De leer van Paulus aangaande den doop

I, 9.

DE LEER VAN PAULUS

AANGAANDE

DEN DOOP.

DE LEER VAN PAULUS

AANGAANDE

DEN DOOP.

ACADEMISCH PROEFSCHRIFT,

NA MACHTIGING VAN

DEN RECTOR MAGNIFICUS

Mr. H. P. G. QUACK,

GEWOON HOOGLEERAAR IN DE RECHTSGELEERDHEID,

MET TOESTEMMING VAN DEN ACADEMISCHEN SENAAT

EN

VOLGENS BESLUIT DER GODGELEERDE FACULTEIT,

TER VERKRIJGING VAN DEN GRAAD

VAN

Doctor in de Godgeleerdheid,

AAN DE HOOGESCHOOL TE UTRECHT

IN HET OPENBAAR TE VERDEDIGEN

op Donderdag, 25 Juni 1874, des namiddags ten 1 ure,

DOOR

JOHANNES ARIUS BINNEWEG,

GEBOREN TE WESTKAPELLE,

PREDIKANT TE SLEEUWIJK.

UTRECHT,

KEMINK EN ZOON.

1874.

AAN

DE NAGEDACHTENIS MIJNER DIERBARE OUDERS

EN AAN

MIJNE GELIEFDE MOEDER.

VOORREDE.

Het is mij een aangename taak, thans een woord van oprechten dank tot allen te richten, die in vroegeren of lateren tijd tot mijn wetenschappelijke vorming bijgedragen hebben.

Mij met erkentelijkheid te binnen brengende wat ik in dit opzicht aan de Hoogleeraren in de literarische faculteit, voor zooveel ik Hun onderricht genoot, verschuldigd ben, is het inzonderheid aan U, Hooggeschatte Hoogleeraren in de theologische faculteit aan de Hoogeschool van Utrecht, dat ik mijn hartelijken dank wensch te betuigen zoowel voor het uitnemend onderricht, dat ik van U ontvangen heb, als voor de groote welwillendheid, mij ten allen tijde door U betoond.

Daarenboven zij nog aan U, Hooggeleerde DOEDES, *Hooggeachte Promotor! mijn ongeveinsde en innige erkentelijkheid betuigd voor de bereidvaardigheid, waar-*

mede Gij mij bij de samenstelling van dit geschrift hebt ter zijde willen staan, voor de wenken, mij daarbij door U gegeven.

Wat dit geschrift zelf aangaat, te groote afstand van eenige Academische Bibliotheek heeft veroorzaakt, dat bij zijn samenstelling niet altijd datgene geraadpleegd kon worden, wat mij wenschelijk toescheen.

Moge het voor mijn vrienden eene aangename herinnering zijn van de dagen, samen aan de Academie doorgebracht!

Utrecht, **B.**
22 Juni 1874.

INHOUD.

Blz.

INLEIDING 1

HOOFDSTUK I.

De beteekenis van den doop.

A. De algemeen als echt erkende brieven.

Rom. VI : 1—11 27
1 Kor. VI : 11 79
" XII : 13 85
Gal. III : 26, 27 89
1 Kor. I : 13—17a 94
" VII : 14 100
" X : 1, 2 113
" XV : 29 115

B. De niet algemeen als echt erkende brieven.

Kol. II : 11, 12 117
Efez. V : 25, 26 125
Tit. III : 5 129
Efez. IV : 5 131

C. De Handelingen der Apostelen.

H. XIX : 1—7 132

HOOFDSTUK II.

De vorm van den doop.

Blz.

A. De zichtbare vorm 136

B. De hoorbare vorm 149

Besluit 161

ERRATA.

Bl. 20	regel	3 v. o.	*staat:*	Calvijn	*lees:*	Kalvijn
„ 21	„	20 v. b.	„	id.	„	id.
„ 21	„	22 v. b.	„	de Groot	„	De Groot
„ 38	„	6 en 7 v. o.		moet het tusschen haakjes gestelde wegvallen.		
„ 46	„	5 v. b.	*staat:*	medebegraven	*lees:*	mede begraven
„ 58	„	5 v. o.	„	vaststaat	„	vast staat
„ 59	„	17 v. b.	„	ἐιδότες	„	εἰδότες
„ 59	„	22 v. b.	„	id.	„	id.
„ 75	„	17 v. b.	„	Zijn	„	zijn
„ 76	„	7 v. b.	„	had wat	„	had, wat
„ 126	„	2 v. b.	„	Matthes	„	Matthies

INLEIDING.

Reeds sedert de vroegste tijden en bij onderling zeer verschillende volken heeft men gemeend, aan het water eene bijzondere kracht te mogen toeschrijven ter reiniging van andere dan alleen lichamelijke onreinheden. Was men toch van oordeel, dat hetzij personen, hetzij zaken, hetzij plaatsen door onheilige handelingen als anderszins konden verontreinigd en daardoor aan het misnoegen en den toorn der godheid blootgesteld worden, dit misnoegen, deze toorn kon, zoo dacht men, worden weggenomen door wasschingen of besproeiingen met water. Al deze en dergelijke plechtigheden van zedelijk-godsdienstigen aard berustten op het bewustzijn, dat men schuldig was en inwendig onrein, en op de overtuiging, dat de mensch alleen bij inwendige reinheid tot de godheid mocht naderen. Doch van die inwendige reinheid was de uitwendige het symbool. Wilde men dus zich in betrekking stellen tot de godheid, dan was de eerste en noodzakelijkste eisch: uit-

wendige reinheid. Om van andere volken der oudheid, waar deze meening heerschende was, nu niet te spreken, wenschen wij alleen te wijzen op de Grieken, de Romeinen en de Israëlieten.

Bij de Grieken klimmen de sporen van dergelijke reinigingsplechtigheden door middel van water tot een zeer vroeg tijdperk op. Reeds in de helden-periode schijnen zij bestaan te hebben, althans Homerus maakt er in zijne gedichten gewag van. Voordat Telemachus tot de godin Athene bidt, verwijdert hij zich naar het strand, en wascht hij zijne handen in de grauwe zee (Od. II. 260, 261); ook zijn vader Ulysses handelt zoo, eer hij de Olympische goden aanroept (Od. XII. 336, 337). Van Penelope lezen wij (Od. IV. 759 en verv.), dat zij zich baadt en schoone kleederen aandoet, voordat zij zich tot Athene wendt met de bede, haren zoon te bewaren en den overmoed harer aanbidders te beteugelen. Meerdere dergelijke voorbeelden kan men ook in de Ilias (o. a. I. 449) en bij de schrijvers van den lateren tijd, vooral bij de tragici, vinden. Men vergelijke slechts Soph. Aiax 654—656; Eurip. Ion 94 en verv.

Het was in het algemeen de gewoonte, vóór het verrichten van een gebed, gelofte of offer zich te wasschen of te besproeiien met water, zoodat er dan ook aan den ingang der tempels vaten met water, περιρραντήρια genoemd, met het oog op deze gewoonte aanwezig waren; men maakte hiervan evenwel alleen gebruik, wanneer men geen rivier- of zeewater in de nabijheid had, dewijl men daaraan de voorkeur gaf, en het zeewater zelfs zocht te vervangen door warm water, waarin men zout had laten

smelten. Bij de besprenging bediende men zich dikwijls van een olijftak of van een lauriertak, welke laatste te Delphi veel gebruikt werd; ook de rozemarijn- en de mirtetak waren op sommige plaatsen in zwang.

Doch er waren ook verontreinigende oorzaken van een bijzonderen aard, die dan ook een afzonderlijke reiniging noodzakelijk maakten, bijv. het zijn in een sterfhuis, het deelnemen aan een begrafenis, het vergieten van bloed. Zoo was aan den ingang van elk sterfhuis een vat met water geplaatst, waarin ieder, die uit zulk een huis kwam, zich reinigen moest; zoo had elke manslag, onverschillig of hij al dan niet met voorbedachten rade gepleegd was, reiniging noodig, daar men de besmettende aanraking des met bloedschuld beladen moordenaars zoolang verafschuwde, totdat hij met offerbloed en stroomend water onder de bescherming van Ζεὺς καθάρσιος van zijn bloedschuld ontheven was. Ook moesten dikwijls geheele steden, volken of legers ontzondigd en gereinigd worden wegens het misdrijf van één of van meerderen, daartoe behoorende, gelijk bijv. het geval was na het vergrijp, door den zoon van Atreus tegen Apollo gepleegd (Ilias I. 312—314).

Van de gewone reinigingsplechtigheden schijnt men diegene te moeten onderscheiden, die bij de mysteriën, vooral bij de Orphische, Eleusinische en Cabirische gebruikelijk waren; het ligt evenwel in den aard der zaak, dat men er weinig bijzonderheden van weet. Bij sommige schijnen offers, reinigingen en wasschingen bij een optocht naar de zee tot voorbereiding der feestviering gediend te hebben; dikwijls evenwel werden de reinigingsceremoniën ook gebruikt als middelen tot waarzeggen en tooveren.

Ook bij de Romeinen waren dergelijke reinigingsplechtigheden door middel van water niet onbekend. Dat aan hunne schrijvers het denkbeeld van iets van dien aard niet vreemd was, blijkt bijv. uit de Aulularia van Plautus, in welk blijspel op twee plaatsen gewag gemaakt wordt van een wassching, voordat men tot de goden nadert: „ego eo lavatum, ut sacrificem" (III. 6. 43) en „nunc lavabo, ut rem divinam faciam," (IV. 2. 5.). Ook bij de latere schrijvers vindt men van iets dergelijks gewag gemaakt. Vergilius bijv. verhaalt ons, dat Aeneas, uit den strijd teruggekeerd zijnde, zijne Penaten niet eerder durft aanraken, voordat hij zich met stroomend water afgewasschen heeft (Aen. II. 717 en verv.). Men vergelijke ook Aen. IV. 635 en VI. 229—231. Ovidius roept (Fast. II. 45, 46) uit:

Ah nimium faciles, qui tristia crimina caedis
Fluminea tolli posse putatis aqua!

terwijl Appulejus (Metam. IX. p. 430) van een reiniging verhaalt: „sueto lavacro traditum, praefatus Deum veniam, purissime circumrorans abluit."

Bekend is de handelwijze van den Romeinschen landvoogd in Judea, Pontius Pilatus, die, toen hij, ofschoon overtuigd van de onschuld van Jezus Christus, toch op aandrang der Joodsche schare diens terdoodbrenging toestond, zijne handen met water wiesch, zeggende: „Ik ben onschuldig aan dit bloed; gij moogt toezien" (Matth. XXVII: 24).

Van de staatsoffers der Romeinen is o. a. ook dit bekend, dat men de offerdieren wijdde door ze met bronwater en wijn te besprengen en met offermeel (mola salsa) en wierook te bestrooien.

Het was evenwel vooral bij de Israëlieten, dat godsdien-

stige reinigingen een voorname plaats bekleedden. Men kan zeggen, dat bij hen de wetten aangaande reiniging tot zelfs in kleine bijzonderheden aanwezen, wat men te verrichten had, om in den vereischten toestand tot God te kunnen naderen. Die verrichtingen waren niet bij hen, zooals bij andere volken, aan de traditie of de gewoonte ontleend; zij hadden de voorschriften daartoe van Jahve zelven ontvangen. Deze had zelf door middel van Mozes aan het volk van Israël laten bekend maken, wat men in acht moest nemen, eer men tot het heiligdom naderde, wat men te verrichten had, als men door de eene of andere omstandigheid onrein was geworden. Niemand mocht dus aan de godsdienstplechtigheden deel nemen, eer hij datgene volbracht had, wat Jahve in zijne wet van hem eischte.

Deze wet vorderde in de eerste plaats van al degenen, die aan den dienst des heiligdoms waren verbonden, dat zij op eene plechtige wijze tot den dienst van Jahve werden gewijd, welke wijding een afzonderlijke reiniging in zich sloot. Aangaande de hoogepriesters en priesters lezen wij onder anderen, dat zij bij hunne wijding naar de deur van den tabernakel gevoerd en met water gewasschen werden, welke wassching blijkbaar aan hun geheele lichaam voltrokken werd (Ex. XXIX:4; XL:12; Lev. VIII:6). Wat de Levieten aangaat, hun wijding begon hiermede, dat zij, na met water der ontzondiging besprengd te zijn, het scheermes over hun gansche lichaam deden gaan, hunne kleederen wiesschen, en zich reinigden (Num. VIII:7).

Aldus tot hun ambt gewijd zijnde, konden zij de aan hunne bediening verbondene verrichtingen volvoeren. Den hoogepriesters en priesters was evenwel nog afzonderlijk

voorgeschreven, zich in het koperen waschvat de handen en de voeten te wasschen, voordat zij den tabernakel binnentraden of tot het altaar naderden, om het brandoffer te ontsteken. Het overtreden van dit bevel was op doodstraf verboden (Ex. XXX: 19—21).

Het was vooral op den Grooten Verzoendag, dat de hoogepriester de meest nauwkeurige voorzorgen tegen onreinheid in acht te nemen had. Deze toch was de eenige dag, dat hij, en ook slechts hij alleen, in de tegenwoordigheid van Jahve mocht verschijnen. De viering van dit feest begon daarmede, dat de hoogepriester, voordat hij zijne heilige kleeding, uitsluitend voor dezen dag bestemd, aandeed, zijn lichaam baadde, om daarna de voorgeschreven offers voor zich en zijn huis alsmede die voor het gansche volk te verrichten. Nadat dezen hadden plaats gehad en de met de schuld van het volk beladen bok in de woestijn uitgelaten was, legde hij in het heilige zijne kleederen af; alwaar hij zich daarna, door zijn lichaam te wasschen, reinigde van de onreinheid, met welke hij zich had bevlekt zoowel door het slachten der zondoffers als door de zonden des volks te leggen op den bok, die in de woestijn moest uitgelaten worden. Evenzeer moesten ook én hij, die tot dit uitlaten behulpzaam was geweest, én hij, die de zondoffers buiten het leger verbrand had, vóór hun terugkeer in het leger hun kleederen wasschen en hun lichaam baden (Lev. XVI: 2—29).

Behalve de genoemde, op de eene of andere wijze met den eeredienst in verband staande, voorschriften had men nog andere reinigingswetten, die op bepaalde verontreinigingen betrekking hadden, en die, in tegenstelling met de vorige,

het gansche volk betroffen, en niet slechts hen, die aan den dienst des heiligdoms waren verbonden. Men is gewoon die voorschriften de Levietische reinigingswetten te noemen. Het is hier de plaats niet, ze alle met name te noemen; genoeg zij het te zeggen, dat zij, rechtstreeks of zijdelings, alle betrekking hadden op den dood (zooals o. a. ook die aangaande de melaatschheid) of op de geboorte. Al de bij die voorschriften bedoelde omstandigheden brachten voor een zekeren tijd een meerdere of mindere mate van onreinheid te weeg, die in de meeste gevallen door wasschingen met water, al of niet vergezeld van offers, moest weggenomen worden. Sommige van die toestanden sloten ook een zekeren tijd van de gemeenschap met God en zijn heiligdom uit.

De handwassching eindelijk, die plaats had, wanneer iemand in het veld vermoord werd gevonden, zonder dat men kon gissen, wie de moordenaar was (Deut. XXI: 6), was een handeling, waardoor de oudsten der stad, die het meest nabij was aan het tooneel van den moord, hunne onschuld aan die misdaad op een plechtige wijze betuigden.

Vraagt men nu naar het doel, met hetwelk deze reinigingen waren voorgeschreven, het antwoord kan dan niet anders zijn, dan dat zij ten zinnebeeld verstrekten van afwassching van zedelijke onreinheid. Werden zij, die tot den dienst des tabernakels bestemd waren, bij de aanvaarding hunner bediening met water gewasschen, dit beteekende dan, dat zij vrij van zedelijken smet moesten zijn, om tot zulk een gewichtige en eervolle betrekking toegelaten te kunnen worden; moesten de hoogepriesters en priesters telkens, als zij tot den tabernakel of het

brandaltaar naderden, zich de handen wasschen, als met welke zij de heilige gereedschappen aanraakten en de heilige handelingen verrichtten, en de voeten, als met welke zij het heiligdom betraden, dan moest dit hun hunne verplichting tot najaging der hoogste zedelijke reinheid telkens onder de aandacht brengen. Ook de wasschingen van den hoogepriester op den Grooten Verzoendag bedoelden niets anders. Op dien dag, wanneer het hoofd van Israëls priesterdom als vertegenwoordiger van het gansche volk optrad, om in de onmiddellijke tegenwoordigheid van Jahve te verschijnen, en de zonden der geheele natie te verzoenen, op dien dag vooral was zulk een herinnering van het streven naar de hoogst mogelijke zedelijke volmaaktheid noodzakelijk; en dewijl hij, na de verzoening verricht te hebben, zoowel door het slachten van de zondoffers als door het opleggen van de zonden des ganschen volks op den uit te laten bok wederom onrein was geworden, zoo was een tweede wassching voor hem noodwendig.

Wat de zoogenaamde Levietische reinigingswetten aangaat, zoo valt niet te ontkennen, dat zij ter bevordering van den gezondheidstoestand ongetwijfeld een gunstigen invloed hebben uitgeoefend. Men gaat evenwel te ver, als men ze alleen hieruit wil verklaren, en het wil doen voorkomen, alsof van die wetten geen sprake zou zijn geweest, als de Wetgever dit doel niet had in het oog gehad. Groote moeilijkheden zou men toch te overwinnen hebben, als men wilde aantoonen, dat bij al die toestanden, in welke men gerekend werd Levietisch onrein te zijn, wasschingen en reinigingen een noodzakelijk vereischte waren, om de gestoorde gezondheid te herstellen

of de bedreigde te bewaren. Daarenboven bestonden er voorzeker nog verscheidene andere gevallen, voor welke die wasschingen met evenveel recht hadden kunnen voorgeschreven worden, indien namelijk alleen het bevorderen der gezondheid daarmede bedoeld werd; terwijl eindelijk de omstandigheid, dat er in sommige gevallen zondoffers noodzakelijk waren geoordeeld, om de onreinen weder tot de gemeenschap met het heiligdom toe te laten, voldoende aantoont, dat men hier niet te doen heeft met uitsluitend sanitaire bepalingen. Neen, de oorzaak tot die voorschriften lag dieper; zij hadden eene vooral zedelijke beteekenis. Alles, wat de Israëlieten, geroepen tot de heilige gemeenschap des Heeren, nadrukkelijk de zonde te binnen bracht, dat groote struikelblok tegen die gemeenschap, had voor hen een verontreinigende kracht. Omdat nu de dood het gevolg is van de zonde, en de geboorte niet slechts de onmisbare voorwaarde, maar zelfs reeds het begin van den dood, (en de melaatschheid het sprekend beeld van den dood,) daarom moesten de Israëlieten bij verschillende omstandigheden, die hen aan den dood of aan de geboorte deden denken, er op gewezen worden, dat deze in nauw verband stonden tot de zonde, en als zij zich op de eene of andere wijze verontreinigd hadden met betrekking tot een van deze beiden, moest dit verontreinigd zijn er hen weder aan doen denken, als zij soms vergeten hadden, dat zij in een toestand van zedelijke onreinheid verkeerden. Om die herinnering nu bij hen levendig te houden werden zij dan op een zinnebeeldige wijze door wasschingen met water van die onreinheid bevrijd.

