

‘... EN IN EEN NIEUW, GODZALIG LEVEN WANDELEN ...’

**Over de samenhang van doop, heiliging en ethiek.
Een gesprek met K. Barth en A. van de Beek.**

G.C. den Hertog

Abstract

The question concerning the relation of baptism to sanctification and ethics has become relevant in the present situation of ‘Postchristendom’. Throughout the ages, we find on the fringe of the church the critique that infant baptism serves as main support for the ‘corpus christianum’. It raises the question whether the ‘new obedience’ baptism calls upon us to carry out, is sufficiently anchored in the Reformed doctrine of baptism. An answer is drawn up in dialogue with two theologians from the Reformed tradition, K. Barth and A. van de Beek, whom both have reflected deeply upon the relation between baptism, sanctification and ethics.

1. Inleiding

Eeuwenlang is het in Europa vanzelfsprekend geweest om gedoopt te zijn en kinderen te laten dopen. In de Middeleeuwen stond de ongedoopte niet alleen buiten de kerk, maar ook – denk aan de joden! – tot op grote hoogte buiten of aan de rand van de samenleving.¹ Met de Reformatie is dat niet ingrijpend gewijzigd. Zeker, het klassieke gereformeerde doopformulier behelst de kritische vraag aan hen die een kind ten doop houden, of ze het niet doen ‘uit gewoonte of bijgelovigheid’. Nu werd echter in de tijd na de Reformatie – in de woorden van A.Th. van Deursen – de ‘doop in de gereformeerde kerk (...) bediend aan het gehele Nederlandse volk’.² Men doopte ‘wat in het doophuis werd gebracht’, op grond van de overweging dat het kind afgedacht van het al dan niet geloven van de ouders ‘zelf tot de christenheid behoorde’.³ In zo’n context is althans een

1 Vgl. W. Balke, ‘Middeleeuwse doopleer en dooppraktijk’, in: W. van ’t Spijker, W. Balke, K. Exalto & L. van Driel (red.), *Rondom de doopvont. Leer en gebruik van de heilige doop in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk*, Goudriaan 1983, 167-194.

2 A.Th. van Deursen, *Mensen van klein vermogen. Het kopergeld van de Gouden Eeuw*, Amsterdam 1996³, 295.

3 A.Th. van Deursen, *Bavianen en Slijkgeuzen. Kerk en kerkvolk ten tijde van Maurits en Oldebarnevelt*, Assen 1974, 136.

dopen ‘uit gewoonte’ in de praktijk nauwelijks nog te ontgaan, en het kan niet worden uitgesloten dat er ook nog het nodige ‘bijgeloof’ bij kwam. Hoe dan ook, de kinderdoop heeft *de facto* gefungeerd als een – onmisbare – hoeksteen van het *corpus christianum*.

Bij een dergelijke ruime dooppraktijk was het gevaar levensgroot, dat het ‘andere deel’ in het verbond, de roeping en verplichting tot een ‘nieuwe gehoorzaamheid’, niet of nauwelijks tot zijn recht kwam.⁴ Dat maakte de gereformeerden kwetsbaar voor de kritiek van de kant van die critici – ik noem slechts de dopersen – die de nadruk legden op de breuk tussen oud en nieuw leven die in de doop wordt uitgebeeld en toegezegd. Het roept op zijn beurt de vraag op, of de doop niet resoluut losgemaakt moet worden van iedere idee van natuurlijke continuïteit, zoals die besloten ligt in de gedachte van het *corpus christianum* en ook van de volkskerk. Daarmee is de vraag naar het goed bijbels recht van de kinderdoop opnieuw gesteld. Moeten we – om recht te kunnen doen aan het ‘wandelen in nieuwheid van het leven’, zoals die tot de kern van het bijbels én het gereformeerd doopondericht behoort – de vraag niet onder ogen zien, of de discussie onder dit gezichtspunt heropend dient te worden? Of biedt een gereformeerde benadering van de doop voldoende om op dit punt vandaag een helder, overtuigend en richtinggevend geluid te laten horen?

De vraagstelling van dit artikel verschilt daarmee nadrukkelijk van die in enkele recente publicaties in ons taalgebied, waarin men zich vanuit een andere invalshoek met vragen rond de kinderdoop bezighield. Zo kwam de praktisch theoloog G. Heitink vorig jaar op voor een naast elkaar van volwassen- en kinderdoop, waarbij hij ervoor pleitte beide in te bedden in een serieuze doopcatechese.⁵ Zijn rooms-katholieke vakgenoot J.A. van der Ven ging een forse stap verder. Hij wierp – op grond van de overweging dat ook waar een mens het geloof als een genadegave van God ervaart, het de mens is die dat aan God toeschrijft – de vraag op of de kinderdoop zich wel verdraagt met de autonomie van de mens, i.c. de rechten van het kind.⁶ Recentelijk kwam een nummer van het tijdschrift *Kontekstueel* uit, gewijd aan het thema: ‘Houdt de (kinder)doop heilig’. Hier is het de druk vanuit de evangelische beweging en – breder – de belevingscultuur, die predikanten als G.H. Abma en L.W. Smelt ertoe brengt dooppraktijk én doopleer te heroverwegen.⁷

In dit artikel ga ik aan deze en andere gezichtspunten voorbij en beperk ik me tot de

4 Vgl. T. Brienens, ‘Doopleer en dooppraktijk in de 17^e en 18^e eeuw bij de gereformeerden in de Nederlanden’, in: W. van ’t Spijker e.a. (red.), *Rondom de doopvont*, 352-387.

5 Vgl. Gerben Heitink, *Een kerk met karakter. Tijd voor heroriëntatie*, Kampen 2007, 99-106. Heitink ontvouwt deze gedachten in een hoofdstuk, dat de titel ‘Initiatie’ heeft. De doop wordt daarin benaderd onder het gezichtspunt ‘inwijding in het leven van de gemeente’, als christelijke versie van wat in de culturele antropologie een initiatierite wordt genoemd. Aan het begin van dat hoofdstuk staat de merkwaardige uitgljider, dat Jezus pas gedoopt zou zijn ná een voorbereidingstijd van veertig dagen in de woestijn (80).

6 Vgl. Hans van der Ven, ‘Is religie achterhaald?’, in: Hans van der Ven (red.), *Geloof en Verlichting. Oordelen over religie*, Budel 2007, 31vv.

7 *Kontekstueel* 22 (2007/2008), nr. 3, (februari 2008): L.W. Smelt ‘Doopgang is diepgang’, 10-13; G.H. Abma, ‘Controverse over de doop beslechten’, 28vv.; daarin ook mijn ‘Te nieuw om helemaal eigen te maken’, 30-32.

vraag naar de relatie van doop en heiliging of ethiek. Ik doe dat aan de hand van twee theologen, die op dit punt zich stevig hebben geroerd. Allereerst wend ik me tot K. Barth (1886-1968). In *Kirchliche Dogmatik* IV/4, het laatste deel van zijn – onvoltooide – dogmatiek dat hij nog zelf klaargemaakt heeft voor de druk, heeft hij voor de laatste keer zijn gedachten daarover laten gaan, en is hij uiteindelijk gekomen tot een besliste afwijzing van een doop van ‘onmondigen’.

De tweede theoloog op wie ik mij richt, is A. van de Beek (1946). Hij pleit tot op de huidige dag voor de kinderdoop, maar is zeker niet minder kritisch dan Barth waar het gaat om de afwijzing van de idee van een christelijke cultuur. Hij levert een eigen, prikkelende bijdrage aan de huidige discussie, waarin hij de doop als sterven en opstaan met Christus in toenemende mate in eschatologisch kader plaatst en de breuk tussen het natuurlijke bestaan en het zijn in Christus scherp laat uitkomen.⁸

De opzet van dit artikel is als volgt. Eerst ga ik de gedachten van respectievelijk K. Barth en A. van de Beek over doop, heiliging en ethiek na, tegen de achtergrond van de ontwikkelingen in hun beider denken. Vervolgens maak ik een balans op van die verkenning en ga ik met deze beide theologen in gesprek, in de hoop zodoende verder te komen inzake de vraag welke de ethische implicaties van de doop zijn.

2. De doopleer van Karl Barth: ‘van zegel naar antwoord’⁹

2.1 Vóór de Eerste Wereldoorlog: doop als voorbereiding op het Godsrijk

Er is bij mijn weten van Barth geen geschrift (bewaard gebleven) uit zijn vroege, liberale fase – dus vóór de Eerste Wereldoorlog –, waarin hij zijn visie op de doop systematisch uiteenzet. Het deel van de *Karl Barth Gesamtausgabe*, waarin zijn vroegste pen-nenvruchten – uit de jaren 1905- 1909 – zijn opgenomen, bevat in het register slechts enkele verwijzingen naar de doop,¹⁰ het volgend deel, dat de jaren 1909-1914 beslaat, zelfs geen enkele.¹¹

Het onderricht aan zijn catechisanten biedt meer, zij het ook nog niet zo heel veel.¹² Er zijn jaren geweest, dat hij de doop niet apart behandelde. In 1910 – hij is dan nog vica-

8 Daarbij verheelt hij zijn reserves bij de evangelicale beweging niet (vgl. o.a. A. van de Beek, ‘Met de Geest is het allemaal begonnen’, in: J.J. Beumer & A.W.J. Houtepen, *Kerk voor de nieuwe eeuw. Verkenningen in kerk, cultuur en oecumene. Aangeboden aan dr. Karel Blei bij zijn afscheid als secretaris-generaal van de Nederlandse Hervormde Kerk*, Zoetermeer 1997, 31vv.).

