alle voorstellingen van Gods rijk en van een *Endzeit*. [...] Zo rest ons, als lezing van wat Jezus op het oog had met zijn zoektocht naar de heerschappij van God, niets anders dan een *presentische eschatologie* of *axiologie*: een waardeschatting, die de 'letzte und vorletzte' dingen goed weet te onderscheiden en die zich van elk keuze- en beslissingsmoment waakzaam en gedurig bewust is, naar het motto: *het is altijd tijd en spoedig te laat*."

noodzakelijke lange adem gegeven.<sup>25</sup> Ootmoed is dan ook een van de meest centrale kenmerken van hen die het koninkrijk Gods verwachten, zo laat Jezus zijn toehoorders weten wanneer ze hem de vraag stellen hoe zij zelf dit rijk ooit zouden kunnen beërven (Mt 25,31–46).<sup>26</sup> Deze ootmoed heeft duidelijk een sociale dimensie. Die sociale dimensie heeft alles te maken met de wijze waarop men zich niet alleen tegenover God verootmoedigt, maar ook ten opzichte van elkaar. Pas vanuit de verbondenheid van ootmoed, doop en koninkrijk kan in de woorden van de Limatekst over de doop als ‘teken van het koninkrijk’ worden gesproken:

De doop is het begin van de verwerkelijking van het nieuwe leven geschonken midden in de huidige wereld. De doop geeft deel aan de gemeenschap van de Heilige Geest. Het is een teken van het rijk van God en van het toekomstige leven. Door de gaven van geloof, hoop en liefde heeft de doop een dynamiek die het hele leven omvat, [...].<sup>27</sup>

Door de centrale plaats die van oudsher de boete in het doopritueel inneemt, is elke verwarring met al die sociale utopieën die vooral in de twintigste eeuw zo'n bloedig spoor in de wereld hebben getrokken, uitgesloten. Elk prometheusachtig aspect is goede dooptheologie vreemd, hoezeer ook de Europese theologie, gegrepen als zij vooral in de jaren zeventig was door socialistische idealen, soms de aantrekkingskracht van deze mythologische gestalte amper kon weerstaan.<sup>28</sup> Eerder brengt juist in de doop de christenheid het besef tot uitdrukking niet zonder zondige voorgeschiedenis en dus

---

<sup>25</sup> Prachtig is het aan Kai Munk ontleende beeld dat de Zuid-Afrikaanse dogmaticus Theron, Ph.: *Die Somer kom saggies*. Pretoria 1996, 70 gebruikt voor de lange adem die voor de verwachting van het koninkrijk Gods vereist is: ‘Want hiervan kan mens seker wees: die somer kom. Dit kom saggies ja. Ook Gods Koninkryk kom saggies. Soos 'n dief in die nag. Maar dit kom!’

<sup>26</sup> Er is volgens Noordmans één categorie mensen die deze eis van ootmoed niet, of slechts met zeer grote terughoudendheid, kan worden opgelegd en dat zijn de werkelijke armen. Zie de meditatie ‘Zondaar en bedelaar’ over de gelijkenis van de rijke man en de arme Lazarus (Lk 16,19–31) in Noordmans, O.: *Zondaar en bedelaar*. Amsterdam 1946, 9–26, m.n. 18, nu ook in idem: *Verzameld Werk*, 8. Kampen 1980, 15–25, m.n. 20: ‘Er zijn grote groepen volks, waarin de tegenstelling van arm en rijk meer beslag legt op het hele bestaan dan die van ootmoed en hoogmoed. Wij, die van Paulus af tot Luther toe hebben leren denken in categorieën van zonde en genade, mogen dat billijken of niet, het feit blijft niettemin bestaan. Ik kan me ook niet voorstellen, dat Jezus de bedelaar uit Lukas 16 als een paulinisch christen heeft gedacht. Ieder voelt dat dit, behalve een anachronisme, een ongerijmdheid is. Lazarus gelooft met zijn zweren, met zijn totale ellende. [...] Natuurlijk is hij ook een zondaar; maar daarover spreekt Jezus bij hem niet. Zijn armoede en ellende brengen hem in de hemel’.

<sup>27</sup> *Doop, eucharistie en ambt*, 15 (D–7).

<sup>28</sup> Een duidelijk voorbeeld daarvan is Lochmann, J. M.: *Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie*, Hamburg 1972.

ook niet zonder zondig voorgeslacht in de wereld te staan. Al vanaf onze geboorte zijn we geen onbeschreven blad.