Met deze en dergelijke reinigingsplechtigheden, onder Israël gebruikelijk, staat in een nauw verband de doop, met welken ongeveer dertig jaren na de geboorte van Christus Johannes optrad, welke doop Mark. I : 4 en Luk. III : 3 een doop der bekeering tot vergeving van zonden, op andere plaatsen eenvoudig een doop der bekeering genoemd wordt. Het was een symbolische handeling, waardoor men verklaarde zijn voormalig leven in de zonde vaarwel te zeggen en als geëindigd te beschouwen, en zich verbond tot een leven van zedelijke reinheid. Wordt dus zijn doop een doop der bekeering genoemd, dit beteekent dan, dat men, door zijnen doop te ondergaan, te kennen gaf, geneigd te zijn, zich te bekeeren, het vaste voornemen te hebben, zich met zijne bekeering ernstig bezig te houden, opdat men van het heil van den Messias, van het koninkrijk der hemelen, welks verschijning Johannes als spoedig ophanden zijnde aankondigde, het deelgenootschap zou kunnen verkrijgen. Had men dan toch zich niet bekeerd, men kon dan het koninkrijk der hemelen niet beërven, den toekomenden toorn, die zich bij het gericht van den Messias openbaren zou, onmogelijk ontvlieden. Wordt de door Johannes ingestelde plechtigheid ook wel een doop der bekeering tot vergeving van zonden genoemd, deze uitdrukking moet dan in dezen zin worden opgevat, dat, als men zich bekeerde, waartoe het plan bij ieder, die den doop onderging, met recht ondersteld mocht worden, men zich den weg tot vergeving van zonden geopend zou zien.

Vrij van het bekrompen Joodsche particularisme en exclusivisme vatte Johannes de idee van het Messiasrijk op. Was

het bij de Joden een algemeen gangbaar gevoelen, dat de heidenen als zoodanig het voorwerp van den toekomenden toorn zouden zijn, en dat de zonen van Abraham als zoodanig het koninkrijk der hemelen zouden beërven, daar de gerechtigheid van den Vader der geloovigen aan zijne nakomelingen zou worden toegerekend, Johannes de Dooper leerde integendeel, dat zij den toekomenden toorn te vreezen zouden hebben, die niet boete hadden gedaan en zich niet hadden bekeerd; hij wees er op, dat de afkomst uit Abraham niets ter zake deed, wanneer het er op aankwam, zich den toegang tot het rijk van den Messias te verzekeren, maar dat daartoe vereischt werd het voortbrengen van vruchten, der bekeering waardig. Men moet evenwel in het oog houden, dat als hij spreekt van bekeering hij dan niet de bekeering bedoelt in den Christelijken zin, die namelijk, welke voortvloeit uit het geloof in den gestorven en opgewekten Christus, maar die, waarvan sprake is op Oud-Testamentisch standpunt, namelijk de zedelijke omkeering volgens de eischen der wet.

Terwijl Johannes de tot hem toestroomende schare opwekte tot het gelooven in dengene, die na hem komen zou (Hand. XIX : 4), als wiens voorlooper hij zich slechts beschouwde, en dien hij blijkens zijn eigen getuigenis (Matth. III : 11) oneindig ver boven zich verheven achtte, erkende hij dan ook, dat hij zelf slechts in staat was met water te doopen tot bekeering, terwijl de Messias, die na hem zoude verschijnen, doopen zou met den Heiligen Geest en met vuur, d. i. degenen, die zich bekeerd hadden, met den Heiligen Geest zou vervullen en door dien Geest reinigen, de onboetvaardigen daarentegen, die

zich niet hadden willen bekeeren, zou overleveren aan het vuur van zijn strafgericht, welke beide handelingen bij wijze van beeldspraak als „doopen" worden aangeduid, voor zoover zij namelijk de twee elkander tegenovergestelde zijden van de door den Messias te verrichten reiniging zijn, door welke de boetvaardigen met den Heiligen Geest, de onbekeerden met het helsche vuur, evenals doopelingen met het doopwater, overstroomd zouden worden.

Het is bekend, dat men getracht heeft het Messiaansche element der prediking van Johannes den Dooper te negeeren. Dit geschiedde vooral op grond daarvan, dat bij den geschiedschrijver Flavius Josephus, die in zijne Antiquitates Judaïcae (XVIII. 5. 2) [1]) van Johannes melding maakt, aldaar niet van den Messias gesproken wordt. Maar men moet niet vergeten, dat deze schrijver niet alles even nauwkeurig verhaalt, en bovendien met opzet schijnt vermeden te hebben, de Messiasverwachting aan te roeren. Zoo spreekt hij bijv. wel over de vier rijken uit de profetiën van Daniël, maar niet over het vijfde; terwijl het ook eenigszins in den aard der zaak lag, dat hij over dit punt het stilzwijgen bewaarde, daar de vermelding er van degenen, voor wie hij schreef, of verontrusten zou of althans hun niet genoeg belang inboezemen. Ook hebben zoowel Jezus (Joh. V: 33) als zijne tijdgenooten (Joh. X: 41) en met name Paulus (Hand. XIII: 25) dit Messiaansch element

---

1) Κτείνει γὰρ τοῦτον Ἡρώδης, ἀγαθὸν ἄνδρα, καὶ τοὺς Ἰουδαίους κελεύοντα, ἀρετὴν ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν Θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους, βαπτισμῷ συνιέναι· οὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης.

in de prediking van Johannes duidelijk erkend, gelijk dan ook zijn doop door Jezus zelven bekrachtigd is, toen deze dien onderging; waarbij evenwel duidelijk is, dat deze plechtigheid, aan den Zondelooze voltrokken, eene andere beteekenis moest hebben, dan ten opzichte der overigen, bij wie zij met belijdenis van zonden gepaard ging. Voor Jezus was de doop de wijding tot het Messiaswerk, dat Hij te volbrengen had, en bij Hem kon het reinigend karakter van den doop slechts deze beteekenis hebben, dat Hij van nu aan alle levensbetrekkingen onttrokken werd, die der volvoering van dat werk in den weg konden staan. Ook blijkt uit zijne woorden: „Laat thans af! want zoo betaamt het ons alle gerechtigheid te volbrengen," die Hij tot Johannes richtte, toen deze aarzelde, ook aan Hem den doop toe te dienen, dat Jezus het er voor hield, dat Hij Gods wil volvoerde, als Hij zich door Johannes liet doopen.

Van eene andere zijde heeft men getracht den doop van Johannes, en ook den Christelijken, te verklaren als voortgekomen uit den Joodschen proselytendoop. Nu is het wel is waar bekend, dat zij, die tot den Joodschen godsdienst overgingen, zich aan de besnijdenis moesten onderwerpen en verplicht waren een offer te brengen; maar het zal moeilijk te bewijzen zijn, dat, althans ten tijde van Johannes, de zoodanigen ook gedoopt werden, daar het bestaan van een dusdanigen doop niet aan te wijzen is vóór de tweede eeuw, althans niet vóór de verwoesting van Jeruzalem. De Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds maken er toch geen melding van, evenmin als Josephus en Philo, die dit op sommige plaatsen hadden

moeten doen, indien zij van dien doop kennis hadden gedragen. De oudste getuigenis aangaande dien doop komt voor in de Gemara Babylonica, Jebamoth 46. 2, terwijl andere plaatsen van den Talmud, die als bewijzen voor het vroeger bestaan van dien doop worden aangevoerd, niet met zekerheid gezegd kunnen worden er op te doelen. Hij zal wellicht na de verwoesting van den tempel en het verdwijnen van den offercultus in de plaats gekomen zijn van het offer, dat elke proselyt verplicht was te brengen, en zoo zou men misschien, in plaats van te beweren, dat de Johanneïsche of de Christelijke doop voortgekomen is uit den Joodschen proselytendoop, met meer recht het tegenovergestelde kunnen staande houden, daar het toch niet onmogelijk is, dat de Joden door een vroeger bestaanden doop aanleiding hebben gevonden, om het gebruikelijk waterbad, dat hij, die gereinigd moest worden, zelf nam, te veranderen in een doop, als plechtigheid ter opneming in den Joodschen godsdienst.

De Christelijke doop, in vorm gedeeltelijk overeenkomende met en te verklaren uit dien van Johannes, is door den Heer Jezus ingesteld, toen Hij na zijne opstanding aan zijne elf discipelen op een berg in Galilea verscheen. Ten gevolge van zijne overwinning op den dood met alle macht in hemel en op aarde bekleed zijnde, gaf de Heer aan zijne discipelen het volgende bevel: πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, διδάσκοντες αὐτοὺς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν (Matth. XXVIII: 19, 20[a]), d. i. gaat henen, maakt al de volken tot leerlingen van mij, hen doopende tot den naam des Vaders, en des Zoons,

en des Heiligen Geestes, hen leerende onderhouden al wat ik u geboden heb.

Μαθητεύειν, dat in het gewoon Grieksch beteekent: (iemands) leerling zijn, komt in dezen zin slechts ééns (Matth. XXVII: 57) in het Nieuwe Testament voor. Op de andere plaatsen, waar het verder daarin te vinden is (Matth. XIII: 52; Hand. XIV: 21, en alhier), is de intransitieve beteekenis overgegaan in de transitieve, en beteekent het dus: tot leerling maken. Het meest voor de hand ligt het woord μαθητεύσατε, met het oog op den spreker, aldus aan te vullen: maakt tot leerlingen van mij. Men vergelijke ook Joh. IV: 1.

Πάντα τὰ ἔθνη, al de volken; niet slechts alzoo de Joden, maar ook de heidenen. Credner en anderen hebben de oorspronkelijkheid van deze plaats voor verdacht gehouden, uitgaande van de onderstelling, dat, bijaldien Jezus de zending tot al de volken aan zijne discipelen opgedragen had, er later geen afzonderlijke openbaring aan Petrus noodig zou geweest zijn, om dezen te bewegen zich tot een heiden te begeven. Men moet evenwel niet vergeten, dat, zoo al het onder zijn leerlingen opnemen van heidenen door den Heer geboden was, toch omtrent de wijze dier opname niets bepaald was, zoodat er verschil van meening kon bestaan over de vraag, of de heidenen ook eerst proselyten tot het Jodendom moesten geworden zijn, voordat zij in de Christelijke kerk konden opgenomen worden.

Βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα, hen doopende tot den naam, niet: in den naam. Het is genoeg bekend, dat op deze plaats de praepositie εἰς, het doel uitdrukkende, in vele overzettingen van het N. T., o. a. ook in onze Staten-

Vertaling, onjuist is wedergegeven door in, en dat deze onjuiste vertaling in vele liturgiën, o. a. ook in die onzer Ned. Herv. Kerk is overgegaan, waardoor het mogelijk is, dat zij, die niet weten, wat in den Griekschen tekst te lezen staat, soms den indruk verkrijgen alsof hij, die den doop toedient, optreedt als plaatsvervanger des Vaders, des Zoons, en des Heiligen Geestes. Het moet aldus vertaald worden: hen doopende tot den naam, hetgeen dan beteekent: hen doopende tot belijdenis van den naam, met andere woorden, hen door den doop verplichtende tot de belijdenis van den naam des Vaders, des Zoons, en des Heiligen Geestes.

Wat het woord „naam" in dit verband betreft, het geeft eene hoedanigheid of waardigheid te kennen, die door dien naam wordt uitgedrukt; en doopen tot iemands naam beteekent alzoo: door den doop verplichten tot de belijdenis, dat iemand is wat door zijn naam wordt uitgedrukt.

Τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Zij, die zich lieten doopen, verplichtten zich alzoo tot de erkentenis, dat de Vader, de Zoon, en de Heilige Geest datgene waren, wat door hun naam wordt aangeduid. Men beleed dit evenwel niet in abstracto, zoodat men eenvoudig verklaarde, te erkennen dat God Vader is, enz., maar vooral met het oog op het belang, hetwelk de doopeling zelf er bij had, dat deze erkentenis overeenkomstig de waarheid was.

Des Vaders. Beleed men God als den Vader, men erkende Hem dan als den Vader van Jezus Christus, en wegens de gemeenschap tusschen dezen en alle geloovigen, tot welken ook zij gerekend werden te behooren, die zich aan den doop onderwierpen, tevens als zijn eigen Vader. Door

God te belijden als Vader erkende men dus het vader zijn, de vaderlijke liefde van God, die door de zending van zijnen Zoon de verlossing van zondaren had mogelijk gemaakt.

En des Zoons. Jezus Christus beleed men als den Zoon van God. Als zoodanig toch der goddelijke natuur deelachtig, was de Heer in staat geweest, het werk der verlossing te volbrengen, en zondaren te behouden, die verloren gegaan zouden zijn, bijaldien Hij daartoe niet in de wereld gekomen was; en in dien zin beleed dus de doopeling, dat Jezus Christus krachtens zijn goddelijke natuur in staat was geweest, als Behouder van verloren zondaren op te treden. Vat men de benaming „Zoon van God" op in ethisch-religieuzen zin, dan gaat veel van het belang, dat hij die gedoopt werd bij die erkentenis had, verloren, daar toch het gewicht dier verklaring nagenoeg geheel vervalt, zoo men in Jezus slechts het ideaal van den godsdienst ziet. Het bevel tot belijdenis van den naam des Zoons schijnt op dit laatste standpunt niet volkomen gemotiveerd. Neen! als Jezus, van God sprekende, wel zegt: „mijn Vader," en, met het oog op de anderen: „uw Vader," maar nooit, met insluiting van zich zelven: „onze Vader;" als Hij spreekt en handelt als iemand, die ofschoon mensch zijnde nogtans wat zijn natuur en zijn macht aangaat aan God den Vader gelijk is; als Hij zich over zijne betrekking tot God aldus uitlaat: „Alles is mij overgegeven door mijnen Vader, en niemand kent den Zoon dan de Vader, en niemand kent den Vader dan de Zoon, en wien de Zoon het wil openbaren" (Matth. XI: 27), dan duidt Hij daardoor eene geheel éénige betrekking tusschen zich en

den Vader aan, en geeft Hij te kennen, dat de benaming „Zoon van God" in de volstrekte beteekenis des woords op Hem moet worden toegepast. Terecht zegt met het oog op de genoemde en andere uitspraken van den Heer Jezus Dr. J. J. van Oosterzee: „Die zoo spreekt kent en voelt zich niet slechts kind van God in den zedelijken, maar Zoon van God in den bovennatuurlijken zin van het woord, uit den hemel afkomstig, en ter vervulling van Gods raad als Messias op aarde verschenen. Alleen wanneer men met eene willekeur zonder grens van al de genoemde uitspraken de oorspronkelijkheid betwist en den zin verwaterd zal hebben, zal men met schijn van recht kunnen volhouden, dat de synoptische Christus naar zijne eigene uitspraken niets is dan een voortreffelijk mensch, gezalfd met den H. Geest" (De Theologie des Nieuwen Verbonds, bl. 60).

En des Heiligen Geestes. Beleed men den Heiligen Geest, dit beteekent dan, dat men den van den Vader uitgeganen en door den Zoon gezonden Geest, die in de gemeente leeft en werkt, erkende als den Heiligen Geest, d. i. als den Geest van God. Dezen moesten de geloovige Christenen belijden, daar zij toch door zijne werking waren vernieuwd, gelijk zij door diezelfde werking moesten ondersteund worden bij hun voortgezet streven naar heiligmaking.

Ons blijft nu nog over te bepalen, in welk verband de imperat. μαθητεύσατε staat met het partic. βαπτίζοντες. Werd men door den doop tot leerling gemaakt, zoodat alleen zij, die den doop ondergaan hadden, als leerlingen van Jezus konden aangemerkt worden, of moet het doopen gedacht worden als alleen gelijktijdig met het tot leerlingen maken plaats te hebben? Wil men het eerste

gevoelen aannemen, dan moet men er ook consequent toe komen, het tot leerlingen gemaakt worden afhankelijk te stellen, niet alleen van den doop [1]), maar ook van het onderricht in datgene, wat Jezus zijnen discipelen geboden had, daar διδάσκοντες blijkbaar gecoördineerd staat met βαπτίζοντες; had de Heer evenwel dit bedoeld, dan zoude, gelijk Hofmann (Schriftbeweis. II. 2. 147) terecht opmerkt, het doopen na het leeren geplaatst, en de inhoud van dit laatste een andere moeten zijn, daar de verkondiging van de noodzakelijkheid van het geloof in Jezus Christus toch het eerste vereischte was, om iemand tot diens leerling te maken. Men doet dus beter, door het βαπτίζειν en διδάσκειν als alleen gelijktijdig met het tot leerling maken zich voor te stellen. In dezen zin opgevat was het beloop der zaak aldus: eerst werd men door de verkondiging van het Evangelie gebracht tot het erkennen van Jezus als den Christus; was men hiertoe gekomen, en alzoo een leerling van Jezus geworden, dan moest men gedoopt worden, en alzoo zich verplichten tot de erkentenis van den Vader, den Zoon, en den Heiligen Geest als dat-

---

1) Dr. J. H. Scholten schijnt evenwel van dit gevoelen te zijn; althans hij zegt (Doopsformule, bl. 12), na de lezing βαπτίσαντες verworpen te hebben: „het part. praes. verbiedt aan twee handelingen te denken. Door hen te doopen tot den naam enz. moesten de apostelen de volken tot discipelen maken." Onder dit „enz." schijnt vs. 20a niet begrepen te zijn, daar de schrijver bij de exegese der doopsformule in het geheel niet over deze plaats spreekt. Wat de eerste zinsnede der aangehaalde woorden betreft, zoo moet wel toegestemd worden, dat op deze plaats het part. praes. verbiedt aan twee ongelijktijdige handelingen te denken, maar wij zien nog niet duidelijk in, waarom het uitdrukkelijk gebieden zou aan slechts ééne handeling te denken.

gene, wat zij volgens het Evangelie zijn, en waarvoor de ware leerlingen van Jezus hen moeten erkennen; tevens moest men alsdan onderricht ontvangen in al wat de leerlingen van Jezus te doen hadden, ten einde datgene te onderhouden, wat Hij hun geboden had.