9 Vgl. A.J. van Binsbergen, *Van zegel naar antwoord. De doopleer als sluitstuk in de ontwikkeling van Barths sacramentsopvatting*, Bolsward z.j. (1982).

10 K. Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1905-1909*, (Karl Barth Gesamtausgabe), Zürich 1992.

11 K. Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, (Karl Barth Gesamtausgabe), Zürich 1993.

12 K. Barth, *Konfirmandenunterricht 1909-1921*, (Karl Barth Gesamtausgabe), Zürich 1987.

ris in Genève – doet hij het wel, en de manier waarop laat zien dat hij dan nog een echt liberale theoloog is. Wel is hij kritisch ten aanzien van het christelijk karakter van de cultuur. Hij zal het bekende gezegde van Heinrich Heine, dat de doop eenvoudig een ‘entreebiljet tot de Europese cultuur’ is – en niet meer dan dat – niet voor zijn rekening hebben genomen. Barth voelt zich dan verwant met de religieuze socialisten, en niet met hen die de cultuur als zodanig als *christelijke* cultuur bestempelen en beamen. Dat neemt niet weg dat hij onmiskenbaar vrijzinnig is in zijn opvattingen:

‘Jesus hat sich der Taufe des Johannes unterzogen, wie es die Aufrichtigen und Sehnsüchtigen unter seinen Volksgenossen taten. Er wollte damit auch äußerlich bezeugen, daß er zu denen gehörte, die sich auf das Reich Gottes freuten und vorbereiteten. In jener Stunde hat er aber die Kraft und die Würde empfangen, selber der Sohn Gottes und der Heiland der Menschen zu werden. Und nun sind auch wir am Anfang unsres Lebens *auf den Namen Jesu* getauft worden. Unsre Eltern und Taufpaten haben dabei versprochen, uns durch ein gutes Vorbild und durch eine gute Erziehung auf das Reich Gottes vorzubereiten. Das Zeichen und Sinnbild der Taufe bedeutet das Ende des alten und den Anfang eines neuen Lebens, in dem Jesus herrscht. Es ist ein äußeres Zeichen, um uns immer daran zu erinnern, daß es Gottes unverdiente Freundlichkeit ist, wenn er uns durch die Gemeinschaft der Christen, in der wir leben, zu rechten Menschen machen will. Denn dazu wären wir einzig von uns aus, aus unserm Innern heraus, nicht fähig. (...) So sagt uns unsre Taufe für unser ganzes Leben, daß wir *Jesus nachfolgen dürfen*.’¹³

We horen hier, dat het in de doop gaat om een ons voorbereiden op het Rijk van God. Daarbij valt op dat de doop slechts in de naam van Jezus plaatsvindt, en dat Jezus bij zijn doop de ‘kracht en waardigheid heeft ontvangen de Zoon van God en de Heiland der mensen te worden’. Het is onversneden adoptiaanse taal.

Een sprekend voorbeeld van liberale theologie is ook wat Barth onmiddellijk daarop laat volgen, namelijk dat ‘onze ouders en doopgetuigen beloofd hebben, ons door een goed voorbeeld en een goede opvoeding op het Rijk van God voor te bereiden’. Dat kennen we uit de negentiende eeuw: godsdienst als zedelijke verheffing van het volk.

Is er geen sprake van genade? Ja, maar die ‘onverdiende goedheid’ van God bestaat daarin, dat Hij ons ‘door de gemeenschap van de christenen, waarin wij leven, tot rechte mensen wil maken.’ Want dat kunnen we niet alléén vanuit onszelf, waarmee echter tevens gezegd is dat onze inzet wel verondersteld is. En de hulp krijgen we niet van Gods Geest, maar van de ‘gemeenschap van de christenen’, in wier midden wij leven. De doop is een herinnering daaraan, en zegt niet veel meer dan dat we in heel ons leven Jezus mogen volgen.¹⁴

13 K. Barth, *Konfirmandenunterricht 1909-1921*, 82vv. (curs. Barth).

14 Barth kan Jezus Christus dan in hoge mate identificeren met de sociale beweging; vgl. ‘Jesus Christus und die soziale Bewegung’ (1911), in: K. Barth, *Vorträge und kleinere Arbeiten 1909-1914*, 386-409.

2.2 In de jaren twintig: doop als zegel

In 1914 stort de wereld van Barth in, als zijn theologische leermeesters – allen net als hij vrijzinnige theologen – keizer Wilhelm II openlijk steunen in diens oorlogspolitiek. Er voltrekt zich nu een radicale ommekeer in zijn denken, die – en dat is voor het vervolg belangrijk – een breuk betekent met iedere vereenzelving van Evangelie en cultuur. Er komt een wending bij hem tot stand, ten eerste naar de Schrift, en vervolgens in één en dezelfde beweging ook naar de theologie van de reformatoren.

Het viel te verwachten dat Barth nu ook de doop in ander licht gaat zien. In zijn colleges *Unterricht in der christlichen Religion* uit het wintersemester 1925/1926 behandelt hij de doop – interessant genoeg net als later in zijn *Kirchliche Dogmatik IV/4* – in het gedeelte dat handelt over de verzoening, en plaatst die onder het opschrift ‘Die Treue Gottes’, en ook dat opschrift zal hij ten aanzien van KD IV/4 overwegen.¹⁵ Ik laat ook hier de *Leitsatz* volgen:

‘In seiner Taufe als dem ihm persönlich gegebenen vom Herrn der Kirche eingesetzten Verheißungs- und Befehlszeichen erkennt der aus Gnade erwählte Sünder, daß er wie einmal ins Wasser, so ein für allemal eingetaucht ist in den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, durch die geschehene Versöhnung berufen in den Bund mit Gott, also trotz seiner Sünde frei von ihrer Schuld, frei von ihrem Elend, frei von ihrer Macht: weil ins Leben mit Christus versetzt, wiedergeboren und bekehrt durch den heiligen Geist.’ (197)

Het hoeft geen betoog, dat dit gans andere tonen zijn dan die we vijftien jaar eerder van Barth vernamen. De doop laat – aldus Barth – de ‘schlechthinnige Einseitigkeit’ (219) in de relatie van God tot ons zien. Daarom geldt principieel en fundamenteel dat de doop ‘eine ohne unser Wissen und Zutun sich ereignende göttliche Handlung’ (218) is, *en daarom altijd kinderdoop is!*

‘Immer ist die Taufe *Kindertaufe*, (...) d.h. Symbol, Darstellung, sehr energische sichtbare Erinnerung an den ursprünglichen, grundlegenden, unsichtbaren Sachverhalt, daß Gott selber ohne und gegen unseren Willen und Verstand, nichtachtend unseres wüsten Geschreis - von ihm aus gehört sind vermutlich auch unsere ganzen späteren nobleren Lebensäußerungen Alles in Allem genommen ein wüstes kindliches Zetergeschrei [getier] -, die Relation zwischen uns und ihm *setzt* in voller Freiheit, Macht und Gnade, einfach weil er uns liebhat, einfach weil er Gott ist.’ (218v; curs. Barth)

15 Karl Barth, ‘*Unterricht in der christlichen Religion*’. *Dritter Band: Die Lehre von der Versöhnung / Die Lehre von der Erlösung 1925-1926*, herausgegeben von Hinrich Stoevesandt, (Karl Barth Gesamtausgabe), Zürich 2003, 1 (verwijzingen naar dit werk door middel van pagina-aanduiding tussen haakjes in de lopende tekst); vgl. K. Barth, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959-1961*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel, (Karl Barth Gesamtausgabe), Zürich 1976, X.

Barth keert zich hier tegen de pogingen om het sacrament – hij spreekt hier nog onbevangen van sacramenten! – van de doop te verduidelijken met behulp van vaandels en wapenschilden, waaronder wij ons mensen soms scharen, en waarvoor ook een connotatie van het Latijnse woord *sacramentum*, namelijk ‘verplichting’ of ‘vaandeled’, wel enige aanleiding geeft. Zwingli krijgt een veeg uit de pan, omdat hij op dit punt in de ogen van Barth toch wat naïef is geweest (215vv.). De doop beeldt de diepe radicale eenzijdigheid van Gods genade uit, en er is dan ook géén aanvulling op de doop nodig of mogelijk, in welke vorm dan ook. Daarom zal, als men in Europa weer gaat begrijpen wat de doop inhoudt, een storm door de kerk gaan, die de ‘Konfirmation’ zal ‘hinwegfege’ (222). Barth heeft daarbij het oog op een *Konfirmations*-praktijk die de doop in de schaduw stelt, omdat die *niet* eenvoudig alleen maar inhoudt dat iemand die als kind gedoopt is zijn of haar doop nu in geloof aanvaardt. Barth heeft hier een kerkelijke praktijk op het oog, die een heel andere kant uit gaat, menselijke vroomheid vóór Gods genade schuift, en daarmee Gods handelen in eigen regie neemt.