Een dergelijke realiteitszin tempert niet het verlangen naar een andere, betere wereld, maar ontnemt er wel elke naïviteit aan. Het doet ons beseffen, dat het kwaad niet altijd alleen bij de anderen schuilt, maar ook bij onszelf. Filosofen als Kolakowski en Achterhuis zijn de afgelopen decennia niet moede geworden christenen op deze humaniserende werking van het ook door veel christenen ten onrechte zo verguisde leerstuk van de (erf)zonde te wijzen.<sup>29</sup>

Deze realiteitszin hoeft allerminst fatalistisch te werken. De geschiedenis van twee millennia christenheid laat dan ook zien dat haar grootste maatschappelijke invloed niet heeft gelegen in het stimuleren van al of niet geseculariseerde vormen van sociale utopieën, maar in de opbouw van de zieken-, bejaarden- en armenzorg, de ontwikkeling van de landbouw en de stichting van scholen en universiteiten.<sup>30</sup> Al deze activiteiten waren niet

---

<sup>29</sup> Zie o.m. Kolakowski, L.: '»Is de duivel te redden«: een marxistische benadering'. *Toekomst van de religie: Religie van de toekomst?*, z.p. 1972, 100–110, m.n. 101–102: 'In de veroordeling van de duivel en in het idee van de erfzonde komt het duidelijkst naar voren hoe het contingente karakter van het kwaad in het christelijke denken wordt ontkend. Ik geloof dat deze ontkenning van het grootste belang is voor onze cultuur en dat er, tegelijk, een sterke verleiding – sterker dan ooit – in de christelijke wereld merkbaar is om deze ontkenning op te geven en toe te geven aan de optimistische traditie van de Verlichting met haar geloof in de definitieve verzoening van alle dingen en haar hoop op de uiteindelijke harmonie van het heelal'. Zie ook Achterhuis, H.: *De erfenis van de utopie*. Amsterdam 1998, 107 waar hij t.a.v. het door velen in de jaren zestig en zeventig ontkende verschil tussen de sociale utopie van het marxisme en het christendom opmerkt: 'Als ik dit verschil tot één begrip zou moeten terugbrengen, zou dat weer *maakbaarheid* zijn. Alles wat de religie altijd beloofde en verklaarde als afkomstig van een sfeer die de menselijke macht oversteeg, wordt door het utopisch denken tot het machtsdomein van de mens zelf gerekend. In de drie oerutopieën van More, Bacon en Campanella wordt deze weg naar een prometheïsche eigenmachtigheid van de mens vooral ingeslagen doordat afscheid wordt genomen van de erfzonde'.

<sup>30</sup> Hoewel het in het cultuurtheologische debat over de vraag of de christelijke toekomstverwachting de ontwikkeling van vooral de West-Europese cultuur heeft bevorderd of belemmerd, gaat om de concrete culturele doorwerking van ideeën, spelen concrete historisch beschrijvingen in dit debat toch nauwelijks een rol. Zou dat wél het geval zijn geweest, dan zou ter staving van bovenstaande bewering zeker op de rol van de kloosters, met name van de Benedictijnen, gewezen moeten worden. Eeuwenlang zijn zij het geweest die vanuit hun lijfspreuk 'Ora et Labora' de West-Europeanen hebben leren lezen en schrijven en het land hebben doen bewerken. Zie voor het historische debat, o.m. Löwith, K.: *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologische Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1973<sup>o</sup> (1953), heftig bekritiseerd door Blumenberg, H.: *Säkularisierung als Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von 'Legitimität der Neuzeit', erster und zweiter Teil*. Frankfurt am Main 1983<sup>2</sup> (1966), 141–266 (Zweiter Teil: 'Theologischer Absolutismus und humane Selbstbehauptung') en even heftig verdedigd door Pannenberg, W.: *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*. Göttingen 1972, 114–128 ['Die christliche Legitimität der Neuzeit (Gedanken zu einem Buch von Hans Blumenberg)'] en idem: *Christentum in*

mogelijk geweest zonder de verwachting van het 'nieuwe', zonder vermoeden van een andere wereld. Het 'gewone' van het nieuwe is in een vertaling van de hand van de dichter W. Barnard van een achttiende-eeuws Engels morgenlied prachtig verwoord in de tekst van gezang 380,1.2.4.5 en 6 van het *Liedboek voor de Kerken*:

Ontwaak, o mens, de dag breekt aan,  
die u Gods liefde doet verstaan  
als nieuw, nu gij door slaap en nacht  
weer 't leven vindt, verstand en kracht. (1)

Rondom wie bidden dag aan dag  
zijn wondren, die geen oog ooit zag,  
een ieuw geloof, een nieuwe hoop,  
een nieuwe kracht door 's Geestes doop. (2)

Wie van zich afziet naar God toe,  
loopt in het licht en wordt niet moe.  
Het schijnsel van de hemel gaat  
over de dag van vroeg tot laat. (4)

Houd dan de hemel in het oog,  
maar hef uw hart niet al te hoog;  
op aarde hier, op aarde thans  
ziet gij een bovenaardse glans. (5)