De kwestie, of Jezus op grond van Matth. XXVIII: 19 kan geacht worden een bepaalde doopsformule te hebben willen vaststellen, zal later behandeld worden.

Wat Marc. XVI: 16 aangaat, uit deze plaats blijkt, als zij echt is, alleen dit met zekerheid, dat het niet gelooven genoeg is ter veroordeeling, terwijl het gelooven, verbonden met het gedoopt zijn, behouden doet worden. Van degenen, die wel gelooven, maar niet gedoopt zijn, wordt niet gesproken; waarschijnlijk zal aangaande dezulken de meening van Jezus deze zijn geweest, dat niet het gemis, maar alleen de opzettelijke verachting van deze door den Heer zelven ingestelde plechtigheid veroordeelt. De behoudenis wordt ook hier afhankelijk gesteld van het geloof; niet toch de gedoopte als zoodanig wordt behouden, maar alleen de gedoopte, die gelooft; en niet het niet gedoopt zijn, maar het niet gelooven doet de behoudenis derven.

Ter nadere verklaring van den Christelijken doop kan men zich op geene andere uitspraken of handelingen van den Heer beroepen. Wat Joh. III: 5 [1]) aangaat, zoo kan hier met het woord ὕδωρ niet wel de Christelijke doop bedoeld zijn (tegen Meyer, De Wette, Tholuck, de meeste vroegere Luthersche godgeleerden), omdat, zooals Calvijn reeds opge-

---

1) Ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰςελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ.

merkt heeft, deze woorden dan onverstaanbaar zouden geweest zijn voor Nikodemus, daar deze toch van dien doop nog in het geheel geen kennis kon dragen. Strauss nam hieruit zelfs aanleiding, het voor een invoegsel van Johannes zelven te houden. Heeft men de moeilijkheden, die deze plaats bij de verklaring aanbiedt, zoeken te ontwijken door de woorden ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος aldus uit te leggen: niet alleen uit water, maar ook uit geest, waardoor Jezus dan de ongenoegzaamheid van den Johanneïschen (Baumgarten-Crusius) of van den proselytendoop (Schweizer) of van welken doop dan ook zou aangeduid hebben, men heeft dan den zin der woorden geweld aangedaan, daar, men moge nu al toegeven, dat πνεῦμα de hoofdzaak en ὕδωρ bijzaak is, toch, indien ὕδωρ op den doop slaat, die bijzaak (de doop) zou blijken noodzakelijk te zijn, om het koninkrijk Gods te kunnen ingaan, welke noodzakelijkheid die uitleggers door hunne verklaring juist meenen weg te nemen. Anderen hebben hier een ἓν διὰ δυοῖν willen vinden, bijv. Calvijn (aquae spirituales, h. e. spiritus, qui nos repurgat et qui virtute sua in nos diffusa vigorem inspirat coelestis vitae), Hugo de Groot (spiritus aquaeus, h. e. aquae instar emundans), en verder de meeste vroegere Gereformeerden, Arminianen en Socinianen; doch water en geest duiden hier twee werkelijk van elkander onderscheiden begrippen aan; terwijl verder Winer (Gramm bl. 585) opmerkt, dat van al de voorbeelden, die men in het N. T. van een ἓν διὰ δυοῖν heeft meenen te ontdekken, geen enkel zeker is. Wil men onder ὕδωρ den doop van Johannes verstaan, dan zou men moeten aannemen, dat Jezus het deelgenootschap aan het koninkrijk Gods

afhankelijk gemaakt heeft van den doop van zijnen voorlooper, en dat wel, terwijl Hij zelf reeds als de Messias opgetreden was. Dit is niet waarschijnlijk. Baumgarten-Crusius, Hofmann (Schriftbeweis. II. 2. 9), Episcopius en Lange zijn nogtans van gevoelen, dat die doop hier bedoeld wordt; de laatste evenwel alleen voor zoover die doop de reiniging van zijnen tijd was, maar later aangevuld werd door den Christelijken doop, terwijl Baumgarten-Crusius zooals wij gezien hebben, door de verklaring: niet alleen uit water, maar ook uit geest, de noodzakelijkheid van dien doop zocht weg te redeneeren.

Het meest bevredigend is o. i. de verklaring, die Lücke geeft. Deze is van oordeel, dat Jezus' woorden hier slechts een toespeling bevatten op de symbolische beteekenis van het water in den doop, en dus noch op den Johanneïschen, noch op den Christelijken doop als zoodanig betrekking hebben. Het water is dan, volgens dien uitlegger, het zinnebeeld der reiniging, der μετάνοια, welke als het wezenlijke, maar negatieve begin der geboorte uit God te beschouwen is. Eerst toch moet de mensch zich van het booze reinigen, voordat hij het heilige, reine πνεῦμα in zich kan opnemen. Jezus wil dan zeggen: de geboorte uit God bestaat vooreerst in de μετάνοια, de zinsverandering, de reiniging van het booze; maar daarna moet men nog de nieuwe heilige levenskracht, het πνεῦμα, in zich opnemen, om tot het koninkrijk Gods den toegang te kunnen verkrijgen; daar men evenwel voor dit heilige πνεῦμα nog onvatbaar is, zoolang men niet door μετάνοια er toe is geschikt gemaakt, en dus het γεννηθῆναι ἐκ πνεύματος het γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος noodzakelijk onderstelt, duidt Jezus, nadat Hij

eenmaal het γενν. ἄνωθεν genoegzaam verklaard heeft, dit nu later alleen door γενν. ἐκ πνεύματος aan. In hoofdzaak schijnt ons deze verklaring de meest juiste toe.

Wordt Joh. III: 5 niet over den Christelijken doop gesproken, evenmin is dit het geval met Joh. III: 22—26 en IV: 1, 2. Uit deze plaatsen blijkt, dat reeds vóór de instelling van den Christelijken doop, Matth. XXVIII: 19 vermeld, de discipelen van Jezus, niet Hij zelf, gedoopt hebben. Wat heeft men van dit doopen te denken? Dat het specifisch van het doopen, door Johannes verricht, niet, van den Christelijken doop daarentegen wel te onderscheiden is. Verplichtte men zich toch door den laatstgenoemden te ondergaan tot de belijdenis van den naam des Vaders, des Zoons, en des Heiligen Geestes, en door dien van Johannes tot het erkennen van den Messias, zoodra deze verschenen zou zijn, de doop der discipelen vóór de instelling van den Christelijken komt dan in beteekenis hoofdzakelijk met dien van Johannes overeen, met dit verschil, dat, daar de Messias reeds gekomen was, men zich nu verplichtte tot de erkentenis van den verschenen Messias. Beiden waren evenwel van den Christelijken doop wezenlijk onderscheiden. De belijdenis van den Zoon toch verkreeg eerst haar volle beteekenis, toen het bloed van Jezus Christus tot verzoening van de zonden der wereld vergoten en het verlossingswerk volbracht was; noch de doop van Johannes, noch die der discipelen van Jezus, vóór zijnen dood verricht, kan dus in dit opzicht met den Christelijken gelijkgesteld worden; en evenmin wat aangaat de belijdenis van den Heiligen Geest. Dezen toch kon men eerst belijden, als door wiens werking men vernieuwd was, nadat

Hij op het eerste Christelijke Pinksterfeest over de leerlingen van Jezus was uitgestort, zoodat de vroegere doop, door hen toegediend, ook in dit opzicht specifisch van den Christelijken onderscheiden was; en evenzeer de doop van Johannes, van wien sommige leerlingen (Hand. XIX:2) in zulk een onkunde aangaande den Heiligen Geest verkeerden, dat zij zelfs van zijn bestaan geen kennis droegen; terwijl Johannes zelf zijnen doop zoo weinig met den Heiligen Geest in verbinding brengt, dat hij uitdrukkelijk verklaart: *ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν· ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερός μου ἐστίν, οὗ οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς τὰ ὑποδήματα βαστάσαι· αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί* (Matth. III:11). Men gaat evenwel te ver, als men uit deze woorden (vgl. Hand. I:5) afleidt, dat de mededeeling van den Heiligen Geest met den Christelijken doop onmiddellijk verbonden moet gedacht worden. Wellicht heeft somtijds die mededeeling tegelijk met den doop plaats gehad, zij was er nogtans niet volstrekt mede verbonden, gelijk wij Hand. X:47 kunnen zien, dat zij soms reeds plaats had vóór den doop. Zij was niet aan den doop, maar aan het geloof in Christus verbonden, zooals o. a. blijkt uit de vraag van Paulus (Hand. XIX:2): „Hebt gij den Heiligen Geest ontvangen, nadat gij geloofd hebt?" De Heiland zelf zegt zijnen leerlingen het met den Heiligen Geest gedoopt worden toe (Hand. I:5), dien zij dan ook op het eerste Pinksterfeest ontvingen, zonder evenwel den waterdoop te ondergaan. Het gedoopt worden met den Heiligen Geest beteekent dus in het algemeen het ontvangen van den Heiligen Geest, en dat wel na het geloof, onverschillig of dit ontvangen dan vóór of onder

of na den waterdoop geschiedde. Doch ook van eene andere zijde gaat men te ver, als men beweert, dat Jezus geen waterdoop kan ingesteld hebben, omdat zijn doop, in onderscheiding van dien van Johannes, een met den Heiligen Geest doopen zou zijn. Wil men dit staande houden, terwijl Matth. XXVIII: 19 moeilijk anders dan van een doopen met water kan worden opgevat, men moet er dan vanzelf toe komen alle mogelijke gronden bijeen te verzamelen tegen de echtheid dier plaats, ten einde haar aldus krachteloos te maken; of men moet, als men die echtheid erkent, met de Socinianen en de Kwakers beweren, dat ook aldaar een geestes-, en niet een waterdoop bedoeld is, een gevoelen, dat door Dr. Scholten (Doopsformule, bl. 13) voldoende wederlegd is, daar toch deze doop „o. a. moest plaats hebben „tot den naam, d. i. tot de belijdenis of de gemeenschap des Heiligen Geestes," en dus op zich zelf niet kan geacht worden het deelgenootschap aan dien Geest uit te drukken."

Over het verband tusschen den Joodschen proselytendoop en den Christelijken is reeds gesproken.

Over den Christelijken doop wordt door de meeste Apostolische schrijvers zeer weinig gesproken. Het is Paulus alleen, die gezegd kan worden op eenige plaatsen licht te verspreiden over deze instelling van den Heer Jezus.

Wij wenschen na te gaan, wat uit deze aanwijzingen van Paulus kan worden opgemaakt met betrekking tot 1°. de beteekenis, 2°. den vorm van den doop.

HOOFDSTUK I.

DE BETEEKENIS VAN DEN DOOP.

Bij dit onderzoek hebben wij gemeend te moeten onderscheiden tusschen de algemeen als echt erkende brieven en de overige. Hoewel er voor ons geen redenen van overwegenden aard bestaan, om één der dertien (den brief aan de Hebreën zonderen wij uit) onder den naam van Paulus bekend staande brieven niet aan dezen Apostel toe te kennen, kwam het ons nogtans niet raadzaam voor, de laatstgenoemde zonder voorbehoud op ééne lijn met die der eerste categorie te plaatsen. Na de brieven zullen wij nog kortelijk dienen stil te staan bij de Handelingen der Apostelen.

A. De algemeen als echt erkende brieven.

Wij vangen dit onderzoek aan met een beschouwing van Rom. VI: 1—11, welke plaats ons toeschijnt, meer dan eenige andere van dezen schrijver licht over ons onderwerp te verspreiden. Het is om deze reden, dat wij ons niet gehouden hebben aan de chronologische orde, naar

welke achtereenvolgens de brieven aan de Galatiërs, de Korinthiërs en de Romeinen hadden moeten behandeld zijn, terwijl daarenboven de tijd der vervaardiging dezer vier geschriften ongeveer dezelfde is, en het ten overvloede niet blijkt, dat het gevoelen van Paulus met betrekking tot ons onderwerp in den loop des tijds eenige wijziging heeft ondergaan.

Wij beginnen dan ons onderzoek met een beschouwing van

Rom. VI: 1—11.

Deze verzen brengen de lezers in een gedachtenloop, geheel en al van dien verschillende, waarin zij zich tot nog toe bewogen hadden. Het is nu niet langer, zooals in het voorafgaande, het plaatsvervangend, maar het plaatsbekleedend lijden van den Heiland, waardoor de beschouwing van den Apostel wordt beheerscht.

Nadat de schrijver bij de uiteenzetting zijner leer aangaande de rechtvaardiging door het geloof er toe gebracht was, om in het vorige Hoofdstuk (vs. 20b) te zeggen: οὗ δὲ ἐπλεόνασεν ἡ ἁμαρτία, ὑπερεπερίσσευσεν ἡ χάρις, meende hij, dat een nadere verklaring van deze woorden niet overbodig mocht geacht worden. Van de waarheid toch, die daarin opgesloten lag, was volgens H. III: 8 reeds door sommigen misbruik gemaakt, die hun zedelijke verplichtingen geheel of gedeeltelijk uit het oog hadden verloren, voorwendende, dat men door zich onbeteugeld aan de zonde over te geven het krachtigst er toe medewerkte, om Gods genade te verheerlijken. „Op de bedenking, dat het geloof aan Gods genade den mensch in de zonde zou doen berusten, volgens de redenering, „laat ons het kwade

doen, opdat het goede daaruit voortkome (Rom. III: 8)," geeft de Apostel, Rom. VI: 1 en verv., ten antwoord, dat zulk eene overlegging nooit opkomt in den Christen, in wien, door zijne geloofsvereeniging met Christus, het zondige beginsel zijne magt verloren heeft; en dat die zorgeloosheid en ligtzinnigheid bij den onbekeerde niet voortvloeijen uit de overtuiging, dat al wat goed is, en dus ook het geloof des Christens aan God moet worden dank gezegd, maar uit den verkeerden, vleeschelijken toestand, waarin hij zich nog bevindt" (Rom. VIII: 7). [1])

Paulus gaat derhalve nu aantoonen, dat de leer der rechtvaardiging door het geloof, der δικαιοσύνη θεοῦ, wanneer zij slechts juist wordt opgevat, wel verre van de onzedelijkheid in de hand te werken of haar tot voorwendsel te dienen, veeleer een gansch andere uitwerking heeft, daar zij toch den Christen tot een zedelijk leven verplicht. Want in gemeenschap met Christus is ook hij der zonde gestorven en met Hem gekruisigd, om met Hem tot een nieuw leven opgewekt Gode te leven; welk in gemeenschap met Christus der zonde sterven en nieuw leven van den Christen, zooals wij zien zullen, wordt afgebeeld door den doop.

De schrijver begint dan met te vragen: τί οὖν ἐροῦμεν; ἐπιμένωμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ; Of de conj. ἐπιμ. met Winer (Gramm. p. 268) als een conj. deliberativus dan wel met anderen als een conj. adhortativus wordt opgevat, doet wat de eigenlijke bedoeling der vraag betreft

---

1) Dr. J. H. Scholten, de Leer der Hervormde Kerk. II. bl. 100, 101. Even als elders in dit geschrift is de 3de uitgave (1855) bedoeld.

weinig ter zake, daar deze toch hierop nederkomt: hebben wij op grond (οὖν) van het H. V: 20 gezegde recht tot de bewering, dat men bij de zonde moet blijven volharden, om zich alzoo een hoogeren graad van genade toebedeeld te zien; dat men wel handelt, als men zich onbeteugeld aan de zonde overgeeft, omdat men alzoo van den rijkdom der genade zooveel te onbekrompener genieten zal?

Geenszins, antwoordt Paulus, dat zij verre! en ten einde dit voldoende te rechtvaardigen en van een antwoord in tegenovergestelden zin niet alleen de onjuistheid, maar ook de ongerijmdheid aan te toonen, voegt hij er vragenderwijs aan toe: Wij, die der zonde gestorven zijn, hoe zullen wij nog in haar leven? Met nadruk staat de relatieve zin voorop [1]), want op dezen komt het hier voornamelijk aan, zoodat de schrijver zou hebben kunnen volstaan met te vragen: „Wij, die der zonde gestorven zijn?..... Doch genoeg; waartoe meer?" Het is toch zedelijk onmogelijk en van Christelijk standpunt volstrekt ondenkbaar, dat zij, die alle gemeenschap met de zonde hebben afgebroken, die niets meer met haar te doen willen hebben, in haren dampkring nog ruim en vrij ademen zouden. Neander merkt [2]) naar aanleiding ook van dit vers te-

---

1) Winer (Gr. p. 158) haalt benevens andere plaatsen ook dit vers aan ten bewijze der tweede aanmerking na § 24, waar hij zegt: «Der mit ὅς, ὅστις anfangende Relativsatz steht zwar gewöhnlich nach dem das Hauptwort enthaltenden Satze; wo aber jener hervorgehoben werden soll, nimmt er die erste Stelle ein."

οἵτινες dient hier om de hoedanigheid van het subject van ἀπεθ. aan te duiden, en zoo den grond aan te geven voor de vraag: πῶς ἔτι κτλ; als zoodanigen toch, die enz....., hoe zullen wij enz.....?