2.3 Midden in de Tweede Wereldoorlog: de doop als ‘vrij woord en werk van Jezus Christus’

In 1943 zijn opnieuw achttien jaar voorbijgegaan. Barth zelf heeft een ontwikkeling doorgemaakt, en de wereld om hem heen in Europa niet minder. De Tweede Wereldoorlog woedt in alle hevigheid, en het nationaal-socialisme heeft zich als een destructieve macht ontpopt. Maar de kinderdoop is in Duitsland en Zwitserland nog altijd een vanzelfsprekende zaak. Men hoeft geen trouw kerkbezoeker te zijn, en men hoeft niet eens te weten wat de doop inhoudt, het is een kwestie van erbij horen.

Op 7 mei 1943 houdt Barth op een conferentie van studenten van de Zwitserse theologische faculteiten in Gwatt aan de Thunersee een lezing, die in bepaalde opzichten een koerswijziging laat zien: *Die kirchliche Lehre von der Taufe*.¹⁶ Hij zet in met eraan te herinneren, dat er in elk geval één punt van overeenstemming is tussen besnijdenis en doop, namelijk dat ze beide een acute levensbedreiging betekenden, en daartegenover spreken van redding en bewaring (3). Men kan denken aan hoe de HERE Mozes opzocht in de woestijn, onderweg naar Egypte, en hem ‘zocht te doden’, bij welke gelegenheid Zippora kordaat een mes pakte en de zoon van Mozes en haar besneed (Ex. 4:24-26). Barth noteert hierbij dat het goed is ons zulke dingen in herinnering te roepen, als de doop wordt gereduceerd tot een leeg symbool, dat alleen maar dient om een even aardig als onschuldig familieritueel in stand te houden. De stelling, waarmee Barth begint, slaat dan ook heel andere tonen aan:

16 K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, (Theologische Studien H. 14), Zürich 1943 (verwijzingen naar dit werk door middel van pagina-aanduiding tussen haakjes in de lopende tekst). Vgl. voor de achtergrond en het verloop van deze conferentie *Karl Barth - Willem Adolf Visser 't Hooft. Briefwissel 1930-1968, einschließlich des Briefwechsels von Henriette Visser 't Hooft mit Karl Barth und Charlotte von Kirschbaum*, Herausgegeben von Thomas Herwig, (Karl Barth-Gesamtausgabe), Zürich 2006, 168-188.

‘Die christliche Taufe ist in ihrem *Wesen* das Abbild der Erneuerung des Menschen durch seine in der Kraft des Heiligen Geistes sich vollziehende Teilnahme an Jesu Christi Tod und Auferstehung und damit das Abbild seiner Zuordnung zu ihm, zu dem in ihm beschlossenen und verwirklichten Gnadenbund und zur Gemeinschaft seiner *Kirche*’ (3; curs. Barth)

Het woord ‘Abbild’ wil zeggen dat de doop kruis en opstanding van Christus uitbeeldt. Barth noemt dat – we hoorden het ook al in 1925 – de ‘cognitieve’ betekenis van de doop. In de doop verzegelt Christus de ‘brief’ die Hij met zijn persoon en zijn werk geschreven heeft en die we in geloof in Hem al ontvangen hebben (19vv.). De kracht van de doop bestaat daarin, dat ze als onderdeel van de kerkelijke verkondiging een vrij woord en werk van Jezus Christus zelf is (8).

Barth acht het een leemte in alle vormen van doopleer in de hele kerkgeschiedenis, dat men de doop niet als een ‘Moment der Selbstoffenbarung Gottes’ (21) heeft verstaan. De ‘direkte Sinn der Taufe in ihrem Verhältnis zum Täufling’ wordt namelijk zó alleen zichtbaar:

‘Ihm wird zur Verherrlichung Gottes im Aufbau der Kirche Jesu Christi mit göttlicher Gewißheit die *Zusage* gegeben, daß im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi Gottes Gnade auch ihm gilt und zugewendet ist, daß in diesem Geschehen auch er wiedergeboren wurde, daß auf Grund dieses Geschehens auch er der Gegenwart und des Werkes des Heiligen Geistes gewiß sein darf, daß auch seine Sünde vergeben, daß auch er Gottes Kind, daß die Hoffnung des ewigen Lebens auch seine Hoffnung ist.’ (22)

De zin van de doop ligt in de verheerlijking van God door de aan de mens gegeven belofte én door de ‘über diesen Menschen mit göttlicher Autorität ausgesprochene Inpflichtnahme für den auch von ihm geforderten Dienst der Dankbarkeit’ (16).

Dat laatste brengt Barth ertoe zijn visie op de doop als principieel *kinderdoop* te herzien. De kinderdoop roept immers onvermijdelijk om een vorm van ‘openbare geloofsbelijdenis’ als ‘Bestätigung des Taufbundes’ (34). Hier is het argument weer, dat de gangbare praktijk van *Konfirmation* of openbare geloofsbelijdenis afbreuk doet aan de betekenis en zeggingskracht van de doop. Barth is er nu kennelijk zozeer van overtuigd dat de openbare geloofsbelijdenis niet anders kan dan de doop in de schaduw stellen, dat hij nog een stap verder gaat en de – retorische – vraag stelt of de eigenlijke reden voor de reformatoren om vast te houden aan de kinderdoop niet hierin gelegen was:

‘Man wollte damals auf keinen Fall und um keinen Preis auf die Existenz der evangelischen Kirche im konstantinischen *corpus christianum* - und man will heute auf keinen Fall und um keinen Preis - auf die heutige Gestalt der *Volkskirche* verzichten?’ (39; curs. Barth)

Het is zaak te noteren hoe Barth hier argumenteert. Uit de overweging dat de kinderdoop het complement van een openbare geloofsbelijdenis nodig heeft, concludeert hij dat de reformatoren het *corpus christianum* en de ‘volkskerk’ wilden redden. Zelf is hij tot de overtuiging gekomen, dat een bijbelse herijking en vormgeving van de dooppraktijk

‘sehr schlicht (...) verlangt (...): an Stelle der jetzigen *Kindertaufe* eine auch auf Seiten des Täuflings *verantwortliche* Taufe. Er muß, wenn es mit rechten Dingen zugehen soll, aus einem passiven Objekt der Taufe wieder der freie, d.h. frei sich entscheidende und frei bekennende, der seinerseits seine Willigkeit und Bereitschaft bezeugende Partner Jesu Christi werden.’ (40)

Het alternatief dat Barth hier opvoert verdient genoteerd te worden: ‘passief object’ tegenover ‘vrij beslissende en belijdende partner van Jezus Christus’. De woorden ‘Willigkeit und Bereitschaft’ doen denken aan Zondag 1 van de Heidelbergse Catechismus, namelijk dat Christus de zijnen door zijn Geest ‘van harte gewillig en bereid maakt voortaan voor Hem te leven’. De vraag is echter: is er in het werk van de Geest in de mens niet sprake van een bepaalde passiviteit? Anders gezegd: is het alternatief, dat Barth hier hanteert, adequaat?

Barth eindigt dit geschrift met erop te wijzen dat de hele westerse wereld van zijn dagen onder het teken van de doop staat: ook Hitler, Stalin, Mussolini, samen met de Paus. Dat is niet niets. Men kan zijn doop niet ongedaan maken. En een christen moet zich er ook maar liever niet voor schamen, dat hij met zulke mensen onder dit merk- en veldteken van Christus staat (45). De westerse christenheid maakt de doop echter zelf wèl te schande, waar ze er een ‘fataal’ gebruik van maakt, door zich namelijk er zeker in te wanen en er een vrijbrief aan te ontleen om het eigen, oude leven voort zetten. De doop is immers ingezet als ‘eschatologisch Zeichen’ (47). De mens wordt erdoor verplicht tot een nieuwe gehoorzaamheid. Maar het is en blijft een teken dat allereerst *belofte* is, namelijk dat Christus eens en voorgoed is gestorven voor onze zonden en opgewekt tot onze rechtvaardiging. Daarom ontraadt Barth niet slechts een herdoop, maar noemt die een ‘Lästerung der Taufe’ en – met A.F.C. Vilmar – zelfs een ‘Gotteslästerung’ (48).

Als Barth deze lezing houdt en als brochure het licht laat zien, heeft hij voor ogen hoe het nationaal-socialisme een fatale vertekening en omkering van Gods genade in kruis en opstanding van Jezus Christus belichaamt, die de menselijke vrijheid en verantwoordelijkheid teniet doet in een restloze overgave aan een andere ‘Führer’. Daarom ook legt hij nu het accent, dat de dopeling in de doop niet alleen Gods genade kent en ziet, maar ook dat hij die genade daadkrachtig beantwoordt.

2.4 1967: de doop als fundament van het christelijke leven

Weer zestien jaar later, in het wintersemester 1959/1960, is Barth met zijn colleges gevorderd tot wat de stof van *Kirchliche Dogmatik* IV/4 zou moeten worden. Zoals hij steeds de vorige delen – over God (KD II) en over de schepping (KD III) – afslot met te ontvouwen wat de daar gewonnen inzichten voor de ethiek impliceerden, zó had hij het ook hier voor ogen. Zijn beschouwingen over de ethiek van de verzoening, zo was zijn bedoeling, zouden met de doop beginnen. Na zijn afscheidscollege in 1962 kreeg Barth echter problemen met zijn gezondheid; het werd duidelijk, dat de *Kirchliche Dogmatik* een ‘Unvollendete’ zou blijven. Niettemin heeft hij in 1967 toch nog een fragment klaar gemaakt voor de druk en wel paragraaf 75, die handelt over de doop en werd

gepubliceerd als KD IV/4.¹⁷ De er onmiddellijk aan voorafgaande paragraaf 74, over ‘Ethik als Aufgabe der Lehre von der Versöhnung’, ontbreekt daarin, hetgeen wel iets zegt over het belang dat Barth juist aan zijn gedachten over doop hechtte.