De kalme gang, de kleine taak,  
zijn ruim genoeg voor Godes zaak.  
Onszelf verliezen in 't gebod  
brengt daaglijks nader ons tot God. (6)

De radicale breuk met het verleden waarvan de doop getuigt, is een geheel andere dan die in menige, deels gerealiseerde, 'concrete' utopie verkondigd werd. De breuk met het verleden in bijvoorbeeld de Franse, Russische of Chinese Culturele Revolutie had niets van doen met de schuldbelijdenis omtrent het eigen verleden waarmee deze breuk van oudsher in de christelijke doopliturgie gepaard gaat. In het laatste geval gaat het om een berouwvolle verwerking van de eigen levengeschiedenis. In het eerste geval gaat het altijd om een afrekening met het zondige verleden van anderen.<sup>31</sup>

Los van de radicaliteit waarmee men in het christelijk geloof de breuk met het eigen verleden in de doop betuigde, wist men daarnaast ook terdege van

---

*einer säkularisierten Welt*. Freiburg – Basel – Wien 1988, 9–31 ('Der Streit um die Säkularisierung und die Frage nach ihren historischen Ursachen').

<sup>31</sup> Achterhuis, H.: *a.w.*, 69–72 wijst erop hoe de radicale breuk met het slechte verleden van anderen ten behoeve van de eigen, goede toekomst tot een van de kenmerken van de klassieke utopie behoort.

het feit, dat gedoopten geen heiligen waren. Het spreken over het *simul iustus ac peccator* en het fenomeen van de boetedoening, in wezen verstaan als terugkeer naar de doop, legt daarvan getuigenis af.

### *Echte theologie is dooptheologie*

De vrijmoedigheid om nieuwe dingen ter hand te nemen, ligt ten diepste verankerd in de theologie van de doop. Daarom is het zinvol steeds weer in nieuwe bewoordingen de essentie van die theologie te peilen. In de verwarde tijden aan het eind van de Eerste Wereldoorlog (1918) deed bijvoorbeeld Roessingh een dergelijke poging. In een aantal voordrachten voor studenten sprak hij over de essentie van de doop vanuit de twee-eenheid van bekering en wedergeboorte. Over bekering spreekt hij in de zin van 'levensconcentratie' en over wedergeboorte als 'ontvankelijkheid' die voortkomt uit een vertrouwen, dat niet uit onszelf geboren wordt, maar ons door God geschonken wordt.<sup>32</sup>

In deze twee-eenheid van bekering en wedergeboorte is de kern van de christelijke dooptheologie verwoord. De woorden bekering en wedergeboorte lijken op het eerste gehoor vooral naar menselijke beslissingen te verwijzen en daarmee nauw aan te sluiten bij wat toch al het algemene beeld bij de doop is, namelijk dat mensen, ouders of dopelingen zelf, besluiten zich te laten dopen. Al het accent ligt dan op die menselijke beslissing. De woorden

---

<sup>32</sup> Roessingh, K. H. onderscheidt tussen bekering en wedergeboorte als tussen het ethisch en religieus aspect van onze levensverandering: 'bekeering: ik moet, ik wil een ander mensch worden en God zoeken; wedergeboorte: God, maak mij een ander mensch en schenk mij Uwe genade'. Deze tweezijdigheid van het menselijke en goddelijke aspect van onze levensvernieuwing ziet Roessingh verwoord in de 'brutale paradoxie' van Paulus' oproep in Phil 2,12-13: 'blijft, [...] uw behoudenis bewerken met vreze en beven, want God is het, die om zijn welbehagen zowel het willen als het werken in u werkt'. Zie *Bezinning en verdieping. Keur uit de verzamelde werken van K. H. Roessingh*. Arnhem 1940, 104-175 ('Bekeering en wedergeboorte'), m.n. 120-123. Zie over Roessinghs geloofsbegrip, o.m. Heering, J. P.: 'Met een oprecht verlangen naar God. Over het godsdienstig element in het leven en werk van K. H. Roessingh.' In: Adriaanse, H. J. (red.): *Karel Hendrik Roessingh. Theoloog op het breekpunt van de tijd*. Utrecht 1987, 30-41.