2) Geschiedenis der Christelijke Kerk onder de leiding der Apostelen, uit het Hoogduitsch vertaald door Dr. J. Meyer, II. 166.

recht op: „Met het geloof is het beginsel der geheele herschepping van den mensch, die door den geest des Heeren wordt tot stand gebragt, eensklaps aanwezig. Op éénmaal is de mensch door het geloof het vroegere leven der zonde afgestorven en tot een nieuw leven in de gemeenschap met Christus opgestaan. De oude mensch is eens voor altijd gedood (Rom. VI: 4—6; Kol. III: 3). De Apostel veronderstelt, dat in den Christen het feit, waardoor hij der zonde gestorven is en waarbij het vleesch met deszelfs begeerlijkheden is gekruisigd, naar de idee en wat het beginsel betreft, is volbragt. Uit dien hoofde vraagt hij: hoe kunnen zij, die der zonde gestorven zijn, nog verder in de zonde leven? Hoe kunnen zij, die eens het vleesch gekruisigd hebben, zich verder nog door hetzelve laten beheerschen (Rom. VI: 2; Gal. V: 24)? Met hetgeen eens naar de idee is geschied, moet de werkelijkheid, met de rigting, die eens aan het innerlijke leven gegeven is, moet de uiterlijke levenswandel overeenstemmen. Uit het leven door den geest moet noodzakelijk het wandelen door den geest voortvloeijen, het eerste moet zich in het laatste openbaren (Gal. V: 25)." Vgl. ook Scholten (Leer der H. K. I. 372), als hij het onderscheid tusschen het hoogepriesterlijk werk van Christus en dat van Aäron en zijn opvolgers beschrijvende zegt: „Christus is de Hoogepriester, wiens leven en sterven, als de offerande der ware gehoorzaamheid en der volmaakte toewijding des levens aan God, onze regtvaardiging voor God is (Hebr. X: 5—10; Rom. V: 9; verg. vs. 19); maar niet, opdat de Christenen in het door hem gebragte offer, als eene zaak, die buiten hen om, in hunne plaats, geschied is, berusten

zouden, maar opdat, gelijk Christus de ware, geestelijke Hoogepriester is, zoo ook zij zelven gevormd en verheven zouden worden tot priesters Gode zijnen Vader (1 Petr. II: 9; Openb. I: 6), om, met hem vereenigd, ook zelven Gode te leven zooals hij Gode geleefd heeft, en stervende, der zonde te sterven, zooals Christus der zonde gestorven is, d. i. stervende gezegevierd heeft over de magt der zonde, en daardoor voor altijd van hare aanvallen ontheven is (Rom. VI: 2, 10)."

Wanneer wij nu onze aandacht vestigen op de woorden ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, en wel in de eerste plaats op het laatste woord, den dativus ἁμ., dan valt aanstonds in het oog, dat deze dat. niet op te vatten is als een dat. causae (= ablativus), zoodat de beteekenis zou zijn: door de zonde. Want dan zou ἀπεθ. in den eigenlijken, physischen zin moeten opgevat worden, daar toch het klemmende der bewijsvoering geheel en al vervallen zou, zoo men het in overdrachtelijken zin nam. Evenzeer zal moeten toegegeven worden, dat τῇ ἁμ. een dat commodi is, waardoor aangeduid wordt, met betrekking waartoe iets geschiedt, zoodat ἀποθνήσκειν τῇ ἁμ. beteekent: sterven met betrekking tot de zonde. De singularis duidt hier aan, dat er niet in concreto sprake is van zondige daden, maar in abstracto van het beginsel, waaruit die daden voortkomen, welk beginsel hier als een macht, eene heerscheres wordt voorgesteld, aan welke de mensch onderworpen is, zoolang hij nog niet door het geloof met den Christus vereenigd is, door welke vereeniging de boeien zijner slavernij worden verbroken.

Wat het woord ἀπεθ. betreft, dat hier bepaald de aoris-

tus gebezigd is duidt aan, dat dit der zonde sterven niet moet gedacht worden een zeker tijdsverloop geduurd te hebben, maar integendeel als een feit, dat op een bepaald tijdstip plaats heeft gehad; vgl. het begin der straks aangehaalde plaats van Neander (II. 166), en Dr. Doedes (De Leer van den Doop en het Avondmaal. I. 10. Aanm.): „Volgens Paulus sterft de Christen niet langzamerhand der zonde, maar op eenmaal. Rom. VI:2, 8 zegt hij, ἀπεθάνομεν, vs. 6 dat de oude mensch met Christus is gekruisigd, en vs. 11 moeten de Christenen het er voor houden, dat zij der zonde dood zijn."

Wordt nu gevraagd, welk tijdstip door den aor. ἀπεθ. bedoeld wordt, dit wordt duidelijk, als men op de scherpe tegenstelling let, die tusschen de protasis en de apodosis bestaat. Er wordt toch gesproken van een der zonde gestorven zijn en van een in de zonde leven, die elkander noodwendig uitsluiten, die volstrekt onvereenigbaar zijn. Wat ζῆν ἐν τῇ ἁμ. is, is duidelijk; het slaat terug op ἐπιμ. τῇ ἁμ. vs. 1, en heeft den zin van: een leven in de zonde leiden, in de sfeer der zonde zich op zijn plaats gevoelen. Daar sterven het ophouden, het eindigen van een toestand is, waarin wij ons tot nog toe bevonden, beteekent ἀποθανεῖν τῇ ἁμ. alzoo: alle betrekking met de zonde verbroken hebben; welk verbreken plaats had, toen men op het tijdstip zijner bekeering de zonde vaarwel zeide, niet langer in gemeenschap met haar leven wilde, aan haar dienstbaarheid zich onttrok.

De meeste uitleggers verwijzen naar vss. 3 en 4, om den juisten tijd van het ἀπ. τῇ ἁμ. aangewezen te zien, en houden het er voor, dat door den doop, of althans bij

den doop, dit der zonde sterven plaats vond. Zoo zegt Meyer, dat het der zonde sterven door den doop geschiedde, en De Wette, dat door den aor. ἀπεθ. een feit wordt aangeduid, dat bij den doop heeft plaats gehad. Van Hengel zegt: Aoristo ἀπεθ. „id significatur, quod semel factum est, nempe quum homines exteri per baptismi ritum transgrediebantur ad Christum profitendum. Sic Apostolus suam ipse sententiam explicat vs. 3, 4: quare inter verba illa et praecedentia Theodoretus nihil aliud interponit quam quaestionem: καὶ πῶς ἀπεθάνομεν;" Fritzsche: „posuisse homines Christ. vitam peccatis dicatam quum sacro lavacro initiarentur P. ipse dicit V. 3, 4."

In denzelfden zin spreken ook Höfling (Das Sakrament der Taufe. I. 17), Hofmann (Schriftbeweis II. 2. 158), Luthardt (Kompendium der Dogmatik. 262, 263), terwijl de Hoogleeraar van Oosterzee (Christelijke Dogmatiek. II. 822) dienaangaande het volgende zegt: „Niet tot zijnen, maar tot Christus' naam gedoopt, waren, dus leert hij (Paulus), de geloovigen tot zijn verzoenenden dood in de meest persoonlijke betrekking getreden (Rom. VI: 2). Zij waren door den doop met Hem, en wel gelijk Hij der zonde gestorven was, op het innigst vereenigd geworden, en uit het doopwater opgerezen, om met Hem in nieuwheid des levens te wandelen."

Baumgarten-Crusius zegt: „Welche gelten als Gestorbene, welche das symbol Gestorbener angenommen haben; sie sein gestorben, nämlich sie hätten sich dafür erklärt, in der Taufe verpflichtet;" en in denzelfden zin de Hoogleeraar Doedes (De Leer der Zaligheid. bl. 326, 327),

van den doop van Johannes sprekende: „De doop.... beeldde af, dat men begraven werd als een die gestorven was en dat men weder opstond als een die een nieuw leven aanvangt. Het oude leven, dat geacht moest worden in den dood geeindigd te zijn, was het leven in de zonde. Het nieuwe leven, dat geacht werd een aanvang te nemen, was het leven in de geregtigheid. Die zich liet doopen, verklaarde daardoor, dat hij zijn vroeger leven in de zonde vaarwel zeide en zich voortaan toewijdde aan een leven tot verheerlijking van God." En iets verder: „De doop, door den Heer Jezus ingesteld, heeft dezelfde beteekenis. Lieten zij, die beleden in Hem te gelooven, zich doopen, zij moesten, indien zij dat naar waarheid beleden, Hem ook werkelijk aangenomen en zich ook werkelijk aan Hem overgegeven hebben, alzoo één met Hem geworden zijn, zoo één, dat zij met Hem der zonde gestorven, met Hem begraven, met Hem tot een nieuw leven opgestaan waren, gelijk Paulus dit zoo treffend (Rom. VI: 2—10) voorstelt."

Deze is o. i. de juiste opvatting. Door den doop toch wordt, althans wat het inwendig leven aangaat, niets bewerkt, niets tot stand gebracht in objectieven zin, maar alleen in subjectieven zin door den doopeling een verklaring afgelegd, of liever bezegeld, die verklaring moge dan waarheid bevatten of niet. Voor een oogenblik toch de vraag daargelaten, of het zoo bepaald in den geest van Paulus gesproken is, zulk een belangrijk feit van geheel geestelijken aard als het der zonde afsterven afhankelijk te stellen van een uiterlijke handeling, als de bediening des doops, welke bediening hij volgens 1 Kor. I: 17 niet

eens onder de werkzaamheden opnam, waartoe hij door Christus gezonden was, willen wij nu alleen het verband tusschen vs. 2 en vs. 3 eenigszins nader beschouwen, om te zien of wij daardoor genoodzaakt worden, de gewone exegese dezer plaats aan te nemen. Vs. 2 had Paulus gevraagd: wij, die der zonde gestorven zijn, hoe zullen wij nog in haar leven? Het was duidelijk, dat dit een ongerijmdheid zou zijn. Het was ontegenzeggelijk, dat hij, die eenmaal der zonde gestorven was, niet langer in haar leven kon. Het kwam er nu slechts op aan, in het licht te stellen, wie zij dan eigenlijk waren, die gezegd konden worden der zonde gestorven te zijn, tot wie dan met het volste recht het verbod zou kunnen gericht worden, nog langer in haar te leven. En om nu duidelijk te maken, wie zij zijn, die der zonde gestorven zijn, en tevens alzoo, wie ook niet langer in haar leven mogen, vraagt Paulus vs. 3: of weet gij niet, dat, zoovelen wij tot Christus Jezus gedoopt zijn, wij tot zijn dood gedoopt zijn? De gang der redeneering is dus deze: die tot Christus gedoopt is, is tot zijn dood gedoopt; die tot zijn dood gedoopt is, is der zonde gestorven; die der zonde gestorven is, mag niet langer in haar leven. Wij hebben hier alleen te maken met de middelste dezer stellingen, het verband tusschen het 3e en het 2e vs. vormende, terwijl de eerste stelling geheel in vs. 3, de derde geheel in vs. 2 te vinden is. Paulus zegt dan: die tot den dood van Christus gedoopt zijn, zijn der zonde gestorven. Maar moet dit nu volstrekt beteekenen, dat zij juist door of althans bij dien doop der zonde gestorven waren? O. i. duidt het niet meer aan, dan dit: in ieder geval kan van hen, die tot den dood

van Christus gedoopt zijn (de overigen nu voor een oogenblik er buiten gelaten), gezegd worden, dat zij der zonde gestorven zijn; zij hebben het althans verklaard, toen zij zich aan den doop onderwierpen. Maar al de anderen worden daardoor nog niet buitengesloten. Er konden er nog meerderen zijn, die tot het geloof in Christus gebracht waren en zich bekeerd hadden, maar zich, hetzij omdat de gelegenheid daartoe hun tot dusverre nog ontbroken had, hetzij om andere redenen, nog niet hadden laten doopen. Waren dezen dan niet evenzeer als de overigen, die den doop wel ondergaan hadden, der zonde gestorven? En moesten zij bepaald op deze plechtigheid wachten, om alzoo tot den toestand van het der zonde gestorven zijn te kunnen geraken? De dwaling der meeste exegeten is, dat zij het aantal van hen, die tot den dood van Christus gedoopt waren, en dat van hen, die der zonde gestorven waren, aan elkander hebben gelijkgesteld; terwijl toch, wanneer men van de onderstelling uitgaat, dat de doopeling zijn verklaring naar waarheid aflegde, in werkelijkheid het getal der laatsten grooter moet zijn geweest, dan dat der eersten, daar het tot den dood van Christus gedoopt zijn dan wel het der zonde gestorven zijn in zich sluit, maar dit laatste nog niet noodwendig in zich sluit, dat men gedoopt is. Dat men er in de eerste tijden der Christelijke Kerk ook zoo over dacht, kan daaruit blijken, dat men meestal met den doop wachtte tot het Paasch- of het Pinkster-, of, in het Oosten, ook tot het Epiphaniënfeest; ja somtijds zelfs, vooral in latere tijden, tot de stervensure, zooals Konstantijn de Groote. Al dit willekeurig en vrijwillig uitstellen zou men waarschijnlijk wel hebben nagelaten, bijaldien

men er zoo stellig van overtuigd was geweest, eerst door den doop of bij den doop der zonde te kunnen sterven.

Dat Paulus hier juist den doop noemt, vindt zijn verklaring hierin, dat deze plechtigheid het eerste openbare blijk was, dat iemand tot de Christelijke gemeente was toegetreden. Op deze wijze werd derhalve het grootste getal van de Christenen te Rome in zijn beschouwing begrepen, daar hij toch veilig veronderstellen mocht, dat ver de meeste geloovigen aldaar den doop hadden ondergaan.

Al diegenen, die tot het geloof in Christus gebracht en tot bekeering gekomen waren, konden gezegd worden der zonde gestorven te zijn; maar van dezen werden alleen diegenen gedoopt, die openlijk verklaren wilden, der zonde gestorven te zijn, en deze verklaring bezegelen wilden door zich aan den doop te onderwerpen. Deze plechtigheid was wel noodig tot hun opname in de uitwendige gemeente van Christus; maar wat de inwendige betreft, daarin waren zij reeds opgenomen sedert het tijdstip van hun geloven in Christus en hun bekeering.

Tot opheldering der woorden ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ vergelijke men nog Gal. II: 19, waar νομῷ ἀπ. beteekent: alle betrekking met de wet verbroken hebben, ten opzichte der wet dood zijn. Kol. II: 20 wordt hetzelfde denkbeeld (van het afbreken van een betrekking nl.) gevonden, hoewel op deze plaats na ἀπ. niet de dativus volgt, maar de genetivus, voorafgegaan door ἀπό.

Wat de apodosis aangaat, deze heeft weinig opheldering meer noodig. Door haar, in verband met de protasis beschouwd, wordt aangeduid, dat het der zonde gestorven

zijn en het in de zonde leven noodwendig elkander buitensluiten. Ζῆν ἐν τῇ ἁμ. slaat, zooals wij gezegd hebben, terug op ἐπιμ. τῇ ἁμ. vs. 1. Over de uitdrukking zelve vgl. Gal. II:20; Kol. II:20.

Volgens Winer (Gramm. bl. 262) vormt het futurum hier een goede tegenstelling met den aor. ἀπ.

Ἢ ἀγνοεῖτε, zoo gaat Paulus vs. 3 voort, ὅτι ὅσοι ἐβαπτίσθημεν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν, εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν; of, zoo dit bij u nog aan twijfel onderhevig mocht zijn, zoo dit u op dit oogenblik niet duidelijk mocht zijn (nl. dat gij der zonde gestorven zijt), weet gij dan niet, dat, zoovelen wij tot Christus Jezus gedoopt zijn, wij tot zijn dood gedoopt zijn? Door deze vraag, met ἢ ἀγνοεῖτε ingeleid, wordt de waarheid van het daarop volgende als naar Paulus als zeker vaststaande en algemeen erkend wordende aangeduid. Gij weet toch wel, dat enz.?

Ὅσοι ἐβαπτ. εἰς Χ. Ἰ., zoovelen wij gedoopt zijn tot Christus Jezus. Hier doet zich de vraag voor, of ὅσοι (= πάντες οἵ), zoovelen wij, allen, die wij, hier in het algemeen gebezigd wordt als tegenstelling van degenen, die niet gedoopt waren, dan wel meer in het bijzonder van hen, die niet gedoopt waren tot Christus Jezus. De meeste uitleggers zijn van het eerste gevoelen. Van Hengel evenwel (o. a. ook gevolgd door J. H. Kremer, Theol. Tijdschr. 1869, bl. 25, 26) wil bepaald het laatste, en houdt het er voor, dat Paulus het woord ὅσοι hier met opzet gekozen heeft, omdat de gemeente te Rome hem vrij onbekend was, en hij alzoo niet wist, of er wellicht sommigen onder hare leden waren, aan wie wel de doop was toegediend, maar niet de doop εἰς Χ. Ἰ. Ten bewijze, dat dit niet onmogelijk

zou zijn geweest, beroept hij zich op Hand. XIX: 1—7, waar sommige zoogenaamde μαθηταί, wien Paulus gevraagd had: εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε; hem ten antwoord hadden gegeven: εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα. Hij wijst er verder op, dat Paulus gewoon is, door ὅσοι „alios ab aliis distinguere." Dit zal ongetwijfeld moeten worden toegestemd, maar geeft nog geen volledig antwoord op de vraag, van wie zij, die tot Christus Jezus gedoopt waren, moeten onderscheiden worden. Gaan wij toch het N. T., vooral de Handelingen der Apostelen, na, dan mogen wij aannemen, dat in de eerste tijden niet gedoopt werd, of de doopeling werd daardoor in betrekking gesteld met Christus; men kon dus altijd geacht worden tot Christus gedoopt te zijn, en een andere doop werd zelfs niet erkend, zooals juist uit de door Van Hengel tot staving van zijn gevoelen aangehaalde plaats blijkt, daar toch de twaalf mannen, van welke Hand. XIX: 1—7 sprake is, niet als behoorlijk gedoopt werden aangemerkt, en gedoopt werden tot den naam van den Heer Jezus. Ook Scholten zegt (De Doopsformule. bl. 33), dat de uitzondering, die door ὅσοι ondersteld wordt, de Christenen niet „onderling, maar van niet-christenen of ongedoopten" onderscheidt.

Paulus gebruikt ὅσοι, om ieder, hoofd voor hoofd, aan te duiden; ieder, die gedoopt is tot Christus Jezus, is gedoopt tot zijnen dood.

Wanneer men nu de woorden ἐβαπτ. εἰς Χ. Ἰ. en ἐβαπτ. εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ verklaren wil, mag men natuurlijk niet uit het oog verliezen, dat βαπτ. beide malen in dezelfde beteekenis moet worden opgevat; alsmede, dat bij de eerste dezer uitdrukkingen moeilijk aan iets anders kan gedacht worden, dan aan de plechtigheid, waardoor men onder

de leden der Christelijke gemeente werd opgenomen, daar het doorgaand spraakgebruik van het N. T. zulks bepaald gebiedt. Daaruit volgt alzoo, dat ook in de tweede dezer uitdrukkingen βαπτ. in een eigenlijken zin moet worden opgevat. Er staat dus: of weet gij niet, dat, zoovelen wij tot Christus Jezus gedoopt zijn, wij gedoopt zijn tot zijnen dood? En daar er geen bezwaar tegen bestaat, den aor. pass. ἐβαπτ. als een aor. med. te vertalen, ook omdat het bekend is, dat aan niemand de doop werd toegediend, die niet geheel vrijwillig zich daaraan onderwierp, wordt de zin deze: of weet gij niet, dat, zoovelen wij ons tot Christus Jezus hebben laten doopen, wij ons tot zijn dood hebben laten doopen?