Nu zijn de colleges die het materiaal bevatten voor paragraaf 74 en de paragrafen 76 tot 78 – over de aanhef en de eerste twee beden van het Onze Vader – postuum gepubliceerd,¹⁸ en we krijgen daaruit een indruk wat Barth bij de doop als onderdeel van de ethiek van de verzoening voor ogen had. KD IV/4 loopt uit op een typering van de waterdoop als de voor het christelijke leven fundamentele roep om de Heilige Geest. Daarmee had Barth alvast een voorschot genomen op wat hem met de daaropvolgende paragrafen voor ogen stond, namelijk de kenschets van het christelijk leven als heiliging op basis van een behandeling van het Onze Vader. Hij sloot zich zodoende aan bij de Heidelbergse Catechismus, die het gebed het ‘voornaamste stuk der dankbaarheid’ noemt. Barth had zich voorgenomen KD IV af te sluiten met één of meer paragrafen over het avondmaal, als de *eucharistie*, de dankzegging, die de bron is van de vernieuwing van het christelijk leven.¹⁹ Als we deze opzet overzien is duidelijk dat de ethiek daarmee in het teken van het aanroepen van de naam van God komt te staan.

Zoals hierboven al opgemerkt was Barth aanvankelijk van plan de ethiek van de verzoening net als in zijn colleges *Unterricht in der christlichen Religion* uit het wintersemester 1925/1926 onder het kopje ‘Die Treue Gottes’ te ontvouwen. Tussen 1960 en 1967 overwoog hij echter nog weer een nieuwe inzet, namelijk om het handelen van de door de verzoening gestempelde mens uiteen te zetten als een leven in concrete toewending tot de verzoenende God. Dat Barth de doop, evenals het avondmaal, in de ethiek plaatst, wil dus geenszins zeggen dat hij – zoals in de jaren zestig van de vorige eeuw in navolging van de vrijzinnigheid van de negentiende eeuw door de hoofdlijn in de theologie met kracht werd voorgestaan – de verhouding tot God reduceert tot ethiek! Het is eerder omgekeerd: wat ethiek is, wat heiliging is, dat ontdekt een mens pas tussen doop en avondmaal, in een leven dat ernst maakt met het gebed als aanroeping van de verzoenende God.

Hoewel Barth zich had voorgenomen het vijfde en laatste deel van zijn *Kirchliche Dogmatik* aan de voleinding te wijden, is in dit laatste deel van KD IV duidelijk al een eschatologische gerichtheid te bespeuren.²⁰ Dat geldt zeker ook van het gedeelte over de doop. Die eschatologische toonzetting moet minstens voor een deel worden toegeschreven aan wat sinds de radicale theologische heroriëntatie vanaf 1914 een doorgaande lijn

17 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV.4. Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens*, Zürich 1967¹.

18 K. Barth, *Das christliche Leben. Die Kirchliche Dogmatik IV/4, Fragmente aus dem Nachlaß. Vorlesungen 1959-1961*, hrsg. von Hans-Anton Drewes und Eberhard Jüngel, (Karl Barth Gesamtausgabe), Zürich 1976.

19 Aldus de redacteuren in het *Vorwort* in K. Barth, *Das christliche Leben*, VIIiv.

20 Vgl. E. Busch, ‘Einleitung in die Tauflehre Karl Barths und in ihre Entstehungsgeschichte’, *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 21 (2005) Nummer 2, 169.

in zijn werk is, namelijk zijn verzet tegen een ‘Verharmlosung’ van de doop als een onschuldig symbool, dat niet veel meer is dan beaming en viering van het schepsel-zijn, nader bepaald het deel uitmaken van een ‘christelijke’ cultuur of volk.

Wat is de stap die Barth nu bóven zijn geschrift van 1943 uit doet? Het is dit, dat hij de laatste gedachte aan een eigen werking van het sacrament verwijderd, met een ijver die doet denken aan het wegdoen van oud zuurdeeg. Hij maakt nu ook een vrijwel complete scheiding tussen waterdoop en geestesdoop. De waterdoop verwijst naar de geestesdoop, maar is niet een sacrament, dat het heil tegenwoordig stelt en verzegelt. Het doel van de doop zit dus niet op een verborgen, sacramentele manier opgesloten in de rite van de doop zelf, maar de dopeling strekt zich integendeel uit naar God, en bidt om de doop met de Heilige Geest. Het ene ‘sacrament’ is weg en werk van Jezus Christus en de uitstorting van de Heilige Geest.²¹ Zoals ook Jezus zelf in de doop van Johannes uitzag naar het antwoord van God en de doop met de Geest, zó is het ook in de christelijke doop.²² Romeinen 6 spreekt over een begraven worden met Christus door de doop in de dood. Barth legt nadruk op het begraven worden: de dopeling vraagt zijn begrafenis aan! De kerk bewerkt dus op generlei wijze het heil, de doop is ook niet heilsnoodzakelijk, maar het is een daad van gehoorzaamheid deze doop te begeren uit geloof en zodoende volstrekt te breken met de ‘gewoonte en bijgelovigheid’ van het christelijke Europa. De geestesdoop is dit, dat God in Christus door de Heilige Geest mij het heil schenkt, door het Woord.

Barth verstaat de doop nu dus als ‘vrij antwoord’ van de dopeling.²³ Men doet hem echter geen recht, als men niet nadrukkelijk voor ogen houdt, dat de paragraaf over de doop – KD IV/4 – geflankeerd wordt door paragrafen, waarin hij helder laat uitkomen dat de doorbraak van het Rijk van God niet op enigerlei wijze uit ons handelen voortvloeit, maar geheel en al Gods eigen werk is, waarom ons ook geleerd wordt te bidden

21 Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV/4*, 112.

22 De Nederlandse theoloog J.M. Hasselaar heeft een vraag gesteld bij Barths late doopleer, die Barth de nodige hoofdbrekens heeft bezorgd. Hij kende Hasselaar waarschijnlijk niet persoonlijk, want hij noemde hem in een brief aan prof. dr. H. Stirnimann een ‘schlauer (reformerter) Holländer’. Hasselaar had de vraag gesteld hoe Barths volstreckte scheiding van waterdoop en geestesdoop zich verdroeg met KD I/1, waar Barth centraal stelde hoe het mensenwoord in de verkondiging - en daar hoort ook de doop bij! - wordt verheven en gezegend tot verkondiging van Gods eigen Woord. Hasselaar vroeg zeer terzake: mag de mens hier scheiden, wat de genade samenvoegt? (J.M. Hasselaar, ‘Vragenderwijs bij kennisname van Barths doopleer’, in: E.J. Beker, H.W. de Knijff, G.G. de Kruijf en J. Muis (red.), *Al luisterend. Een keuze uit het werk van prof. dr J.M. Hasselaar, aangeboden ter gelegenheid van zijn zestigste verjaardag*, z.p. [Utrecht] z.j. [1977], 183; vgl. echter ook E. Jüngel, ‘Karl Barths Lehre von der Taufe. Ein Hinweis auf ihre Probleme’, in: E. Jüngel, *Barth-Studien, Ökumenische Theologie Band 9*, Zürich / Köln / Gütersloh 1982, 274-282).

23 E. Jüngel merkt terecht op, dat Barth de ‘waterdoop’ een zo compleet andere inhoud geeft in afgrenzing van de ‘geestesdoop’, dat het doopwater zo goed als van elke metaforisch-verwijzende zin is ontdaan (E. Jüngel, ‘Karl Barths Lehre von der Taufe’, 266).

‘Uw Naam *worde* geheiligd’.²⁴ Ook de visie op de doop als antwoord wordt dus gedragen door de erkenning dat de geestesdoop geheel en al Góds werk is.

3. Aanzetten tot een leer van de doop bij A. van de Beek: van voorrang van de Geest naar het oordeel

3.1 De jaren tachtig: de ‘ongekende weg’ van de Geest naar het oordeel

Over de benadering van A. van de Beek op de doop kan ik korter zijn, omdat een systematische en uitgewerkte visie op de doop bij hem nog ontbreekt. Toch heeft hij zich er in diverse publicaties over uitgelaten. Daarin tekent zich een bepaalde ontwikkeling af, die uiteraard nauw samenhangt met zijn hele denkweg.