Men zou kunnen zeggen, dat eenzijdige pogingen deze 'paradoxie' op te lossen in sterke mate ten grondslag liggen aan de klassieke controverse tussen Rome en de Reformatie over de rechtvaardigingsleer. Zie voor een poging deze paradox al vanuit het O.T. te verwoorden hfst.5 van het rechtvaardigingsdecreet van het concilie van Trente waarin men zegt: 'Unde in sacris Litteris cum dicitur: Convertimini ad me, et ego convertar ad vos (Zach 1,3), libertatis nostrae admonemur; cum respondemus: Convertite nos, Domine, ad te, et convertemur (Klaagl 5,21), Dei nos gratia praeveniri confitemur (Vandaar, wanneer in de H.S. gezegd wordt: Bekeert u tot Mij, dan zal Ik tot u wederkeren', worden wij aan onze vrijheid herinnerd; wanneer wij antwoorden: 'Breng ons, Here, tot U weder, dan zullen wij wederkeren', erkennen we, dat God's genade ons voorbereidt). Zie Denzinger, H. - Schönmetzer, A. (eds.): *Enchiridion Symbolorum*. Rome 1976<sup>36</sup>, 370 (1525/797).

bekering en wedergeboorte drukken echter duidelijk meer uit. Ze veronderstellen, dat men zich wendt, bekeert, tot iets dat men niet zelf heeft gecreëerd en dat men vervolgens een ander, herboren mens wordt door een kracht van elders. Net zoals een mens zijn eigen geboorte niet zelf produceert, bewerkstelligt hij ook zijn eigen wedergeboorte niet. Met huid en haar is men er zelf actief bij betrokken, maar het is wel een beweging die elders – ‘van boven’ zegt Jezus in het gesprek met Nikodemus<sup>33</sup> – in gang wordt gezet.

Vanwege dit geschenkkarakter van de doop is dit sacrament – naast het avondmaal – ook wel als een van de meest beeldende symboliserings van de essentie van de rechtvaardigingsleer opgevat. De kern van de rechtvaardigingsleer – de ‘sola gratia’ geschonken vergeving – is immers ook de kern van de theologie van doop en avondmaal. In wezen gaat het hier altijd om het geschenk- en antwoordkarakter van het christelijk geloof, dat de Limatekst kenmerkend voor de doop acht.<sup>34</sup>

In dit verband is het misschien nog niet zo vreemd om over de hier bedoelde geloofshouding in de zin van een talent tot geloof te spreken. Dit woord drukt aan de ene kant immers het geschenkkarakter van het geloof uit – talent als begaafdheid, gave, charisma –, maar verwijst aan de andere kant ook naar de eigen actieve deelname: een talent dient ook ontwikkeld te worden. Vaak wordt nogal eens met een zekere gelatenheid en gemakzucht gesproken over het al of niet beschikken over een bepaald talent. Bijbels gezien is dat echter een niet te rechtvaardigen houding. In de eerste plaats niet omdat men vaak amper zelf weet over welke verborgen talenten men schikt. Die moeten vaak nog tot op gevorderde leeftijd ontdekt worden. En in de tweede plaats geldt de bijbelse oproep met talenten te woekeren, dat wil zeggen: actief bij te dragen aan wat men ‘om niet’ gekregen heeft (Mt 25,14–30).<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> In de Griekse tekst van Joh 3,3 wordt Jezus’ opmerking over de noodzaak van een wedergeboorte met het woord ‘anoother’ weergegeven. Dat betekent: van boven in de betekenis van: uit de hemel, van God. Wellicht mede door de vertaling ‘denuo’ (opnieuw, weer) in de Vulgata, is in de N.B.G. vertaling ‘anoother’ tamelijk zwak met wederom vertaald.

<sup>34</sup> *Doop, eucharistie en ambt*, 15 (D–8): ‘De doop is zowel gave Gods als ons menselijk antwoord op deze gave’. Zie voor een nadere uitwerking van dit geschenk- en antwoordkarakter van de doop en op de intrinsieke relatie rechtvaardigingsleer-doop/avondmaal, resp. Brinkman, M. E.: *Progress in Unity? Fifty Years of Theology within the World Council of Churches*. Louvain 1995, 93–95 (‘Infant Baptism, Adult Baptism and Confirmation’) en idem: *Justification in Ecumenical Dialogue. Central Aspects of Christian Soteriology in Debate*, 203–206 (‘Sacramental and Social Character of Human Receptivity’).

<sup>35</sup> Door het talent tot geloof ook tot de charismata te rekenen kan wellicht ook een kleine bijdrage geleverd worden aan de discussie over het ‘gewone’ of ‘ongewone’ karakter van de gaven van de Geest. Zie daarover uitvoeriger, Veenhof, J.: ‘Charismata – Supernatural or Natural?’ In: Vandervelde, G. (ed.): *The Holy Spirit. Renewing and Empowering Presence*. Toronto 1989, 73–91.

Daarmee is in dit woord 'talent' precies het geschenk- en daadkarakter van de christelijke doop verwoord en dat te benadrukken was de intentie van mijn bijdrage. Dat was ook de inzet van het geding tussen Pelagius en Augustinus waarmee ik begon. Geen Pelagius zonder Augustinus zou ik daarom willen zeggen. Maar ook geen Augustinus zonder Pelagius. De in de doop betuigde levensverandering moet immers wel als een serieuze mogelijkheid worden beschouwd.