Βαπτίζειν en βαπτίζεσθαι worden in het Nieuwe Testament dikwijls met εἰς verbonden, hoewel niet altijd in denzelfden zin. Daargelaten evenwel die gevallen, in welke εἰς in zuiver locale beteekenis moet genomen worden [1]), kan de zin van deze praepositie meestal teruggeleid worden tot uitdrukkingen als: in betrekking tot, met het oog op, en dergelijke; terwijl dan het verband de nadere verklaring van deze woorden bevat, en dienovereenkomstig de beteekenis van εἰς moet worden gewijzigd.

De uitdrukking βαπτ. εἰς Χ. (Ἰ.), die Gal. III: 27 insgelijks voorkomt, duidt op deze beide plaatsen de betrekking, de gemeenschap aan, die tusschen Christus en alle gedoopten bestaat, en beteekent: zich laten doopen in betrekking tot Christus Jezus; terwijl dan ook evenzeer de

1) Εἰς bij βαπτ. wijst niet altijd het element aan, waarin gedoopt wordt; zoo ook hier niet. Wordt het element er door aangeduid, dan wordt βαπτ. ook in den oorspronkelijken zin (indompelen) genomen.

uitdrukking βαπτ. εἰς τὸν θάν. X. Ἰ. beteekent: zich laten doopen in betrekking tot den dood van Christus Jezus.

In verband met wat wij vs. 2 hebben opgemerkt, dat namelijk de doop niet was een verandering van toestand, niet het der zonde sterven zelf, maar een symbolische handeling, het zichtbaar blijk, waardoor men verklaarde, van toestand veranderd, der zonde gestorven te zijn, komt de beteekenis van vs. 3 dus hierop neder: of weet gij niet, dat, zoovelen wij door ons te laten doopen ons tot Christus in betrekking hebben laten brengen, wij verklaard hebben, in betrekking te staan tot zijn dood?

Wat de beteekenis der uitdrukking βαπτ. εἰς τὸν θάν. X. Ἰ. betreft, deze laat zich van te voren reeds eenigszins opmaken door een nauwkeurige beschouwing van den gang der redeneering. Paulus had gezegd, dat zij, die der zonde gestorven waren, niet langer in haar mochten leven; en om nu de Christenen te Rome niet in het onzekere te laten ten opzichte van het antwoord op de vraag, wie zij dan waren, die der zonde waren gestorven, vraagt hij: of weet gij niet, dat, zoovelen wij tot Christus Jezus gedoopt zijn, wij tot zijn dood gedoopt zijn? Zal deze vraag nu eenigszins kunnen dienen, om in het licht te stellen, wie der zonde gestorven waren, op wie derhalve de verplichting rustte, niet langer in haar te leven, er moet dan een nauw verband bestaan tusschen de uitdrukkingen βαπτ. εἰς τὸν θάν. X. Ἰ. en ἀποθανεῖν τῇ ἁμαρτίᾳ; en men handelt niet met te groote willekeurigheid, als men zegt, dat volgens Paulus' meening deze twee begrippen althans in zoover elkander dekten, dat het eerste het laatste in zich sloot.

De beteekenis van vs. 3 komt dus in verband met wat wij vroeger dienaangaande hebben opgemerkt, hierop neder: of weet gij niet, dat, zoovelen wij door ons te laten doopen ons tot Christus in betrekking hebben laten brengen, wij verklaard hebben (in gemeenschap met zijn dood te staan), der zonde gestorven te zijn?

Met den dood van Christus wordt hier dus iets van denzelfden aard bedoeld, als met het der zonde sterven van de Christenen. Is dit laatste nu, zooals wij gezien hebben, een afbreken van alle betrekking tot de zonde, een dood zijn voor de zonde, met den dood van Christus wordt dan ook bepaald zijn sterven bedoeld, voor zoover dit plaats had met betrekking tot de zonde, m. a. w. voor zoover Jezus' dood een afbreken was van alle betrekking, in welke Hij vóór zijn dood tot de zonde had gestaan.

Daargelaten nog, dat deze gedachte: Christus is gestorven met betrekking tot de zonde blijkbaar in deze geheele pericope den Apostel voor den geest heeft gestaan, wordt zij vs. 10 duidelijk uitgesproken, als er gezegd wordt: want wat Hij gestorven is, is Hij ééns voor altijd der zonde gestorven. Wij zullen nu later wel zien, dat als vs. 10 van Christus en vs. 2 van de Christenen gezegd wordt, dat zij der zonde gestorven zijn, men natuurlijk niet uit het oog mag verliezen, dat de betrekking, in welke Christus, de Zondelooze, tot de zonde gestaan had, een andere was geweest dan die, waarin alle anderen tot haar staan, en dat evenzeer alzoo het afbreken van deze betrekking eenigszins verschillend moet worden gedacht. Als punt van vergelijking blijft nogtans dit vaststaan: zoowel

Christus als de Christenen hebben tot de zonde in betrekking gestaan, aan welke betrekking een einde gemaakt is door den dood.

Verklaarden de Christenen alzoo door zich tot Christus te laten doopen, dat zij in gemeenschap met zijn dood stonden, men kan dan moeilijk alleen aan een navolging van dien dood denken (zooals bijv. Reiche en Köllner gedaan hebben), daar toch het medesterven blijkbaar bedoeld is; vs. 6 bijv. wordt van de Christenen gezegd, dat hun oude mensch medegekruisigd is, nl. met Christus; vs. 8 (vgl. vs. 5) dat zij met Hem gestorven, vs. 4 dat zij met Hem begraven zijn. Volgens Paulus treedt Christus hier op als de plaatsbekleeder der Christenen, en moet aangenomen worden, dat wat aan Hem geschied is ook hun wedervaren is.

Vss. 2 en 3 heeft Paulus nu aangetoond, wat hij blijkbaar aantoonen wilde, namelijk dat diegenen, die tot Christus Jezus gedoopt zijn, niet langer in de zonde mogen leven; en alzoo teweeggebracht, dat zijn woorden H. V:20b niet meer tot misverstand aanleiding kunnen geven of tot verontschuldiging van een onheiligen wandel verstrekken kunnen. Heeft hij vs. 2 de onvereenigbaarheid van een der zonde gestorven zijn met een nog langer in haar voortleven uitgesproken, als op Christelijk standpunt boven alle bedenking verheven, hij gaat nu van vs. 4 af deze onvereenigbaarheid nader bewijzen, en wel op grond van de nauwe, innige gemeenschap, die tusschen Christus en de Christenen bestaat. Zich aansluitende (οὖν) aan wat hij in het vorige voor zijn lezers duidelijk had gemaakt, dat zij namelijk tot den dood van Christus gedoopt waren, gaat hij nu vs. 4

aldus voort: *συνετάφημεν οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτίσματος εἰς τὸν θάνατον, ἵνα ὥσπερ ἠγέρθη Χριστὸς ἐκ νεκρῶν διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρός, οὕτως καὶ ἡμεῖς ἐν καινότητι ζωῆς περιπατήσωμεν*, d. i. wij zijn dan met Hem begraven door den doop tot den dood, opdat, gelijk Christus uit de dooden is opgewekt door de heerlijkheid des Vaders, zoo ook wij in nieuwheid des levens zouden wandelen.

Dat er in plaats van sterven nu van begraven worden gesproken wordt, dat er in plaats van *συναπεθάνομεν*, wat men eigenlijk verwachten zou, *συνετάφημεν* staat, moet hieraan worden toegeschreven, dat de Apostel aan de wijze, op welke de doop in dien tijd werd toegediend, de onderdompeling namelijk, de aanleiding ontleende, om den doop als een begraven worden aan te duiden, ten einde hierdoor een geleidelijken overgang te vormen tot het tweede gedeelte van dit vers, waar van opgewekt worden gesproken wordt. De Christenen toch waren niet slechts met Christus gestorven, maar even als Christus, na gestorven te zijn, begraven werd, en daarna uit het graf verrees, zoo waren de Christenen ook met Christus begraven, opdat zij daarna, als uit het graf verrezenen, een nieuw leven zouden leiden.

De woorden *εἰς τὸν θάνατον* behooren met *διὰ τοῦ βαπτίσματος* verbonden te worden, en niet met *συνετάφημεν*, zooals men vroeger algemeen gedacht heeft, maar van welke meening men thans vrij eenparig is teruggekomen. Is in vs. 3 gesproken van een *βαπτ. εἰς τὸν θάν.* X. 'I. en volgt dan onmiddellijk daarop: *συνετ. οὖν αὐτῷ διὰ τοῦ βαπτ. εἰς τὸν θάν.*, men kan moeilijk anders handelen dan ook hier de woorden *εἰς τὸν θάν.* met *βαπτ.* verbinden. Verbindt men ze met *συνετ.*, en spreekt men alzoo van een met Hem

begraven zijn in den dood, dan merkt De Wette terecht hieromtrent aan, dat het, indien al geen onzin, toch pleonasme is. Ook zou men hier het begrip van dood in een anderen zin moeten opvatten dan in de omliggende verzen, waar van gestorven zijn als van een eenmaal plaats gehad hebbend feit gesproken wordt, terwijl hier daarentegen van den dood als van een voortdurenden toestand zou gesproken worden. Heeft men, om te bewijzen, dat εἰς τὸν θάν. bij συνετ. behoort, aangevoerd, dat deze woorden niet met διὰ τοῦ βαπτ. kunnen verbonden worden, omdat dan het lidwoord had moeten herhaald zijn, hiertegen kan ingebracht worden, dat die herhaling in dit geval niet noodig is, omdat de woorden τὸ βαπτ. εἰς τὸν θάν. als één begrip vormende bijeen behooren. Zelfstandige naamwoorden, van werkwoorden afgeleid, worden geconstrueerd even als die werkwoorden, zonder dat een lidwoord tusschengevoegd behoeft te worden; en omdat men nu zegt: βαπτίζεσθαι εἴς τι, behoeft tusschen βαπτ. en εἰς τὸν θάν. het lidwoord niet herhaald te worden. Ook Winer (Gramm. bl. 129) verbindt εἰς τὸν θάν. met διὰ τοῦ βαπτ., en evenzeer heeft Fritzsche deze verbinding, die hij vroeger als taalkundig onjuist had afgekeurd, in lateren tijd als de alleen aannemelijke verdedigd.

Wiens dood hier bedoeld is, blijkt uit het verband, waar vs. 3 gesproken wordt van εἰς τὸν θάν. αὐτοῦ, vs. 5 van τὸ ὁμοίωμα τοῦ θάν. αὐτοῦ, nl. de dood van Christus.

Vraagt men, welke beteekenis in συνετάφημεν de praepositie σύν heeft, men gaat zeker niet ver genoeg, als men met Fritzsche verklaart, dat σύν „das Vorbild" uitdrukt, of als men met Stuart zegt, dat hier van een gelijkheid

sprake is. Met Usteri moeten wij het er voor houden, dat de innerlijke gemeenschap er door aangeduid wordt. Ook Van Hengel is van gevoelen, dat συνταφῆναι hier in den letterlijken zin, in dien van medebegraven worden moet worden opgevat. Hij verklaart, dat, als Stuart zich ten bewijze van zijn gevoelen op vs. 6; VIII: 17; Gal. II: 20; Kol. II: 12; III: 1; 2 Tim. II: 11 beroept, hij zelf zich nog niet zoo dadelijk op deze zelfde plaatsen zou willen beroepen, om de gemeenschap te bewijzen, als niet de vergelijking van Kol. II: 13 (συνεζωοποίησεν σὺν αὐτῷ) hier veel afdeed; maar dat hier de herhaling van σύν aantoont, in welken zin de voorgaande woorden συνταφέντες αὐτῷ en de overige voorbeelden, in welke σύν slechts ééns voorkomt, moeten worden opgevat.

Terwijl elders in deze redeneering steeds dood en leven tegenover elkander geplaatst worden, is deze de eenige maal, dat van begraven worden gesproken wordt. Zooals wij reeds gezegd hebben, geschiedde het, om den overgang tot het onmiddellijk volgende te vormen, en werd aan Paulus tot de uitdrukking συνετ. door de toenmalige wijze van doopen de aanleiding gegeven. Gelijk toch over een doode de aarde wordt henengestort, werd in die tijden het water over het hoofd van hem uitgestort, die den doop onderging, en zoo kon dan dit storten van het water over het hoofd van den doopeling, nadat hij zich in het water begeven had, aan een begraven worden doen denken.

Wat het wezen der zaak nogtans betreft, moet men het onderscheid tusschen het sterven, waarvan elders in dit verband sprake is, en het alleen hier genoemde begraven worden niet te groot denken. Terecht zegt Van

Hengel dienaangaande: „Reapse tamen haec imago nihil continet, quod differat a praecedentibus: εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ ἐβαπτίσθημεν;" en Meyer: „Der Sache nach ist dieses Mitbegräbniss nicht ein von dem Mitgestorbensein verschiedenes sittliches Factum;" hoewel deze laatste het er tevens voor houdt, dat de doopeling ten eerste bij den doop in het algemeen zich bewust was: nu treed ik in gemeenschap met den dood van Christus; ten tweede bij de κατάδυσις vooral: nu word ik met Christus begraven, en dan ten derde bij de ἀνάδυσις: nu sta ik met Christus tot een nieuw leven op. Daar tot den doop nogtans evenzeer de ἀνάδυσις als de κατάδυσις behoorde, is er geen voldoende grond aanwezig, waarom men bij den doop in het algemeen alleen denken zou: „nu treed ik in gemeenschap met den dood van Christus," want waarom zou men er niet tevens bij denken: „en met zijn opstanding?" En waarom heeft Meyer bij den doop in het algemeen alleen aan de κατάδ., en niet ook aan de ἀνάδ. gedacht, terwijl hij toch zelf verklaart, dat de doop uit deze beide handelingen bestond?

Ook Van Hengel is het op dit punt niet met Meyer eens. Hij vindt in die tweede overdenking van den doopeling niets dan een „merus ingenii lusus," terwijl hij het er voor houdt, dat de eerste en de derde waarschijnlijk zijn. Dit is ook zoo, indien men dan slechts in het oog houdt, dat de eerste overdenking van den doopeling: „nu treed ik in gemeenschap met den dood van Christus" niet bij den doop in het algemeen moet gedacht worden, maar bepaald bij de κατάδυσις.

In het tweede gedeelte van vs. 4 spreekt Paulus vervolgens over het doel, waarmede dit met Christus begraven worden heeft plaats gehad, welk doel hij aldus aan-

duidt: opdat, gelijk Christus uit de dooden is opgewekt door de heerlijkheid des Vaders, zoo ook wij in nieuwheid des levens zouden wandelen [1]); m. a. w. indien gij, na door den doop te ondergaan verklaard te hebben, der zonde gestorven en met Christus begraven te zijn, niet wandelt in nieuwheid des levens (d. i. in tegenstelling met het leven, dat gij vroeger geleid hebt, in een leven buiten de heerschappij der zonde), is uw der zonde sterven en met Christus begraven worden te vergeefs, beantwoordt het niet aan de oogmerken, waarmede het heeft plaats gehad.

De doopsbediening bestond, zooals wij gezien hebben, uit twee deelen, de *κατάδυσις* en de *ἀνάδυσις*, van welke de eerste het der zonde sterven en met Christus begraven worden, de tweede het met Hem tot een nieuw leven opstaan afbeeldt. Had nu de *κατάδυσις* plaats, om door de *ἀνάδυσις* gevolgd te worden, eveneens, zegt Paulus, was ook het der zonde sterven en met Christus begraven worden bestemd, om door het met Hem tot een nieuw leven opstaan achtervolgd te worden.

Het nauwe verband, dat volgens vs. 4 bestaat tusschen het met Christus der zonde sterven (en begraven worden) en het even als Hij tot een nieuw leven opstaan, welke twee zaken volgens het vorige zoo nauw samenhangen, dat

---

1) Het is duidelijk, dat Paulus zich hier op een beknopte wijze uitdrukt; hoewel de zin er tamelijk mat door wordt, zijn evenwel de volgende inlasschingen tot duidelijk begrip noodzakelijk: opdat, gelijk Christus uit de dooden is opgewekt en in nieuwheid des levens wandelt, zoo ook wij met Hem uit de dooden opgewekt zijnde in nieuwheid des levens zouden wandelen. Fritzsche noemt deze nauwkeurigheid »jejuna;" zij is evenwel niet af te keuren.

het eerste, indien het althans aan zijn doel beantwoorden zou, volstrekt niet buiten het tweede kon gedacht worden, dit nauwe verband wordt nu vs. 5 als iets voorgesteld, dat geheel natuurlijk is, volkomen in den aard der zaak ligt.

Εἰ γάρ, aldus gaat Paulus voort, σύμφυτοι γεγόναμεν τῷ ὁμοιώματι τοῦ θανάτου αὐτοῦ, ἀλλὰ καὶ τῆς ἀναστάσεως ἐσόμεθα, d. i. want indien wij samengewassenen geworden zijn met de gelijkheid van zijn dood, indien wij denzelfden dood als Hij gestorven zijn, zullen wij immers ook samengewassenen zijn met de gelijkheid van zijn opstanding.

Σύμφυτοι moet met τῷ ὁμ. τοῦ θαν. αὐτοῦ verbonden worden, hoewel velen αὐτῷ (nl. Χριστῷ) invoegen, en τῷ ὁμ. dan opvatten als een dat. instrumenti, zoodat de zin ongeveer deze zou zijn: indien wij met Hem samengewassen zijn door de gelijkheid van zijn dood, zullen wij het immers ook zijn door de gelijkheid van zijn opstanding. Dit kan de schrijver nogtans moeilijk bedoeld hebben, daar men, om van andere bezwaren nu niet te spreken, zich de gemeenschap met den dood van Christus wel moet voorstellen als voortvloeiende uit de gemeenschap met Hem zelven, maar niet omgekeerd deze laatste door de eerste veroorzaakt wordt, zooals toch zou moeten worden aangenomen, indien de bestreden verklaring de juiste was.

Meyer zegt dienaangaande terecht, dat het willekeurig is, τῷ ὁμ., dat bij σύμφ. γεγ. staat en volgens de regelen van den zinbouw daarmede op de meest natuurlijke wijze verbonden kan worden, en dan een zeer passenden zin geeft, daarvan te scheiden, en daarentegen συμφ. met een woord te verbinden, dat Paulus niet geschreven heeft, en

dat hij had moeten schrijven, als hij zijn lezers niet op een dwaalspoor wilde brengen.