In 1984 houdt Van de Beek een lezing over ‘De kinderdoop in pneumatologisch perspectief’.²⁵ Op de eerste bladzijde stelt hij meteen, dat het tot grote schade van de kerk zou zijn om voorbij te gaan aan de doopleer van Karl Barth, zoals in feite geschiedt (133).²⁶ Barth heeft er terecht nadruk op gelegd, dat de Heilige Geest vrij is. Toch gaat Van de Beek niet met Barth mee in diens afwijzing van de kinderdoop. Zeker, in de nadagen van het *corpus christianum* is de kinderdoop een *Fremdkörper*. De ouders weten vaak niet waarom ze de doop begeren en de kinderen beschouwen hun gedoopt-zijn hooguit als ‘autoritaire rest (...) die emancipatie en mondigheid in de weg staat’ (133). Doen we er niet goed aan afscheid te nemen van een praktijk van vele eeuwen kerkgeschiedenis? Het is echter juist vanwege de nauwe band tussen doop en pneumatologie dat Van de Beek ergens anders uitkomt dan Barth. In de kerk staat of valt het naar zijn overtuiging niet met de mens, maar met de Geest die vrij zijn weg gaat. Als nu

‘de doop zozeer verbonden is met de Geest, moet de beslissing over al of niet kinderdoop vallen in de pneumatologie. Daarom is de vraag naar de kinderdoop in feite de vraag: “Waar en hoe werkt de Heilige Geest?”’ (138)

Van de Beek geeft zelf op die vraag het volgende antwoord: ‘Hij werkt waar hij wil. Hij gaat zijn eigen gang. Maar hij werkt als de Geest van God, dat wil zeggen van de verkiezende God.’ (139) Als de doop iets betekent, is dat niet krachtens de doop op zichzelf,

‘maar door de relatie met de Geest die ook in de doop zijn dynamische weg gaat. De Geest is geen automaat. Hij is vrij. Daarin zit het gelijk van Barth. De Geest gaat een geschiedenis met

24 Vgl. mijn *De passie van de hoop. Over de verhouding van eschatologie en ethiek*, Zoetermeer 2007, 129vv.

25 A. van de Beek, ‘De kinderdoop in pneumatologisch perspectief’, in: A. van de Beek, *Tussen traditie en vervreemding. Over kerk en christenzijn in een veranderende cultuur*, Nijkerk 1985, 133-143 (verwijzingen naar dit artikel door middel van pagina-aanduiding tussen haakjes in de lopende tekst).

26 Vgl. A. van de Beek, *De adem van God. De Heilige Geest in kerk en kosmos*, Nijkerk 1987, 220vv.

mensen, een geschiedenis van goddelijk handelen en van goddelijke beslissingen, op weg naar het laatste oordeel. (...) Zelfs de eeuwige raad en het kruis van Golgotha fixeren het eschaton niet, zij initiëren het alleen. De Geest gaat zijn eigen ongekende weg naar het oordeel.' (142)

Anders dan Barth kan Van de Beek hier voor de kinderdoop opkomen, omdat hij natuur en genade volstrekt met elkaar verweven ziet. Van de Beek verbindt er de consequentie aan, dat men kinderen ook moet toelaten tot het avondmaal (142).

In zijn boek *De adem van God*, met de ondertitel: De Heilige Geest in kerk en kosmos, trekt Van de Beek deze lijnen door. De gemeente is een nieuwe schepping.²⁷ Dat is, omdat de Geest Zich met de doop verbonden heeft en aan de doop inhoud geeft:

'De doop vindt dus plaats als een moment op de weg van het openbaar worden van de presentie van de Heilige Geest, maar hij is zelf niet die openbaring. (...) Hoewel (...) de doop en het ontvangen van de Heilige Geest ten nauwste verbonden zijn, kan men niet zeggen dat beide identiek zijn. Anders gezegd: de Geest kan niet door mensen, ook niet door de samengekomen gemeente, beheerst worden. Hij blijft degene die zich in vrijheid schenkt. Als hij ontvangen wordt, is het een gave van God, een wonder.'²⁸

We kunnen vaststellen, dat Van de Beek zich in deze fase van zijn denken vooral tegen de binding van de Heilige Geest aan het handelen van mensen – en dus ook aan de rite van de doop – keert. Dat vooral is de spits van zijn pleidooi aan de kerk, om Barths doopleer te verwerken. Alleen is Barth hem nog niet kritisch genoeg in de richting van de moderne nadruk op mondigheid en zelfbeschikking.

3.2 De jaren negentig: de doop als doorkruising van de natuur

In 1992, in zijn bijdrage aan de afscheidsbundel voor G.H. ter Schegget, legt Van de Beek een ander accent. In de tijd ertussen is hij in die zin veranderd in zijn denken, dat hij heil en geschiedenis niet meer samen kan denken.²⁹ De titel van zijn bijdrage is al veelzeggend. Hij formuleert die bewust in het Duits, en op de klank af herinnert hij aan Barths *Kirchliche Dogmatik* I: 'die Lehre vom Wort Gottes'. Van de Beek verandert 'Lehre' - 'leer' - echter door 'Leere' - 'leegte'. Het Woord heeft en krijgt geen uitbreiding in deze tijd, maar maakt ons los van deze wereld. Daarom de 'Leere' - de 'leegte' - van het Woord Gods!

'Onze wandel is in de hemelen', zal Van de Beek van nu voortaan krachtig onderstrepen. De opstanding van Christus is een werkelijkheid, maar de heerlijkheid ervan is

27 A. van de Beek, *De adem van God*, 69.

28 A. van de Beek, *De adem van God*, 112.

29 Deze verandering in Van de Beeks denken treedt aan het licht, als we zijn 'De opstanding van Jezus en het Koninkrijk van God' (in: J.P. Heering e.a. (red.), *Jezus' visie op zichzelf. In discussie met De Jonge's christologie*, Nijkerk 1991, 138vv) vergelijken met 'Christelijke hoop in apocalyptisch perspectief' (in: G. De Schrijver e.a. (red.), *Hoop en opstanding. Feestbundel bij het emeritaat van Herman-Emiel Mertens*, Leuven / Amersfoort 1993, 171v).

‘aan gene zijde’, zij is ‘niet van deze wereld.’³⁰ Het betekent het afscheid van een visie op heiliging als zedelijke groei en morele vervolmaking, en daarmee ook van iedere vorm van vooruitgangdenken. Waar men dat in de kerk *niet* ziet of wil zien, ‘komt toch de Verlichting weer om de hoek, de activistische vrome of de idealistische piëtist.’³¹

Deze verandering in het theologisch denken van Van de Beek heeft ook gevolgen voor zijn benadering van de doop. De doop wordt losgepeld uit de structuur van deze wereld en onder eschatologisch voorteken gesteld. De ‘Leere’ van het Woord dat het geheim van de doop is, geeft de doop het karakter van een radicale breuk met de wereld. Toch brengt het hem er niet toe, afscheid te nemen van de kinderdoop. Van de Beek verbindt het Woord van God niet primair met mondigheid en vrijheid, maar allereerst met ‘absolute afhankelijkheid’ van God. Het is ‘het levende Woord Gods’, of anders gezegd: ‘de Geest van Christus door het Woord van de Schrift’ (103). Vanwege deze afhankelijkheid als voorrang van de Geest stelt Van de Beek:

‘Ik ben niet zo weg van die bewust belijdende mens. Kinderdoop kan ontaarden in de vanzelfsprekendheid van de natuurlijke geboorte. Maar in haar intentie is zij het omgekeerde: we dopen dit kind in Christus en ontnemen het daarmee aan de bureaucratie van de burgerlijke stand, met alles wat daarop volgt om je rol te spelen in een geordende burgerlijke samenleving. Onze wandel is in de hemelen. Dan moeten we de kinderdoop uiteraard wel zien onder het enige voorteken waaronder die kan staan: die van het Woord Gods. De continuïteit van het christen-zijn kan niet anders gevonden worden dan in het gehoor. En juist bij de doop, als ingedoopt worden in Christus, geldt dat het voornaamste stuk der dankbaarheid het gebed is: de doop is een bede tot een goed geweten. (1 Petr. 3:21) Van meet af aan kan het leven van deze mens slechts staan in de absolute afhankelijkheid van God. Daarom kan ik niet, zoals Ter Schegget, zeggen dat de historische keuze der kerk voor de kinderdoop een onvoorstelbare ramp betekent.’³²

Vijf jaar later, in 1997, legt Van de Beek opnieuw sterk de verbinding tussen de Geest als eschatologische werkelijkheid en de doop. De doop symboliseert de radicaliteit van de bekering, die inhoudt dat we ons ‘hele leven’, onze ‘totale existentie (...) laten afwassen’.³³ De verlening van de Geest is bij uitstek een kenmerk ‘van de eschatologische totale omkering van de werkelijkheid’ (24).

30 A. van de Beek, ‘Die Leere vom Wort Gottes’, in: A. v.d. Beek, M. den Dulk & G.G. de Kruijf (red.), *De zucht naar vrijheid. Ter Schegget doordacht*, Baarn 1992, 104.

31 A. van de Beek, ‘Die Leere vom Wort Gottes’, 104.

32 A. van de Beek, ‘Die Leere vom Wort Gottes’, 104.

33 A. van de Beek, ‘Met de Geest is het allemaal begonnen’, in: J.J. Beumer & A.W.J. Houtepen, *Kerk voor de nieuwe eeuw. Verkenningen in kerk, cultuur en oecumene. Aangeboden aan dr. Karel Blei bij zijn afscheid als secretaris-generaal van de Nederlandse Hervormde Kerk*, Zoetermeer 1997, 24 (verwijzingen naar dit artikel door middel van pagina-aanduiding tussen haakjes in de lopende tekst).