Aangaande de apodosis is nog op te merken, dat vóór ἀλλὰ καί eigenlijk zou moeten worden ingevoegd: οὐ μόνον τοῦ θαν. αὐτοῦ, en vóór τῆς ἀναστ. wederom τῷ ὁμ., zooals dit, volgens Meyer, door het verband geboden wordt; alsmede dat het futurum ἐσόμεθα alhier moet worden opgevat in den zin van noodwendigen samenhang, innerlijke noodzakelijkheid [1]).

In dit vers wordt evenals in het gansche verband met den dood van Christus weder bepaald zijn dood bedoeld met betrekking tot de zonde, evenals bij τῆς ἀναστ. gedacht moet worden aan zijn opstanding, voor zoover Hij daardoor verrees tot een nieuw, geheel Gode gewijd leven. De zin komt dan hierop neder: zoo wij in nauwe verbinding zijn getreden met het der zonde afsterven, zoo wij ons dit eigen gemaakt, verkregen hebben, zullen wij immers ook er naar streven, in nieuwheid des levens te wandelen, een Gode gewijd leven te leiden; indien onze vereeniging met Christus zoo innig is, dat wij daardoor deelnemen aan zijn dood, voor zoover Hij der zonde gestorven is, is het immers niet meer dan natuurlijk, dat wij, krachtens deze zelfde vereeniging, evenals Hij in nieuwheid des levens wandelen zullen, een Gode gewijd leven zullen leiden.

Vs. 6 wordt het vs. 5 gezegde nader opgehelderd, en verklaard, waarom de samenhang tusschen de gemeenschap

1) Usteri (Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes, bl. 90) zegt van Gal. II : 16: «In dieser Stelle steht jedoch das Futurum so, wie es bisweilen in Schlussfolgen, nicht sehr verschieden vom Präsens, vorkommt. Vgl. z. B. Röm. VI : 5, 14; VII : 3.»

met den dood van Christus en de gemeenschap met zijn opstanding, die vs. 5 als iets zeer natuurlijks was voorgesteld, zoo voor de hand lag. Paulus zegt: τοῦτο γινώσκοντες ὅτι ὁ παλαιὸς ἡμῶν ἄνθρωπος συνεσταυρώθη, ἵνα καταργηθῇ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, τοῦ μηκέτι δουλεύειν ἡμᾶς τῇ ἁμαρτίᾳ, d. i. dit wetende [1]), dat onze oude mensch medegekruisigd is, opdat het lichaam der zonde vernietigd zoude worden, opdat wij niet langer de zonde zouden dienen.

Met παλαιὸς ἄνθρωπος wordt hier de vroegere levenstoestand van den Christen bedoeld, in welken hij nog der zonde dienstbaar was [2]); aan dezen toestand nu was door den dood van Christus een einde gemaakt, daar de oude mensch gerekend werd met Christus gestorven te zijn, toen deze als de plaatsbekleeder van allen, die in Hem gelooven zouden, den kruisdood onderging.

---

1) Sommigen zeggen, dat γινώσκειν bepaald gebezigd wordt van een kennis, die door het verstand verkregen wordt, εἰδέναι daarentegen meer in het algemeen van zulk eene, die verkregen wordt door waarneming. Dit onderscheid moge somtijds bij Paulus gelden, maar geenszins altijd, vgl. vs. 9, waar de Christenen εἰδότες zijn door redeneering.

2) De tegenstelling tusschen den ouden en den nieuwen mensch is, zooals bekend is, van een andere beteekenis dan de strijd tusschen vleesch en geest, waarvan Gal. V: 17 gesproken wordt. De oude en de nieuwe mensch sluiten elkander geheel en al uit, zoodat in denzelfden persoon slechts één van deze beiden kan aanwezig zijn; in den onwedergeborene is dit de oude, in den geloovige de nieuwe mensch. Wat daarentegen den strijd tusschen vleesch en geest aangaat, deze beiden, vleesch en geest, kunnen wel in één persoon aanwezig zijn, en zijn zulks te allen tijde in den wedergeborene, doch ook in hem alleen; wat den niet-wedergeborene aangaat, hem nl., die door de werking des Heiligen Geestes nog niet vernieuwd is, bij dezen, die door het vleesch alleen beheerscht wordt, kan dan ook van een strijd tusschen vleesch en geest moeilijk sprake zijn.

Dit medegekruisigd worden nu van den ouden mensch had bij de Christenen plaats gehad, zooals Paulus zegt, om de heerschappij der zonde over het lichaam (eigenlijk staat er: het door de zonde beheerschte lichaam) te vernietigen, opdat zij niet langer in de zonde zouden leven.

Wordt σῶμα met sommigen opgevat als werktuig der zonde, zoodat de bedoeling zijn zou, dat het niet langer orgaan der zonde bleef, dan is dit niet geheel juist, daar (o. a. volgens vs. 12, 13) het lichaam ook ná de bekeering nog het orgaan der zonde blijft, en dus in dien zin eerst door den physischen dood zou kunnen vernietigd worden, van welken hier natuurlijk volstrekt geen sprake is.

Om de opvatting van σῶμα als orgaan der zonde te redden, heeft men καταργεῖν wedergegeven door evacuare, krachteloos maken; doch dan wordt aan σῶμα het begrip van σάρξ ondergeschoven. Ook beantwoordt, zooals Meyer terecht opmerkt, aan de voorstelling van de kruisiging alleen die van de vernietiging des lichaams.

Vat men met anderen de woorden τῆς ἁμαρτίας als genet. appositionis op, zoodat men zich de zonde als een lichaam zou moeten denken, deze verklaring komt dan ongeveer met die uitlegging overeen, volgens welke hier van de massa der zonde sprake zou zijn; het moet dan nogtans in ieder geval bevreemdend genoemd worden, dat er niet staat τὸ σῶμα τῶν ἁμαρτιῶν, daargelaten nog, dat deze opvattingen in strijd zijn én met het Paulinisch spraakgebruik in het algemeen, én met vs. 12 in het bijzonder (Meyer), want daaruit blijkt, dat σῶμα alhier niet in figuurlijken zin mag genomen worden.

Τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας kan hier niets anders beteekenen

dan: het lichaam, dat der zonde toebehoort, het door de zonde beheerschte lichaam. Winer (Gramm. bl. 177) zegt naar aanleiding ook van deze plaats, dat de genetivus vooral bij Johannes en Paulus inwendige betrekkingen van een meer verwijderden aard uitdrukt, en verklaart, dat σῶμα τῆς ἁμ. alhier moet worden opgevat als lichaam, dat der zonde toebehoort, „in welchem die Sünde Bestehen und Herrschaft hat (an dem sie sich vollzieht)."

Van dit door de zonde beheerschte lichaam nu kan men zeer goed zeggen, dat het vernietigd wordt, wanneer de heerschappij der zonde over het lichaam vernietigd wordt; wordt toch τὸ σῶμα τῆς ἁμ. als zoodanig vernietigd, dan kan natuurlijk het lichaam nog wel blijven bestaan, maar het is dan niet meer het lichaam der zonde (in denzelfden zin als ook de oude mensch niet als mensch, maar als oude mensch gekruisigd wordt).

Wat de laatste woorden van dit vers (τοῦ μηκέτι κτλ) betreft, Baumgarten-Crusius merkt dienaangaande op, dat zij beteekenisvol aan het vorige toegevoegd zijn, opdat het καταργ. enz. als een voortdurend gevolg der vrijheid zou verstaan worden, niet als „einmaliger, wunderbarer Akt." Heeft men wel eens gemeend, dat de beide laatste leden van dit vers eenigszins aan pleonasme deden denken, Winer zegt (Gramm. bl. 569) dienaangaande, dat hieraan niet gedacht mag worden, maar dat τοῦ μηκέτι κτλ. het in concreto uitgedrukte doel is van het algemeen aangeduidde καταργηθῆναι van het σῶμα τῆς ἁμαρτίας.

Vs. 6 rust weder op vs. 7, waar Paulus zegt: ὁ γὰρ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας Was nl. volgens zijne meening de oude mensch van den Christen gekrui-

sigd, opdat hij niet meer de zonde dienen zou, dat het laatste uit het eerste voortvloeit toont hij nu nader aan door de algemeene stelling, dat hij, die der zonde gestorven is, alle betrekking met haar verbroken heeft, dan ook van haar losgesproken, ontslagen, en alzoo van hare heerschappij ontheven is; en was men van hare heerschappij ontheven, dan was ook de noodzakelijkheid volstrekt niet meer aanwezig, haar nog langer te dienen.

Dat ἀποθανών in overdrachtelijken zin en niet van den natuurlijken dood moet opgevat worden, blijkt niet alleen daaruit, dat het blijkens het voorafgaande γάρ op συνεσταυρώθη terugslaat, maar bovendien hieruit, dat van sterven in den physischen zin in dit verband in het geheel geen sprake is. Volgens De Wette geeft ἀποθανών, physisch opgevat, altijd een aanstootelijken zin, daar de dood slechts dan van de zonde zou kunnen bevrijden, als deze laatste in het lichaam haren wortel had; overigens ware deze gedachte als bewijs van het voorafgaande bijna triviaal te noemen. Vat men het echter in zedelijken zin op, dan komt men, volgens zijne meening, bijna onvermijdelijk tot tautologie, als men δεδικαίωται in den zin van bevrijding opvat; en zou dit vers althans eenigszins meer kracht hebben, als men het aldus wedergaf: hij (alleen), die der zonde afgestorven is, is van haar losgesproken.

Het gebruik van ἀπό alhier moet uit het verzwijgen van een verbum worden verklaard; δεδικ. moet dan in praegnanten zin opgevat en op deze wijze wedergegeven worden: is losgesproken (en verlost) van de zonde.

Met dit 7e vers moet de redeneering, die vs. 4 begonnen is, als geëindigd worden beschouwd. Wat vs. 4 gezegd

is, is duidelijk gemaakt door den inhoud van vs. 5; deze weder door het vs. 6 gezegde, terwijl dit ten slotte op de uitspraak berust, in vs. 7 vervat, voor welke, als van algemeenen aard zijnde, door Paulus geen nadere toelichting noodzakelijk wordt geacht, en voor welke hij dus geen bewijzen bijbrengt. Alzoo van vs. 7 als den grondslag der redeneering uitgaande, en tot vs. 4 teruggaande, vinden wij dezen gedachtengang: in het algemeen moet worden toegestemd, dat hij, die der zonde gestorven is, ook van haar losgesproken en van haar heerschappij ontheven is. Is dit zoo, dan is het ook aan geen bezwaar onderhevig te zeggen, dat er zulk een nauw verband bestaat tusschen het der zonde gestorven zijn (vs. 6 onder een anderen vorm aangeduid, nl. als het (met Christus) medegekruisigd worden van den ouden mensch, hoewel de beteekenis dezelfde is) en het niet langer de zonde dienen, dat men recht heeft te zeggen, dat het eerste heeft plaats gehad, opdat het tweede daarop volgen zoude. Is hiertegen weinig in te brengen, dan moet men ook de juistheid van het vs. 5 gezegde erkennen, en het alleszins natuurlijk vinden, dat zij, die samengewassen zijn met de gelijkheid van den dood van Christus, insgelijks zijn samengewassen met de gelijkheid van zijn opstanding. Daardoor is dan ook de waarheid, in vs. 4 vervat, buiten twijfel gesteld, en kon Paulus alzoo met volle recht zeggen: hebben wij door den doop te ondergaan verklaard, met Christus (der zonde) gestorven te zijn, dan moeten wij ook, zal dit aan zijn doel beantwoorden en niet te vergeefs zijn, in nieuwheid des levens wandelen, gelijk Christus uit de dooden is opgewekt.

Den inhoud van vs. 1—7 samenvattende, vinden wij

het volgende: de vraag vs. 1 geeft aanleiding tot het geheele volgende betoog, dat strekt om te bewijzen, dat de Christenen onder geenerlei voorwendsel, hoe schoonschijnend ook, in de zonde mogen blijven leven; vs. 2 worden het der zonde gestorven zijn en het nog langer in haar leven op zulk een wijze tegenover elkander geplaatst, dat het eerste het tweede met noodwendigheid buitensluit (thans evenwel nog meer in den vorm van een Christelijk axioma, terwijl de bewijsvoering vs. 4—7 volgt); vs. 3 wordt duidelijk gemaakt, wie zij zijn, die als der zonde gestorvenen niet langer in haar leven mogen; terwijl dan vs. 4—7 het nauw verband tusschen het der zonde gestorven zijn en het leiden van een leven buiten de zonde, m. a. w. de onvereenigbaarheid van het der zonde gestorven zijn en het in haar leven wordt aangetoond.

Na vs. 4 den nauwen samenhang tusschen het der zonde gestorven zijn en het leiden van een nieuw leven uitgesproken en vs. 5—7 bewezen te hebben, komt Paulus, ten einde bij voorbaat een bedenking te ontzenuwen, die tegen het door hem gezegde zou kunnen worden ingebracht, in het 8e vers nog eens op het resultaat der voorafgaande redeneering terug, waarbij de vereeniging tusschen Christus en de zijnen wederom de grondslag is, waarop zijn bewijsvoering rust.

Al wordt deze vereeniging niet met zooveel woorden door hem uitgesproken, zoo is het toch duidelijk genoeg, dat het alleen in de overtuiging daarvan was, dat hij schrijven kon: εἰ δὲ ἀπεθάνομεν σὺν Χριστῷ, πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ, d. i. indien wij dan met Christus gestor-

ven zijn, gelooven wij, dat wij ook met Hem leven zullen. Het is, als wil hij zeggen: indien het krachtens onze gemeenschap met Christus is, dat wij der zonde gestorven zijn, staat het evenzeer voor ons geloofsbewustzijn vast, dat deze gemeenschap tevens bewerken zal, dat wij met Hem leven zullen. Zooals toch door sommigen terecht is opgemerkt, valt in den voorzin de nadruk op de woorden σὺν Χριστῷ, welke, zooals Van Hengel zegt, „communionem mortis Christi expresse memorant, ut communio vitae Christi ei in Apodosi opponatur." Er bestaat dan ook geen noemenswaardig verschil van gevoelen over de beantwoording der vraag, of ἀπεθάνομεν in figuurlijken zin moet worden opgevat; en bevreemdend mag het genoemd worden, dat men niet insgelijks algemeen heeft toegestemd, dat diezelfde oneigenlijke verklaring ook van συνζήσομεν geldt. Om nu niet van hen te spreken, die dit verbum tegelijk in letterlijken en in figuurlijken zin willen opgenomen zien, en die alzoo den hermeneutischen hoofdregel schijnen vergeten te hebben, dat men moet „vasthouden aan de onderstelling, dat er slechts één zin in des schrijvers woorden neêrgelegd en uitgedrukt is," „omdat ieder, die door anderen verstaan worden wil, slechts één zin in zijne rede zal neêrgelegd hebben" (Doedes, Hermeneutiek voor de Schriften des Nieuwen Verbonds, bl. 56), zijn ook nog vele uitleggers van meening geweest, dat de letterlijke zin alhier diende vastgehouden te worden, en dat συνζ. alzoo betrekking had op het toekomstig leven van den Christen met Christus na den dood.

Deze opvatting is nogtans in strijd met het gansche ververband, daar in deze verzen nergens van leven of van ster-

ven in den letterlijken, maar van beiden steeds in een overdrachtelijken zin gesproken wordt, zoodat door dit verband voldoende wordt duidelijk gemaakt, dat συνζ. alhier moet worden opgenomen in den zin van het in gemeenschap met Christus Gode leven van de Christenen. Vooral blijkt dit uit de protasis, waar ἀπεθάνομεν, dat rechtstreeks tegenover συνζ. wordt geplaatst, zonder eenigen twijfel in een oneigenlijken zin moet worden opgevat.

Ten bewijze der bestreden verklaring van συνζ hebben sommigen er zich op beroepen, dat dit verbum in het futurum staat, waaruit zij dan hebben opgemaakt, dat dit leven niet als iets tegenwoordigs, maar als iets toekomstigs moet gedacht worden, en daarom op het leven na den dood ziet. Dit futurum moet echter in denzelfden zin worden opgevat als vs. 5 het fut. ἐσόμεθα, in dien nl. van noodwendigen samenhang, innerlijke noodzakelijkheid.

Het met Christus leven alzoo grondende op de gemeenschap met Hem, heeft Paulus een bedenking in het oog, die in het midden gebracht zou kunnen worden, en wier ongegrondheid hij bij voorbaat in het licht wil stellen. Men had toch tegen het door hem gezegde het volgende bezwaar kunnen aanvoeren: indien het krachtens onze gemeenschap met Christus is, dat wij in nieuwheid des levens wandelen, bezitten wij volstrekt geen zekerheid, dat dit leven onafgebroken voortduren zal, zoolang het niet voor ons vaststaat, dat aan het leven van Christus nimmer een einde zal worden gemaakt; sterft Hij toch weder, dan sterven wij, juist krachtens onze gemeenschap met Hem, ook weder. Op deze bedenking nu antwoordt Paulus van te voren, als om alle mogelijke be-

zwaren omtrent dit punt uit den weg te ruimen: (πιστεύομεν ὅτι καὶ συνζήσομεν αὐτῷ), εἰδότες ὅτι Χριστὸς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν οὐκέτι ἀποθνήσκει· θάνατος αὐτοῦ οὐκέτι κυριεύει, d. i. (wij gelooven, dat wij ook met Hem leven zullen), daar wij weten, dat Christus, uit de dooden opgewekt zijnde, niet meer sterft; de dood heerscht niet langer over Hem; m. a. w. wij zullen in gemeenschap met Christus leven, en behoeven niet te vreezen, dat ten gevolge van een eventueel sterven van Christus ook wij wederom zullen moeten sterven, daar wij toch weten, dat Hij, na uit de dooden opgewekt te zijn, niet meer sterft. Aan deze bewering zet Paulus nog meerdere kracht bij door de hierop volgende (door sommigen ten onrechte met ὅτι verbonden) woorden: de dood heerscht niet langer over Hem, Hij is aan de heerschappij des doods onttrokken.