‘De mensen die tot geloof komen, worden gedoopt en ontvangen de Geest als eschatologische gave. Zij participeren reeds in de nieuwe werkelijkheid. Voor hen is het oude voorbijgegaan. Men moet het zich heel concreet voorstellen: er loopt een scheidslijn door de mensheid, die veroorzaakt wordt door de Geest: waar de Geest is gekomen, is het eschatologische nieuwe leven, waar die niet is, is nog het oude leven. Op de grens is het water van de doop.’ (24)

Van de Beek verstaat de doop hier vanuit de uitstorting van de Geest als eschatologisch gebeuren, als overgang van het oude naar het nieuwe leven. Het is als het oversteken van de doodsrivier, en men moet dan ook niet proberen over het water van de doop heen terug te varen naar het oude leven (28). In het licht van deze radicale eschatologie verbleekt de geschiedenis; zij verliest alle inhoud en betekenis en valt onder het oordeel. Van de Beek beseft terdege hiermee een tegendraads geluid te laten horen, en hij verheelt ook niet dat het dwars door hemzelf heen gaat:

‘We vinden de wereld als schepping goed en denken dat daaraan door de zonde iets ontbreekt, dat door Christus, dus door de Geest, dus door de kerk, verbeterd moet worden. Helemaal red- den we het niet, maar daartoe hebben we zowel de hulp van de Geest als de eschatologische voltooiing, wanneer God ons werk bekronen zal. Het is een gebroken goede wereld, met men- sen van goeden wille, die je vooral (niet alleen trouwens!) in de kerk aantreft, bouwend aan de nieuwe aarde. Dit semi-pelagianisme houdt ons gevangen en veroorzaakt de grote matheid in de kerk. Het is prachtig voor de opbouw van een *corpus christianum*, maar betekent een diepe breuk met de radicale omkering die het geloof betekent. Het sterven wordt erin gemist, de pijn, het verlies, de ondergang.’ (30vv.)

De reden waarom Van de Beek zo nadrukkelijk vasthoudt aan de *kinderdoop*, is daarin gelegen, dat de *kinderdoop* nog vreemder en dus kritischer is dan de *volwassendoop*, nog meer haaks staat op alle oude en nieuwe idealen van zelfbeschikking, autonomie en maakbaarheid. De kerk heeft daar in zijn ogen te weinig ernst mee gemaakt:

‘We passen ons al te gemakkelijk aan. We proberen salonfähig te blijven. Vanaf de vierde eeuw is de kerk dat geweest. We zien het aan de doop. Om een fatsoenlijk burger te zijn, behoorde je gedoopt te wezen. Het was raar en dom, soms zelfs riskant om je kind niet te laten dopen. In de vroege kerk was dat anders: toen was het raar en riskant om jezelf (om van je kind maar niet te spreken) te laten dopen. Het was vaak letterlijk je eigen doodvonnis tekenen. Het was bij voor- baat alles opgeven en je leven elders zoeken, bij God in de verrezen Heer die boven was.’ (30)

We zien bij Van de Beek enerzijds een doorgaande lijn: scherp keert hij zich tegen een kijk op de mens, waarin diens activiteit centraal staat. Het is de dominante lijn in de cul- tuur, waaraan de kerk zich heeft aangepast.³⁴ In de theologie is het Koninkrijk van God verstaan als ‘voltooide geschiedenis’, en men heeft niet beseft hoezeer men daarmee

34 Vgl. A. van de Beek, ‘De kinderdoop in pneumatologisch perspectief’, 134.

schatplichtig was aan een seculier vooruitgangsdien. Van de Beek typeert het Koninkrijk van God als ‘omgekeerde geschiedenis’ (24), die de onze doorkruist en de structuren ervan onder kritiek plaatst. Jezus’ ‘verrijzenis is aan gene zijde’³⁵ van de geschiedenis, en ‘de opstandingswerkelijkheid van Hem behoort niet tot deze wereldorde, ook niet tot die van de toekomst. Zij is van een andere orde.’³⁶ De doop is alleen nog maar breuk. Bekering of *metanoia* is een ‘totale verandering’ van ons denken, een ‘totale paradigmawisseling’, een ‘mens-transplantatie’:

‘Niet ik leef meer, maar Christus leeft in mij (Gal. 2:20). Daarom leeft de christen ook bij een voortdurend sterven aan zichzelf en een groeien in de werkelijkheid van de nieuwe mens, de tweede Adam, die ons sterfelijke lichaam verandert in zijn heerlijk lichaam. En dat is niet kantie boord - het is totaal sterven, en dan pas opgewekt worden in een onsterfelijk leven, dat vanuit de wereld gezien niet eens bestaat.’³⁷

Maar wat impliceert deze vulling van *metanoia* voor de heiliging van de christen? En vervolgens: als het nieuwe leven en dus ook de heiliging ‘vanuit de wereld gezien niet eens bestaat’, heeft heiliging dan nog iets te maken met ethiek?

3.3 2005: de doop als overgang van de moraal naar de heiliging

In zijn enkele jaren geleden verschenen boek *Hier beneden is het niet*, met de ondertitel ‘Christelijke toekomstverwachting’, geeft Van de Beek een scherpe, profetisch getoonzette kritiek op het hedendaagse christendom. Alleen al de titel van het boek strijkt de heersende cultuur, die ‘geen deel dan in dit leven’ (Ps. 17:6; berijming 1773) wenst, tegen de haren in. Het is een voor een breder publiek geschreven vóórstudie voor een monografie over eschatologie, die voor dit voorjaar staat aangekondigd.³⁸ Van de Beek is van plan in zijn nieuwe boek zowel doop als avondmaal in eschatologisch kader te plaatsen, omdat hij van oordeel is op die wijze het eigene van beide het meest recht te kunnen doen. Ook in *Hier beneden is het niet* stelt hij de doop thematisch aan de orde.³⁹

Dat hij de doop in het kader van de eschatologie bespreekt, houdt uiteraard in dat zijn benadering van de doop sterk gekleurd wordt door zijn verstaan van de eschatologie,

35 A. van de Beek, *Jezus Kurios. De christologie als hart van de theologie. Spreken over God 1,1*, Kampen 1998¹, 240.

36 A. van de Beek, *Schepping. De wereld als voorspel voor de eeuwigheid*, Baarn 1996, 170 (vrijwel identiek in: A. van de Beek, *Toeval of schepping? Scheppingstheologie in de context van het moderne denken*, Kampen 2005, 181).

37 A. van de Beek, ‘Moet er nog gedoopt worden? Naar aanleiding van “Uitgedaagd door de tijd”’, *Kontekstueel* 15 (2000/2001) nr. 4, (maart 2001), 17.

38 A. van de Beek, *God doet recht. Eschatologie als christologie*, Zoetermeer 2008.

39 A. van de Beek, *Hier beneden is het niet. Christelijke toekomstverwachting*, Zoetermeer 2005, 42, 50-60 (verwijzingen naar dit werk door middel van pagina-aanduiding tussen haakjes in de lopende tekst).

waarin de ‘hele aardse tijd na de vervulling van de wet aan het kruis van Christus’ wordt omschreven als ‘uitgestrekte eindtijd’,⁴⁰ waarin geen ‘religieuze voortgang’⁴¹ is, maar enkel de eschatologische werkelijkheid van Christus als sterven in en aan de wereld.

‘Geloven in Christus betekent dat we deze schijnwereld vaarwel zeggen. We zeggen die zo radicaal vaarwel, dat we eraan sterven. Dat wordt gesymboliseerd door de doop. In de doop worden wij met Christus begraven in zijn dood. In de doop wordt aan ons voltrokken dat we niet meer van onszelf zijn maar van Hem. We zeggen niet alleen de wereld om ons heen vaarwel, maar we zeggen ook de schijnwereld die we zelf zijn, vaarwel. Het is een veroordeelde wereld.’ (42)

In de bladzijden die Van de Beek schrijft onder het kopje ‘Gedoopt’ werkt hij deze gedachten verder uit. Opnieuw neemt hij het op voor de kinderdoop, en ook op dezelfde gronden als in 1984:

‘De doop is een nieuwe geboorte, een nieuwe schepping. Geboren worden en geschapen worden is niet iets waarvoor we kiezen, maar iets wat ons overkomt. (...) God neemt ons en alles wat we zijn, inclusief onze kinderen en partner mee in het nieuwe leven (1 Kor. 7:14). Daarom werden ook in de vroege kerk de kinderen gedoopt. (...) Het kan ook niet anders, als we de doop zien als de doorgang naar de nieuwe schepping, als een totale kosmische verandering. Christenen leven in die nieuwe kosmos en daarin worden hun kinderen gedoopt. Ze worden geboren als kinderen van het licht en onmiddellijk na hun geboorte op de aarde wordt bevestigd dat zij kinderen zijn van de hemel.’ (58)

Bepaalde woorden die Van de Beek bezigt doen denken aan die van Barth, maar hij spreekt radicaler taal. Van de Beek spreekt hier over ‘de schijnwereld die we zelf zijn’. Dat doet haast gnostisch aan. Datzelfde geldt van wat hij over de jonge kinderen zegt, namelijk dat zij ‘worden geboren als kinderen van het licht’ en ‘gedoopt (...) in die nieuwe kosmos’.

De vraag of er nog iets als heiliging en – in het verlengde daarvan – ethiek mogelijk is in zijn optiek beantwoordt Van de Beek zelf in *Hier beneden is het niet* met de uitdagende stelling: ‘Christenen hebben geen moraal, maar een heilig leven.’ (51) Hij verwijst daarvoor naar de Franse lutherse ethicus Jean Ansaldi, die de bekering als overgang van de ‘moraal’ naar de ‘heiliging’ typeert.⁴² Heiliging is dus mogelijk en geboden, maar het impliceert wel een afscheid van de ethiek. In de ethische bezinning aanvaardt men de

40 A. van de Beek, *De kring om de Messias. Israël als volk van de lijdende Heer. Spreken over God 1,2*, Zoetermeer 2002, 364vv.

41 A. van de Beek, *De kring om de Messias*, 176.

42 Het citaat van Ansaldi, waarnaar Van de Beek vermoedelijk verwijst, luidt echter enigszins anders: ‘On ne peut pas passer de l’éthique à la sanctification que par une rupture décisive qui ne relève pas du comportement moral mais du changement de la visée fondatrice: il faut que le Dieu de Jésus-Christ remplace l’idole dans le lieu du Radicalement-Autre.’ (Jean Ansaldi, *Éthique et sanctification*, Genève 1983, 52; vgl. mijn *De passie van de hoop*, 54)

mogelijkheid van zedelijke zelfvervolmaking als uitgangspunt, is zijn bezwaar, gegeven alleen al het feit dat ethiek zich per definitie beperkt ‘tot de bezinning op het *actieve* handelen van de mens.’⁴³ Daarmee is hoe dan ook het gezichtspunt van het handelen van de Geest, dat de menselijke zelfbeschikking doorkruist, buiten de orde verklaard.

Maar is het niet mogelijk, dat de christen de omgekeerde weg gaat: van de heiliging naar de ethiek, als doordenking van de vraag van het rechte handelen? Van de Beek wijst deze weg met kracht af. Zodra heiliging – zo versta ik Van de Beek – iets anders en vooral iets meer wordt dan sterven aan onszelf om van Christus te zijn, zijn we bij de eigenlijke ‘zondeval van het christendom’. Er is geen overgang tussen het zijn in Christus en het leven in deze wereld. Heiliging gaat bij hem op in sterven en vreemdelingschap, en christenen ‘hebben geen moraal’.

4. Evaluatie en plaatsbepaling

4.1 Heilzame tegengeluiden

Het laat zich moeilijk ontkennen, dat de kritiek van zowel Barth als Van de Beek op de gangbare dooppraktijk hout snijdt. Barth zou wel eens gelijk kunnen hebben als hij vraagt of ons spaarzaam gebruik van water – de paar druppeltjes op het voorhoofd van het kind – niet duidt op een doopwatervrees.⁴⁴ Zijn we zo zuinig, omdat we niet graag geconfronteerd worden met het wezen van de doop? Daarin wordt ons immers de radicaalst denkbare kritiek op ons leven voor ogen gesteld: Gods oordeel over ons zondaar-zijn, dat is: ons dood-zijn door de overtredingen en zonden. Kijken we daarvan weg, dan benemen we ons ook het zicht op de algehele reiniging in het bloed van Christus. De doop is meer dan het wegpoetsen van een paar vlekjes, zegt Van de Beek met recht, er is een complete wasbeurt nodig en het moet van een afstand te ruiken zijn, dat de dopeling in het ‘bad der wedergeboorte’ is geweest (55)!

Ik meen – dat ten tweede – ook dat het van groot belang is de vreemdelingschap van de christen en van de kerk naar voren te halen, zoals Van de Beek doet, en de doop principieel te onderscheiden van iedere vorm van een inwijdingsritueel dat hoeksteen is van een ‘christelijke’ cultuur. Een dergelijke kijk op de doop als ritueel zit er overigens wel diep in. Een nuchtere – wil men: ‘ontmythologiserende’ – opmerking van Barth fungeerde in dit opzicht voor mij als een *eye-opener*. Als beginnend predikant viel het me op dat de moderne commentaren overal in het Nieuwe Testament ‘doopliturgieën’ of ‘-pareneseën’ aanwezen. Met de nodige eerbied voor het vakmanschap van de exegeten nam ik dat meestal min of meer voetstoots aan, zonder er overigens verder veel mee te doen. Maar de indruk bleef wel bij mij achter: de doop als rite heeft een centrale plaats in het Nieuwe Testament. In het *Vörwort* van KD IV/4 las ik – de formulering komt voor mijn rekening – dat vrijzinnige theologen wel begrepen dat men niet zo ongeveer alles in

43 A. van de Beek, *Schepping*, 360 (curs. van mij).

44 K. Barth, *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, 4.

het Nieuwe Testament kan ‘ontmythologiseren’, en dan denken dat de volkskerk dat ‘strippen’ ongeschonden overleeft. Als kruis en opstanding van Jezus Christus als grond van het geloof verdampen moet er een ander houvast voor in de plaats komen. Vandaar de optuiging en opluistering van het kerkelijk ritueel. Een en ander verklaart volgens Barth althans voor een deel waarom men overal in het Nieuwe Testament een ‘doopliturgie’ meende te ontwaren.⁴⁵ De doop is dan een rite, die zo ongeveer de laatste stut is van het christendom in onze contreien. Dáár keert Barth zich tegen. Wil men hem recht doen, dan zal men zijn fundamentele *Anliegen* moeten honoreren, namelijk om de kerk te roepen tot de rechte gehoorzaamheid aan Christus, en weg uit de wereldgelijkvormigheid. Het christen-zijn is geen zaak van cultuur, het is door het geloof deel hebben aan de zalving van Christus, en dan volgt in antwoord 32 van de Heidelbergse Catechismus een drievoudig ‘opdat’. Barth heeft dat gehonoreerd, door het bestaan van de christen heel bewust in te tekenen tussen doop en avondmaal, als aanroeping van de Naam des HEREN.

In de derde plaats kan ik de argumenten van Barth en Van de Beek om doop en avondmaal niet in een zelfstandig hoofdstuk van de dogmatiek onder te brengen niet alleen begrijpen, maar ook een eindweegs overnemen. Er is enige reden toe, al was het alleen maar om de wijdverbreide en hardnekkige misvatting van de doop als enkel menselijke rite effectief tegen te gaan.⁴⁶ Of men doop en avondmaal nu behandelt in het kader van de verzoening in Christus (Barth) of van de – strikt vanuit kruis en opstanding van Jezus Christus verstande – eschatologie (Van de Beek), is daarbij van ondergeschikt belang. Principieel juist in beide opties is in elk geval, dat de doop niet wordt voorgesteld als viering van de dieptedimensie van het geschapen-zijn, maar als teken en zegel van de herschepping.⁴⁷ Besnijdenis en doop zijn immers tekenen van het genadeverbond,

45 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV.4*, XII. H.J. Iwand tekent in 1959 in een Predigtmeditation over Romeinen 13,11-14 bij de woorden ‘doet de Here Jezus Christus aan’ aan: ‘Unsere Gemeinden werden das nicht leicht verstehen. Es wird auch nicht verständlicher, wenn man sagt, damit sei auf die *Taufe* verwiesen (Gal. 3,27)! Da denkt jedermann doch nur an den Taufakt der Volkskirche - und so bleibt wieder alles beim Alten. Aber Christum anziehen heißt gerade, daß *nichts* beim Alten bleibt und das bedeutete auch einmal die *Taufe*! (Röm. 6,4). Aber das ist lange her. Darum soll man nicht das “Anziehen des Christus” von dem Taufritus her erklären, sondern umgekehrt: Erst damit, daß wir Christum anziehen, sind wir warhaft getauft. Auch in dem letzten, schwersten Sinne (vgl. Matth. 10,38).’ (H.J. Iwand, *Predigtmeditationen II*, Göttingen z.j. [1973], 124 [curs. Iwand])

46 Kiest men er toch voor een apart hoofdstuk in de dogmatiek aan doop en avondmaal te wijden, dan kan dat alleen als men ook aandacht geeft aan - om niet meer te noemen - de woorden van Jezus in Marcus 10:38vv. en Lucas 12:50. Wat God heeft samengevoegd, scheidt de kerk niet!

47 Vgl. M.E. Brinkman, *Schepping en sacrament. Een oecumenische studie naar de reikwijdte van het sacrament als heilzaam symbool in een weerbarstige werkelijkheid*, Zoetermeer 1991, 169vv. Overigens zoekt Brinkman zelf een lijn naar de schepping, in die zin dat in doop en avondmaal ‘elementaire levenshandelingen’ worden ‘omgebogen’ tot ‘teken van heil’ (vgl. M.E. Brinkman, *Het leven als teken. Over de verschrikkelijke en de verrukkelijke natuur*, Baarn 1986, 79-84; citaat 82).

dat niet met de schepping gegeven is, maar teruggaat op Gods heilsplan tot redding van een verloren mensheid. De besnijdenis is door God ingesteld als teken van zijn verbond met Abraham, en de doop beeldt uit dat dat verbond slechts vervulling vindt in dood en opstanding van Christus. In kruis en opstanding liggen ook de oorsprong en het wezen van het christelijk leven, van rechtvaardiging én heiliging – en ze zijn niet met het geschapen-zijn als zodanig gegeven.

4.2 Heiliging en ethiek

Ondanks deze bijval op centrale punten is er reden de benaderingen van Barth en Van de Beek op het punt van de betekenis van de doop en de daarin besloten heiliging voor de ethiek tegen het licht te houden. Daarbij viel op, dat waar Barth kiest voor de doop van ‘mondigen’, Van de Beek persisteert bij de kinderdoop. Dat verschil staat echter niet op zichzelf. Het heeft alles te maken met hun respectievelijke opvatting van heiliging en ethiek.