De meeste uitleggers meenen, dat εἰδότες (= γινώσκοντες vs. 6), ook wat den zin betreft, bij πιστεύομεν behoort, en den grond van dit geloof aangeeft; wij zouden het er echter eerder voor houden, dat de betrekking tusschen deze beide woorden alleen van grammaticalen aard is, en dat εἰδότες als een nadere verklaring van συνζ. beschouwd moet worden [1]). De bedenking toch, die hier beantwoord wordt, was uitsluitend tegen den duur van dit συνζῆν gericht; men verkeerde in het onzekere, of dit medeleven altijddurend zou zijn, dan wel of de mogelijkheid moest worden aangenomen, dat het door het sterven van Christus werd afgebroken. De grond voor het geloof aan dit mede-

---

1) Dit meent o. a. ook De Wette; hij zegt: »Indem wir ja wissen (womit die in dem συζῆν liegende Idee erörtert wird), dass" u. s. w.

leven behoefde dus niet zoozeer aangegeven, als wel de duur van dit laatste bepaald te worden; en nadat de schrijver nu ten opzichte van dien duur gezegd heeft: wij weten, dat Christus, na uit de dooden te zijn opgewekt, niet meer sterft; de dood heerscht niet langer over Hem, laat hij het bewijs hiervoor in het 10e vs. volgen, waar hij zegt: ὃ γὰρ ἀπέθανεν, τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέθανεν ἐφάπαξ· ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ, d. i. want wat Hij gestorven is, is Hij ééns voor altijd der zonde gestorven, en wat Hij leeft, leeft Hij Gode. Christus nl. had vroeger, vóór zijn dood, tot de zonde in betrekking gestaan, welke was afgebroken, toen Hij stierf; en dit afbreken was niet van zulk een aard geweest, dat de mogelijkheid moest worden aangenomen, dat die betrekking hersteld werd, maar het was een afbreken geweest voor altijd.

Is deze de eenige plaats, waar Christus gezegd wordt der zonde gestorven te zijn, terwijl Hij elders bij Paulus gezegd wordt wegens onze zonden gestorven te zijn, het is hier dan de plaats, in het licht te stellen, dat Paulus den dood des Heeren uit deze twee oogpunten beschouwt, welke hij in verband brengt met de beide instellingen van Jezus, den doop en het avondmaal.

Dr. Doedes was de eerste, die dit helder heeft in het licht gesteld (De Leer van den Doop en het Avondmaal. I. bl. 1—14; vgl. Jaarbb. voor wetensch. Theol. III. bl. 293—382; VI. bl. 82—108). Men zal het ons niet ten kwade duiden, als wij bij deze uiteenzetting, terwijl wij ons eigen gevoelen uitspreken, ons dikwijls van de eigen woorden van Dr. Doedes bedienen. Wij hebben het dan ook niet opzettelijk aangeduid, als dit het geval is.

Paulus dan brengt doop en avondmaal beiden in de nauwste betrekking tot den dood van Christus. Volgens Rom. VI : 3, 4 zijn de Christenen gedoopt tot den dood van Christus, en zoo met Hem begraven; volgens 1 Kor. XI : 26 verkondigen zij aan het avondmaal den dood des Heeren, totdat Hij komt. Bij de beantwoording der vraag, of Paulus op deze beide plaatsen den dood van Jezus uit hetzelfde oogpunt beschouwt, is het in de eerste plaats noodig, in het oog te houden, dat Christus, volgens Paulus, in tweeërlei zin kan gezegd worden voor ons gestorven te zijn.

Nu eens wordt er zoo over dien dood gesproken, alsof allen er aan hadden deelgenomen, dan eens zoo, dat dit denkbeeld geheel moet worden buitengesloten; nu eens zoo, dat 's Heeren sterven ons sterven in zich sluit, dan eens zoo, dat zijn sterven ons sterven buitensluit; nu eens zoo, dat wij geacht worden met Hem te zijn gestorven, dan eens zoo, dat wij geacht worden nu niet te moeten sterven. Hieruit volgt, dat al kan voor beide malen als in plaats van omschreven worden, wij toch nu eens aan plaatsbekleeding, dan eens aan plaatsvervanging te denken hebben (vgl. De Leer der Zaligheid, bl. 156).

Aan deze laatste hebben wij op zulke plaatsen te denken, waar Christus gezegd wordt wegens onze zonden gestorven te zijn. Inzonderheid is dit het geval Rom. IV : 25; 1 Kor. XV : 3; Gal. I : 4. Rom. IV : 25 toch blijkt uit de tegenstelling met ἠγέρθη, dat παρεδόθη van Jezus' dood moet worden opgevat, terwijl διά den grond aanduidt, waarom Jezus in den dood is overgegeven, nl. wegens onze overtredingen. 1 Kor. XV : 3 brengt Paulus, zooals door ὑπέρ

wordt aangewezen, den dood van Christus in rechtstreeksche betrekking tot onze zonden; Christus is gestorven met betrekking tot (= wegens) onze zonden, zoodat Hij stierf, omdat wij gezondigd hebben. Gal. I: 4 ziet ook op zijn dood, terwijl περί op de oorzaak wijst, waarom Christus zich gegeven heeft. Onze zonden hebben die overgave noodzakelijk gemaakt; zij zijn het dus, om welke Jezus zich gegeven heeft. In deze en dergelijke plaatsen is het denkbeeld vervat: daar Christus wegens onze zonden stierf, behoeven wij niet te sterven (vooral Gal. I: 4 is dit duidelijk; vgl. ook 1 Kor. VIII: 11). Paulus denkt hier aan onze zondige daden, aan hetgeen wij gedaan hebben in strijd met de goddelijke wet. De voorzetsels (διά, ὑπέρ, περί), waarvan hij zich bedient, duiden aan, dat hij zich die zonden als de oorzaak voorstelt, waarom Christus den dood heeft ondergaan, want zij drukken den veroorzakenden grond uit van hetgeen in een afhankelijke betrekking daarvan wordt voorgesteld. De bedoeling van Paulus is niet, dat Jezus door onze zonden is gestorven, alsof hij wilde te kennen geven, dat de menschen den Heer in hun boosheid den dood hebben aangedaan, maar zijn meening is, dat wij gezondigd hebben, en Jezus om deze reden in den dood is overgegeven, of, zooals het Gal. I: 4 wordt uitgedrukt, zich heeft overgegeven, zooals vooral uit deze plaats duidelijk blijkt.

Zegt Paulus daarentegen, dat Christus der zonde gestorven is (Rom. VI: 10), dan denkt hij niet aan zondige daden of overtredingen, maar aan het beginsel, waaruit zij voortkomen, dat als een macht den mensch beheerscht en in dienstbaarheid houdt. Zijn meening is dan, dat

de dood van Christus elke betrekking heeft vernietigd, waarin Hij vóór zijn dood stond tot het zondige beginsel, dat over den mensch heerschappij zoekt te voeren; in denzelfden zin als hij zich zelven elders der wet gestorven (Gal. II: 19) en der wereld gekruisigd (Gal. VI: 14) noemt, om te kennen te geven, dat hij noch tot de wet, noch tot de wereld langer in eenige betrekking stond.

Willen wij zien, hoe Paulus hierop voortbouwt, wij moeten dan onze aandacht vooral vestigen op Rom. IV: 25—V: 11 en op Rom. V: 21—VI: 23.

Volgens Rom. IV: 25 is Christus (in den dood) overgeleverd wegens onze zonden, en die in Hem gelooven zijn gerechtvaardigd door zijn bloed, Rom. V: 9; hetzelfde bloed, waardoor zij (Ef. I: 7) de vergeving der overtredingen hebben, hetzelfde bloed, waardoor Christus voor hen, die gelooven, verzoenmiddel (ἱλαστήριον) is (Rom. III: 25).

Paulus dacht zich dus als onmiddellijk gevolg van 's Heeren dood wegens onze zonden hare vergeving door haar verzoening met zijn bloed, daar hij Christus verzoenmiddel noemt door het geloof in zijn bloed. Door deze vergeving der zonden wordt, zooals wij 2 Kor. V: 19 kunnen zien, de verzoening des zondaars met God tot stand gebracht; want God was in Christus de wereld met zich verzoenende, als Hij haar overtredingen haar niet toerekende. Alzoo kon Paulus Rom. V: 10 terecht zeggen, dat de Christenen, die vroeger Gode vijandig waren, met Hem verzoend zijn door den dood zijns Zoons, door wien Zij, volgens vs. 11, de verzoening hebben verkregen. Verder vernemen wij, dat wie door Jezus' bloed de vergeving der zonden heeft, Ef. I: 7, gerechtvaardigd is, want de rechtvaardiging wordt

Rom. V:9 aan 's Heeren bloed vastgeknoopt, en uit H. V:1 zien wij, dat zij, die gerechtvaardigd zijn, vrede hebben met God. In deze geheele redeneering is het de dood van Christus wegens onze zonden, waarop Paulus voortbouwt, waaruit hij de vergeving (rechtvaardiging), de verzoening, den vrede met God afleidt; zooals dan ook Rom. V:1—11 in onmiddellijk verband staat met H. IV:25. Volgens deze voorstelling wordt, niet een ideëele betrekking tusschen Christus en de menschheid, zooals wij zien zullen, dat bij de andere voorstelling gevonden wordt, maar een reëele betrekking tusschen Christus en de zonden der menschheid aangenomen. De voorstelling: Christus gestorven wegens onze zonden denkt ons als nog niet zoo met Hem vereenigd, dat wij tegelijk met Hem zijn gestorven. Wij kunnen het toch niet opvatten in den zin, dat wij met Christus wegens onze zonden gestorven zijn, daar wij veeleer het gevolg er uit moeten afleiden, dat wij nu niet om onze zonden behoeven te sterven.

In een geheel anderen gedachtengang worden wij Rom. V:21—VI:23 verplaatst. Paulus spreekt hier over de zonde als heerschende macht, en niet over onze zondige daden. Maakt hij H. V:21 melding van de heerschappij der zonde, met deze laatste bedoelt hij dan het beginsel, waaruit de zondige daden voortkomen; en in de volgende redeneering is het datzelfde beginsel, diezelfde heerscheres, waarop hij het oog heeft. Volgens Paulus dan zijn de Christenen, omdat zij der zonde gestorven zijn, omdat zij alle betrekking met haar hebben afgebroken, van gehoorzaamheid aan deze heerscheres ontslagen. En hoe zijn zij

nu zoo der zonde gestorven, dat deze niets meer van hen vorderen kan? Zij zijn met Christus gestorven vs. 8, vgl. vs. 5, begraven vs. 4, opgewekt vs. 8. Hebben zij dan deelgenomen aan 's Heeren dood, voor zoover Hij stierf wegens onze zonden? Geenszins; in dit Hoofdstuk wordt in laatstgenoemden zin niet over den dood van Jezus gesproken, maar deze van een geheel andere zijde beschouwd, zooals uit den geheelen samenhang blijkt, en vs. 10 duidelijk uitgesproken wordt, waar Paulus zegt: wat Christus gestorven is, is Hij ééns voor altijd der zonde gestorven; en wat Hij leeft, leeft Hij Gode. Ook in dit vers, evenals in dit geheele Hoofdstuk, bedoelt Paulus met de zonde het beginsel, waaruit de zondige daden voortkomen, de heerscheres uit H. V: 21, waartoe de Heer, volgens des Apostels meening, vóór zijn dood in betrekking moet gestaan hebben, bijaldien wij althans niet zullen moeten aannemen, dat Paulus zich hier op een onverstaanbare wijze heeft uitgedrukt, waar hij verzekert, dat Christus ééns voor altijd der zonde gestorven is en nu Gode leeft, en indien wij een goeden zin zullen kunnen geven aan wat Hij hieruit afleidt, als Hij verklaart, dat de Christenen met Christus der zonde zijn gestorven en daarna met Hem zijn opgewekt en nu in nieuwheid des levens moeten wandelen, zonder ooit meer de zonde te dienen. Dit is trouwens genoegzaam duidelijk; want eerst noemt hij de Christenen der zonde gestorven (vs. 2), daarna verklaart hij, dat zij samengewassen zijn met de gelijkheid van den dood van Christus, dat zij nl. met Hem een gelijken dood gestorven zijn (vs. 5), en eindelijk stelt hij dien dood van Christus voor als een afbreking van elke betrekking tus-

schen de zonde als heerschend beginsel en Christus, dien hij zegt der zonde gestorven te zijn (vs. 10). Paulus beschouwt alzoo de Christenen als volkomen vereenigd met Christus, en met Hem door den dood in geen betrekking meer tot de zonde staande, met Hem weder levend geworden en verder deelende in al wat den Heer na zijn opstanding tot zijne verheerlijking wedervaren is. Dit denkbeeld, dat Christus de plaatsbekleeder der menschheid is, in wien zij dat alles, wat Hij heeft ondervonden, ook ervaren heeft, wordt door Paulus nog duidelijker uitgesproken 2 Kor. V: 15. Op deze plaats leidt hij daaruit, dat één (Christus nl.) voor allen gestorven is, de gevolgtrekking af, dat dan allen gestorven zijn, waarbij deze allen dan zonder eenigen twijfel zoo innig met Christus vereenigd moeten gedacht worden, dat zijn sterven ook het hunne in zich sluit. Doch het is hem niet alleen om deze waarheid en haar gevolgtrekking, maar tevens om het oogmerk te doen, waarmede Christus alzoo voor allen gestorven was en waartoe ook allen in Hem zich als gestorven moesten beschouwen. Dit oogmerk was, opdat de levenden (die πάντες, die ook weder deelnamen aan zijn herleving) niet meer zich zelven zouden leven, maar Hem, die voor hen gestorven en opgewekt was, en in wien zij dus allen gestorven en opgewekt waren. Ὑπὲρ αὐτῶν behoort gelijkelijk bij de twee er op volgende participia, waaruit voortvloeit, dat men in de woorden ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανόντι niet dezen zin vinden kan: „die in hunne plaats gestorven is, zoodat zij nu niet behoeven te sterven;" dan toch zou men eveneens in de woorden ὑπὲρ αὐτῶν ἐγερθέντι deze gedachte moeten vinden: „die in hunne plaats is

opgewekt, zoodat zij nu niet behoeven opgewekt te worden," wat natuurlijk een ongerijmdheid zou zijn. Daarom kan Christus in geen anderen zin ὑπὲρ αὐτῶν ἀποθανών genoemd zijn, dan waarin Paulus reeds van Hem verzekerd had, dat Hij ὑπὲρ πάντων ἀπέθανεν [1]), nl. in dien zin, dat nu ook (ἄρα) οἱ πάντες ἀπέθανον. Christus wordt dus in zoo nauwe betrekking tot allen gedacht, dat in zijn dood die van allen, in zijn opwekking dan ook die van allen opgesloten was; waarom Paulus dan ook verklaren kon, dat, dewijl Christus voor allen gestorven was en allen in Hem gestorven waren, zij, die nu weder in Hem levend waren geworden, ook geen recht bezaten, om zich zelven te leven, daar zij niet zich zelven toebehoorden, maar Hem leven moesten en Hem toebehooren, in wien zij gestorven en opgewekt waren. Christus was zoowel in sterven als in opstanding hun plaatsbekleeder geweest; met Hem vereenigd hadden zij aan die beide deelgenomen. Op deze voorstelling bouwt Paulus dan vs. 17 zijn verklaring,

1) Van Hengel (De Leer van het Avondmaal. bl. 18, 19) zegt, dat Paulus zich, behoudens het spraakgebruik, waaraan hij gewoon was, Christus hier niet kan hebben voorgesteld als der zonde, maar dat hij Hem zich gedacht moet hebben als wegens de zonden gestorven. Doch juist omdat Paulus allen gestorven noemt, dewijl Christus voor allen gestorven is, moeten wij hier aan het plaatsbekleedend sterven denken. Allen met Christus gestorven, en die leven (omdat zij ook met Hem opgewekt zijn) niet meer voor zich zelven, maar voor Christus levende; in Christus alzoo een nieuw schepsel geworden, daar het oude voorbijging (men vergelijke slechts 2 Kor. V:15, 17 met Rom. VI:2—11), ziedaar de meening van Paulus. Over de verzoening met God en den dood van Christus, als door God zonde voor ons gemaakt, spreekt hij eerst, nadat hij zich daartoe den overgang gebaand heeft door te zeggen: „en alles (wat volgens vs. 17 nieuw is geworden, dus de vernieuwing) is uit God" enz.

dat wie in Christus is een nieuw schepsel is geworden, daar het oude voorbijging en alles nieuw werd. Het eerste heeft plaats gehad, toen de Christen met Christus der zonde stierf; het tweede toen hij met Christus is opgewekt. Na dat tijdstip leeft hij Gode in Christus Jezus, daar hij de gerechtigheid dient. Bij dit alles wordt de nauwste levensgemeenschap ondersteld tusschen Christus en de zijnen, zonder welke toch dit met Christus der zonde sterven en tot een nieuw leven opgewekt worden niet kan gedacht worden. De waarheid van deze voorstelling van des Heeren dood voor allen, welke men in tegenstelling met de eerstbeschouwde de ideëele voorstelling zou kunnen noemen, kan niet ontkend worden, daar toch de gansche verschijning van Christus de strekking heeft, om de menschheid in zich te laten sterven, opstaan en verheerlijkt worden, krachtens de geheel eenige betrekking, die er tusschen haar en Hem moet bestaan; een betrekking, waarvan de Heer zelf een voorstelling gegeven heeft, als Hij zich zelven den waren wijnstok, de zijnen de ranken noemde, en die door Paulus behalve op de beide reeds beschouwde plaatsen (Rom. VI: 2—11 en 2 Kor. V: 15) nog ontwikkeld wordt Gal. II. 20; Ef. II: 5, 6; Kol. III: 1 en verv. Deze ideëele voorstelling van des Heeren dood als een dood voor allen plaatst Hem in een onmiddellijke betrekking tot de menschheid zelve, en onderstelt een weggenomen zijn van den scheidsmuur tusschen de onreinen en den Heilige. Overal, waar deze voorstelling gevonden wordt, zullen wij vergeefs naar inlichting zoeken omtrent de kracht van Jezus' dood tot verzoening en vergeving der zonden. En dit mag geen bevreemding wekken, omdat toch die zondenverzoe-

ning en -vergeving daar als iets ondersteld wordt, dat reeds voorafgegaan is; anders immers had die innige vereeniging van de zijde der menschheid niet plaats kunnen hebben.