Geloof is bij Barth sterk noëtisch getoontzet, en dat werkt ook door in zijn typering van de doop als een ‘vrij antwoord’. Zelf heeft Barth verwezen naar zijn verkiezingsleer in KD II/2 als achtergrond van zijn visie op de doop. Jezus Christus is de verkiezende God en de verworpen, maar zó ook verkoren mens in één. Daar kan geen sacrament iets aan toevoegen; het kan er alleen afbreuk aan doen, als men het verstaat als middel dat genade *bewerkt*. Ook is er verband met zijn scheppingsleer, waarin het in Christus gesloten genadeverbond de innerlijke grond van de schepping is, en de schepping de uiterlijke grond voor dit verbond.⁴⁸ De schepping is niet zonder het verbond te denken, en het heil bestrijkt de hele geschapen werkelijkheid. In het licht van de universele reikwijdte van de koningsheerschappij van Jezus Christus is het niet verwonderlijk dat Barth het menselijk oordeelsvermogen – zijn ethische oordeelsvermogen – ook als binnen die lichtkring getrokken beschouwt.

We doen er goed aan ons te realiseren, dat zo’n theologische visie niet in het luchtledige ontstaat, maar alles te maken heeft met de context van een nog maar net uit een politieke en geestelijke dictatuur ontwaakt na-oorlogs Europa. Het is niet toevallig, dat Barth juist in deze tijd met kracht naar voren brengt dat de Heilige Geest een intieme vriend is van het gezonde mensenverstand.⁴⁹ Met het oog op de geestelijke wederopbouw van Europa legt hij in zijn bekende brochure *Christengemeinde und Bürgergemeinde* de theologische basis voor een principiële aanvaarding van de parlementaire democratie.⁵⁰ De verhouding van kerk en samenleving brengt Barth op de noemer van analogie, en de christen is geroepen mee te werken aan de opbouw van de *Bürgergemeinde*, die zowel *gleichnisfähig* als *gleichnisbedürftig* is: de aardse *polis* kan dus op grond van haar onderworpen zijn aan Christus met recht worden opgeroepen de gerechtigheid van zijn Rijk te weerspiegelen. Daar dient in dezelfde adem aan toegevoegd te worden, dat de aardse *polis* dat ook

48 K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik III.1. Die Lehre von der Schöpfung*, Zürich 1945¹.

49 K. Barth, *Christus und wir Christen*, Zürich 1947, 9; K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik IV.4*, 31.

50 K. Barth, *Christengemeinde und Bürgergemeinde*, (Kirche für die Welt. Eine Schriftenreihe. 7. Heft), Stuttgart 1946.

nodig heeft. Dit alles staat op de achtergrond van de verschuiving in Barths doopleer, naar het nieuwe – niet onjuiste, maar eenzijdige – accent op ‘antwoord’. Het ging hem er kortom om, de ethische implicaties van de doop onontwikkbaar te laten uitkomen.

Van de Beek plaatst heel andere accenten, maar hij theologiseert ook in een heel andere context, namelijk die van een verheerlijking en verabsolutering van de menselijke autonomie. De doop is bij hem het teken bij uitstek van de menselijke passiviteit, waar het gaat om Gods heil. ‘De doop is een nieuwe geboorte, een nieuwe schepping. Geboren worden en geschapen worden is niet iets waarvoor we kiezen, maar iets wat ons overkomt.’ (58) Van de Beek zou zich voor dit accent op de doop kunnen beroepen op de nieuw-testamenticus O. Hofius, die gesteld heeft dat, waar het Nieuwe Testament onder *theologisch* gezichtspunt over de doop spreekt, het dat altijd doet in termen van gedoopt worden.⁵¹ Barths accent op de doop als ‘vrij antwoord’ is dus hooguit het tweede wat gezegd kan worden – niet het eerste en al helemaal niet het enige. Het gelijk is in dit opzicht dus aan de kant van Van de Beek.

Het probleem bij hem is echter, zoals we zagen, dat wat in de doop aan ons geschiedt zozeer in het teken van oordeel en sterven staat, dat de oproep tot heiliging nauwelijks kan klinken en in feite per definitie een ontkenning van het wezen van de doop lijkt te zijn. Daarom ook krijgt de heiliging bij Van de Beek geen contouren. Toch spreekt hij wel over ‘het goede doen’, maar hij voegt er haastig aan toe dat christenen zich ‘niet druk meer’ maken ‘om deze wereld’ (59vv.). Als we verder lezen blijkt het evenwel zó te zijn, dat Van de Beek daarbij met name denkt aan ‘zelfontplooiing’ en ‘prestatiecultuur’ (61), en niet pleit voor een houding van afzijdigheid:

‘Christelijke liefde verheugt zich in Christus en in het geluk en de liefde van de andere leden van zijn lichaam, en is met ontferming bewogen om de wereld, om wie Christus zoveel geeft. Uit die oriëntatie vloeit een houding van liefde, trouw, gehoorzaamheid en overgave voort. Dat heeft niets te maken met prestatie of verdienste. Dan trekken we onszelf en hem nog teveel uit elkaar.’ (61)

Nee, er steekt geen vooruitgang in de geschiedenis, ook niet een voortgang van Gods koninkrijk, en er zijn maar al te veel mensen ‘die nooit het subject kunnen worden van hun eigen geschiedenis in Rio de Janeiro, in Bangkok en Sjanghai’.⁵² Maar Van de Beek tekent wel aan dat in Latijns-Amerika uitgerekend de christenen die op het eeuwige leven gericht zijn in sociaal opzicht méér doen dan de basis-gemeenschappen!⁵³

51 O. Hofius, ‘Glaube und Taufe nach dem Zeugnis des Neuen Testaments’, in: O. Hofius, *Neutestamentliche Studien*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament Band 132), Tübingen 2000, 266vv.

52 A. van de Beek, *Jezus Kurios*, 31.

53 ‘It appears that in Latin America Christians who are directed towards eternal life finally contribute more to relief of social needs than social-critical basic communities do.’ (A. van de Beek, ‘The Kingdom of God: A Call for Worship and Obedience’, in: A. van Egmond & D. van Keulen (eds.), *Christian Hope in Context I*, Studies in Reformed Theology Volume 4, Zoetermeer 2001, 102)

Zowel Barth als Van de Beek maken zich dus sterk voor de eschatologisch-kritische betekenis van de doop, maar ze verschillen inzake de vraag, in hoeverre de heiliging contouren krijgt in deze wereld en ook implicaties heeft voor de ethiek. In hun beider visie komt echter naar mijn gedachte de specifieke verbinding tussen eschatologie en doop, zoals het Nieuwe Testament die legt, niet tot zijn recht. Dat de christelijke doop in het teken van het in Christus aangebroken Koninkrijk Gods staat en dus een eschatologisch karakter heeft, hoeft geen betoog.⁵⁴ Het gegeven, dat het Nieuwe Testament onder theologisch gezichtspunt altijd spreekt over een gedoopt *worden*, wijst ook in die richting. Het zogenaamde *passivum divinum* drukt namelijk op een heel specifieke manier uit, dat God met zijn eschatologisch rijk werkzaam tegenwoordig is.⁵⁵ Als we vragen naar de relatie van doop en ethiek is dit *passivum divinum*, en dan met name waar het voorkomt in de gebiedende wijs, van belang. Als lijdende vorm zegt het namelijk, dat het over God in zijn eschatologisch handelen gaat, en de gebiedende wijs geeft aan, hoe dit ons leven wil ingaan. Het is geheel en al belofte – God alléén heeft uit pure genade in de weg van kruis en opstanding van Jezus Christus voor zondaars zijn heil gesticht en zijn rijk geopend en stelt dat in en door de Heilige Geest tegenwoordig –, maar het komt tot ons op de wijze van het appèl dat ons oproept om te sterven en op te staan met Christus.⁵⁶ Dit *passivum divinum* laat geen scheiding tussen waterdoop en geestesdoop toe, althans op de manier zoals Barth die bepleit. Daarnaast brengt het *passivum divinum* - dit tegenover Van de Beek - tot uitdrukking dat Gods rijk in deze wereld wel degelijk werkelijk gestalte aanneemt. Daarbij is er geen enkele gedachte aan iets als zedelijke vooruitgang, maar enkel en alleen aan een handelen van God, die het leven van een zondig schepsel opeist voor zichzelf en zijn rijk. De doop als krachtig werkzame belofte van het nieuwe leven in Christus Jezus roept ieder die dat teken draagt terug onder het heilzame regiment van de Schepper.

Waar we de doop zó verstaan, komt dus ook de schepping weer in het vizier en is het alternatief scheppingsmatig of eschatologisch niet meer absoluut. Waar mensen zich door hun doop laten richten op God en Hem door de Geest van het nieuwe leven in Christus Jezus in zich laten werken, dienen ze in het Koninkrijk van Hem die Schepper en Verlosser van deze wereld is. Dat dienen is in Jezus Christus Gods Koninkrijk en zijn gerechtigheid zoeken, in het vaste vertrouwen dat God recht doet. Zo is er niet alleen heiliging mogelijk, maar ook ethiek: een zoeken van de ‘morele orde’ die de Schepper in zijn werk heeft gelegd en die Hij in daden van recht en gerechtigheid handhaaft.⁵⁷

54 Vgl. J.P. Versteeg, ‘De doop volgens het Nieuwe Testament’, in: W. van ’t Spijker e.a. (red.), *Rondom de doopvont*, 25.

55 Vgl. J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971¹, 20-24.

56 Vgl. mijn *De passie van de hoop*, 51-53.

57 Vgl. Oliver O’Donovan, *Resurrection and Moral Order. An outline for evangelical ethics*, Leicester 1986¹ / 1994².