Het zal nu duidelijk zijn, dat Paulus aan iets geheel anders denkt, wanneer hij van Christus, als wegens onze zonden, aan iets geheel anders, wanneer hij van Hem als der zonde gestorven spreekt. Uit deze twee oogpunten, waaruit men met Paulus den dood van Jezus beschouwen moet, ontwikkelen zich dan ook twee voorstellingen, die nogtans niet in strijd met elkander zijn, maar waarvan de eene (de ideëele) op de andere rust. De innige gemeenschap, waardoor de Christenen zoo nauw met Christus vereenigd zijn, dat wat Hij ondervond ook met hen heeft plaats gehad, wordt door Paulus nog niet ondersteld, als hij Christus voorstelt als wegens onze zonden gestorven. In dit geval wordt Christus nog niet tot de wereld in die nauwe betrekking gedacht, welke Paulus zich voorstelt, als hij, gelijk 2 Kor. V: 15, zegt, dat allen met Christus (der zonde) gestorven zijn. Eerst nog verzoening en vergeving der zonden, langs dien weg verzoening met God, en nu eerst is er plaats voor de leer van het der zonde sterven en van de vernieuwing des harten. Volgens Paulus gaat de vergeving van de zonden aan de verlossing van de zonde, vergeving aan vernieuwing vooraf, de eerste door het bloed, de laatste door den geest van Christus; en dit, omdat hij gewoon is, de twee oogpunten, waaruit hij Jezus' sterven beschouwt, in die orde naast elkander te plaatsen, waarin wij ze in den brief aan de Romeinen geplaatst vinden — eerst Rom. IV: 25, wegens onze zonden, dan Rom. VI: 10, der zonde gestorven.

Op de vraag, waarvan wij in het begin van deze uiteenzetting melding maakten, of nl. Paulus, als hij verklaart, dat de Christenen aan het avondmaal den dood des Heeren verkondigen, dien uit hetzelfde oogpunt beschouwt, als waar hij zegt, dat zij tot den dood van Christus gedoopt zijn, kan nu het volgende geantwoord worden: het avondmaal is verkondiging van den dood van Jezus, alleen voor zoover Hij wegens onze zonden, niet voor zoover Hij der zonde stierf; want ten gevolge van dien dood hebben wij de vergeving der zonden door zijn bloed, waarmede Jezus zelf den drinkbeker in betrekking brengt; door deze vergeving is het nieuwe verbond opgericht, en de Heer noemt ook den drinkbeker het nieuwe verbond door zijn bloed. Wenscht men ingelicht te worden, op welk een wijze men aan het avondmaal den dood van Jezus verkondigen moet, men raadplege Rom. IV:25—V:11. De doop daarentegen behoort alleen in verband gebracht te worden met de andere beschouwingswijze van Paulus, volgens welke Jezus der zonde, en dus niet met die, volgens welke Hij wegens onze zonden gestorven is. De Christenen zijn met Christus der zonde gestorven; en samengewassen met de gelijkheid zijns doods (voor zoover Hij nl. der zonde stierf), zijn zij het insgelijks met de gelijkheid zijner opstanding (Rom. VI: 3—5).

In het kort zou men het onderscheid aldus kunnen wedergeven:

aan het avondmaal is het: Christus gestorven, en wij nu niet;
bij den doop is het: Christus gestorven, en wij nu ook.

Het uiteengezette kan in weinige woorden aldus worden samengevat: Paulus leert, dat de dood van Christus uit

twee oogpunten moet beschouwd worden, zoodat Hij wegens onze zonden en der zonde gestorven is. Uit de eerste waarheid leidt Paulus af: de vergeving der zonden (rechtvaardiging), de verzoening met God, den vrede met God. Op de laatste waarheid bouwt hij zijn prediking, dat wie in Christus gelooft der zonde gestorven is, een nieuw schepsel is geworden, Gode moet leven. Met het eerste brengt hij het avondmaal, met het laatste den doop in verband [1]).

Na deze uiteenzetting vatten wij den draad van ons onderzoek ter verklaring van Rom. VI: 10 te dier plaatse weder op, waar wij zeiden, dat het afbreken der betrekking tusschen Christus en de zonde een afbreken voor altijd was geweest (bl. 60). Dat dit het geval is, wordt door het woord ἐφάπαξ buiten twijfel gesteld, indien men er althans de beteekenis aan geeft van ééns voor altijd, en niet die van eenmaal. Doet men het laatste, dan bestaat er voor het woord ἐφάπαξ in dit verband eigenlijk geen reden, en kan het ons dan ook niet verwonderen, dat men zelfs de meening is toegedaan geweest, dat door dit woord de uitspraak van Paulus, dat Christus der zonde gestorven is, meer verzwakt dan versterkt wordt, en dat zij alleen ter loops is bijgebracht (Van Hengel, de Leer van het

1) Men vergelijke hiermede De Leer der Zaligheid, bl. 325, waar de Hoogleeraar Doedes zegt: „Zij (doop en avondmaal) zijn zinnebeelden, die ons wijzen op de twee hoofdzaken, waarvan voor ons de zaligheid afhangt, op de beide in de eerste plaats noodzakelijke vereischten voor het ingaan van het koninkrijk der hemelen, op hetgeen de Heer zelf geboden heeft in zijnen naam overal te verkondigen. „Bekeering en vergeving van zonden" (Luk. XXIV: 47) moet in zijnen naam onder alle volken gepredikt worden." Vgl. ook van den Hoogleeraar Van Oosterzee De Theologie des Nieuwen Verbonds, bl. 226, en Christelijke Dogmatiek, II, bl. 826, 827.

Avondmaal, bl. 11). Juist daarom evenwel, omdat het in de beteekenis van eenmaal opgevat geen passenden zin geeft, is het duidelijk, dat het vertaald moet worden door ééns voor altijd, in welke beteekenis het meermalen gebezigd wordt; en dan geeft het niet alleen een passenden zin, maar kan het hier ter plaatse zelfs onmisbaar worden genoemd, en zou de geheele redeneering van den schrijver, vs. 8 aanvangende, van kracht beroofd zijn, als het er niet stond. Als men het overige gelezen heeft, wordt hier bepaald een woord verwacht, dat de beteekenis heeft van voor goed, ééns voor al, ééns voor altijd; men kan er hier niet buiten.

Wat wil de Apostel bewijzen? Hij wil aantoonen, dat Christus, na zijn opstanding uit de dooden, niet meer sterft, aan de heerschappij des doods onttrokken is. Kan dit nu gezegd worden, door de bewering bewezen te zijn, dat Christus eenmaal der zonde gestorven is? Dit eenmaal sterven sluit, op zich zelf beschouwd, een andermaal sterven nog niet uit, maar wel kan men zeggen, dat door een ééns voor altijd sterven de mogelijkheid van een volgend sterven weggenomen wordt.

Indien ἐφάπαξ nooit in de beteekenis van ééns voor altijd voorkwam, was het verklaarbaar, dat men met dit woord zoowel als met den geheelen zin eenigszins verlegen was; nu moet men er zich evenwel over verwonderen, dat velen zich nog altijd met de verklaring eenmaal vergenoegen (waardoor, zooals wij gezien hebben, én het woord ἐφάπαξ geheel overbodig, én de gansche zin geheel krachteloos wordt), daar het genoeg bekend is, dat ἐφάπαξ meermalen in de eerstgenoemde beteekenis voorkomt.

Dit woord behoort tot de latere graeciteit, waaraan het vooral eigen was, praeposities met adverbia, vooral van tijd en plaats, op zulk een wijze te verbinden, dat de praep. de beteekenis van het adv. wijzigde (bijv. ἀπὸ πρωΐ). Daartoe kunnen ook eenige numeralia gebracht worden, zooals ἐφάπαξ, welk woord o. a. bij Lucianus, Dio Cassius, en, wat het Nieuwe Testament aangaat, vooral bij den schrijver van den brief aan de Hebreën voorkomt.

Wat nog de woorden τῇ ἁμαρτίᾳ betreft, zij worden vrij algemeen met het tweede ἀπέθανεν verbonden, wat behalve door den geheelen gang der redeneering ook door de constructie van het tweede hemistichium gerechtvaardigd wordt, waar het parallelle τῷ θεῷ insgelijks met het tweede ζῇ verbonden moet worden.

Wordt in dit vers van Christus, en vs. 2 van de geloovigen gezegd, dat zij der zonde gestorven zijn, dit moet beide malen in denzelfden zin opgevat worden, als het afbreken namelijk van de betrekking, waarin zij vóór hun dood tot de zonde gestaan hadden, hoewel men hierbij natuurlijk niet uit het oog mag verliezen, dat de betrekking, waarin de Zondelooze tot haar gestaan had, volgens den aard der zaak niet dezelfde geweest was, waarin de zondige nakomelingen van Adam tot haar staan, en dat dientengevolge insgelijks het afbreken van die betrekking, het der zonde sterven, eenigszins verschillen moet. Christus toch kon in den eigenlijken zin gezegd worden voor de zonde dood te zijn. Te haren opzichte bestond Hij niet meer en zij niet meer voor Hem; elke betrekking tusschen hen was door zijn dood verbroken. De geloovigen nogtans, waarvan vs 2 sprake is, konden slechts in een oneigenlijken zin ge-

zegd worden gestorven te zijn, voo zoover zij nl. door hun geloofsvereeniging met Christus aan zijn dood hadden deelgenomen, terwijl Jezus werkelijk gestorven was en daardoor voor het vervolg iedere betrekking tusschen Hem en de zonde volstrekt onmogelijk gemaakt had.

Al was dan de betrekking verschillend, al had Jezus nooit de zonde gediend, al was ook de wijze, waarop Hij der zonde gestorven is, verschillend van die, waarop de in Hem geloovenden haar gestorven zijn, zoo blijft nogtans, zooals wij vroeger (bl. 42, 43) reeds opmerkten, als punt van vergelijking dit vaststaan: zoowel Christus als de Christenen hebben tot de zonde in betrekking gestaan, aan welke betrekking een einde gemaakt is door den dood.

In zulk een zin kan Christus met recht gezegd worden der zonde gestorven te zijn. Brengt men hiertegen in, dat Hij der zonde niet afsterven kon, omdat Hij de zonde niet gediend had, aan haar heerschappij niet onderworpen geweest was, men moet dan niet vergeten, dat het niet noodzakelijk is, dat men de zonde gediend heeft, om haar te kunnen sterven, dat het daartoe genoeg is, tot haar in betrekking gestaan te hebben. Zulks nu was met Christus het geval, zoolang Hij onder de wet stond. Hij leefde vóór zijn dood onder de Mozaïsche wet, zooals dit door Paulus zelven Gal. IV : 4 wordt uitgesproken, waar hij van Christus melding maakt als van een γενόμενον ὑπὸ νόμον, welk γενόμενον, vooral met het oog op het voorafgaande γεν. ἐκ γυναικός, niet met sommige uitleggers als „subjectus" mag worden verklaard, maar in den zin van „natus" moet opgevat worden. Paulus wil hier toch de geboorte van Jezus niet slechts als een gewoon menschelijke, maar

ook als een gewoon Joodsche voorstellen, zoodat Hij aan de besnijdenis en aan alle overige bepalingen der wet evenzeer onderworpen was als ieder ander Joodsch kind. Leefde Jezus alzoo onder de Mozaïsche wet, daardoor was Hij met de zonde in betrekking gebracht. Dit wordt ons duidelijk uit een andere uitspraak van denzelfden schrijver, volgens welke de wet de kracht der zonde is (1 Kor. XV : 56), de zonde alzoo haar kracht bepaald aan de wet ontleent, wat ook Rom. VII wordt uiteengezet. Van deze wet nu, welke het eenig aanrakingspunt was, waardoor Christus in betrekking tot de zonde (in abstracto nl.; niet: tot de zonden, de zondige daden) stond, wordt Rom. VII : 1 verklaard, dat zij over den mensch heerscht, zoo langen tijd hij leeft. Toen Jezus dus stierf, hield alle betrekking tot de wet, en derhalve ook alle betrekking tot de zonde voor Hem op; en zoo kon dan Zijn sterven met volle recht, zooals in dit vers geschiedt, een der zonde sterven genoemd worden.

Het is alzoo duidelijk, dat het sterven van Christus hier alleen met de zonde, het zondige beginsel mag in verband gebracht worden, en niet met de zonden, de zondige daden. Van de verzoening der zonden wordt hier niet gesproken; de zondige daden der menschen komen hier volstrekt niet in aanmerking Vooreerst toch verbiedt zulks de prosopopoeïa alhier, die de zonde voorstelt als een heerscheres, gebiedster; ten andere zou ἀπεθ. τῇ ἁμαρτίᾳ in dit en in het 2e vers dan in geheel verschillenden zin opgevat worden, wat niet geschieden mag, zoo het althans niet bepaald noodzakelijk moet geacht worden; het zou toch in strijd zijn met den hermeneutischen regel, dat het

niet geoorloofd is, daar waar hetzelfde woord of dezelfde uitdrukking meer dan eens in het beloop eener rede voorkomt het in verschillenden zin of beteekenis op te vatten; vooral dan niet, indien daaruit blijken zou, dat de schrijver of spreker zich zeer onjuist uitgedrukt of zeer verkeerd geredeneerd had wat met name alhier het geval zou zijn; ten derde zou dan het parallelisme tusschen de beide leden van dit vers verbroken worden; terwijl ten vierde de woorden νεκρ. τῇ ἁμαρτίᾳ (vs. 11) gebieden, hier aan iets gelijksoortigs te denken.

Ook Scholten noemt het (Leer der H. K. II. 66) het voldoen aan een grammaticalen eisch, als de woorden ἀπεθ. τῇ ἁμ. hier en vs. 2 in denzelfden zin opgevat worden.

Ὅ moet als een accusativus worden opgevat, welke accus. bij intransitieve werkwoorden meer voorkomt (bijv. ζῆν βίον). Gal. II: 20 komt iets dergelijks voor; ook daar wordt in het woord ὅ, zooals door het er op volgende ἐν πίστει ζῶ κτλ. duidelijk wordt, een accus. gevonden, die niets anders beteekent dan „wat". Ὅ staat alzoo niet voor καθ' ὅ (zooals men vooral vroeger de gewoonte had, vele ellipsen aan te nemen, die op geen andere wijze dan door de invoeging der praep. κατά verklaard konden worden), en de zin is dus niet: voor zoover Hij gestorven is. Evenmin mag het met Benecke, in navolging van Hilarius en Valla, als subject beschouwd worden (dat, wat stierf van Christus, zijn sterfelijk deel), want dit zou met vs. 11 in strijd zijn.

In het tweede gedeelte van vs. 10 laat Paulus nu volgen: ὅ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ, en wat Hij leeft, leeft Hij Gode. De meeste uitleggers meenen, dat deze woorden nog tot de bewijsvoering behooren, dat Christus niet meer sterft,

zoodat de schrijver dan door de verklaring, dat het leven van Christus een geheel Gode gewijd leven is, aan zijn vorige bewering nog eenige meerdere kracht zou hebben willen bijzetten. Wij willen dit gevoelen niet geheel verwerpen, daar de genoemde woorden ongetwijfeld ook als zoodanig eenige bewijskracht bezitten, hoewel de zaak in kwestie o. i. duidelijk genoeg was aangetoond door de verklaring, dat Christus éénsvoor altijd der zonde gestorven is. Het komt ons daarom nog meer aannemelijk voor, dat met het eerste gedeelte van dit vers de taak van den Apostel volbracht was, voor zoover hij namelijk de bewering ontzenuwen wilde, dat het voor den geloovige niet ontwijfelbaar kon vaststaan, dat hij voor altijd der zonde gestorven was, zoolang het niet voor hem vast stond, dat ook Christus voor altijd der zonde gestorven was. Wij houden het er daarom voor, dat, als Paulus nu nog volgen laat: „en wat Hij leeft, leeft Hij Gode," dit er vooral door hem bijgevoegd is, om den overgang tot de vermaning in vs. 11 te vormen, waar hij, na de uitweiding vs. 8—10, nog eens, en wel als besluit van zijn gansche betoog, de onafscheidelijkheid uitspreekt van het Gode leven en het der zonde gestorven zijn, welke, zooals wij gezien hebben, den hoofdinhoud der behandelde verzen uitmaakt. Daarna gaat Paulus dan vermanend voort.

Wat de beteekenis der uitdrukking ζῆν τῷ θεῷ betreft, deze blijkt genoegzaam uit vs. 11, waar tot de geloovigen te Rome gezegd wordt: alzoo ook moet gij u zelven beschouwen als Gode levende. Gelijk dus de geloovigen, na der zonde gestorven te zijn, hun gansche leven met God in betrekking moesten brengen, in gemeenschap met Hem leven

moesten, leefde ook Christus nu in zulk een betrekking tot God, waarop door de zonde zelfs niet de geringste invloed kon uitgeoefend worden; boven den strijd der zonde voor altijd verheven, was nu zijn leven geheel aan God gewijd.

Ὃ is weder accusativus. Winer (Gramm. bl. 158) laat het in het midden, of ὅ hier staat in den zin van: wat betreft enz., dan wel als objectscasus (quod vivit, vita, quam vivit).

Vs. 11 besluit Paulus nu met een vermaning, waarvan de zin hierop nederkomt: alzoo moet ook gij het er voor houden, dat gij, wegens de gemeenschap, waarin gij met Christus Jezus staat, niet alleen der zonde gestorven zijt, maar ook Gode leeft. Indien de geloovigen te Rome toch op de nauwste wijze met Christus vereenigd waren, en van dezen in het vorige vers gezegd was, dat Hij der zonde gestorven was, en Gode leefde, dan moest dit ook van hen kunnen gezegd worden. Zij hadden zich dus insgelijks te beschouwen, als der zonde voor altijd gestorven te zijn, en Gode te leven.

Dat λογίζεσθε niet als indic. maar als imperat. moet opgevat worden, blijkt daaruit, dat de rede hier van den 1en tot den 2en persoon over-, en vs. 12 en verv. vermanend voortgaat. Ook toont het geheele verband aan, dat de schrijver van zijn lezers geenszins getuigen kon, dat zij het er voor hielden, dat het genoemde met hen het geval was.

Ἐν Χ. Ἰ. beteekent: in gemeenschap met Christus Jezus. Winer zegt (Gramm. bl. 364) met het oog op deze plaats, dat de Christen niet alleen door Christus, beneficio Christi, leeft, maar in Christus, in geestelijk krachtige gemeenschap met Hem.

Deze woorden hebben zoowel betrekking op νεκρ. τῇ ἁμ. als op ζῶντας τῷ θεῷ, wat hieruit blijkt, dat deze beide uitdrukkingen door μὲν — δέ nauw verbonden zijn, en weldaden aanduiden, die in gelijke mate aan Christus toe te schrijven zijn.

Vs. 11 verspreidt licht over vs. 10, en schrijft ons in menig opzicht voor, hoe wij dit vers te verklaren hebben.

Uit de beschouwing van Rom. VI: 1—11 blijkt alzoo, dat Paulus leert, 1° dat door den doop, althans wat het inwendig leven aangaat, niets tot stand gebracht wordt in objectieven zin, maar dat hij iets afbeeldt, wat ondersteld wordt met den doopeling plaats gehad te hebben; 2° dat datgene, wat ondersteld wordt met den doopeling plaats gehad te hebben, bestaat in het met Christus der zonde sterven en tot een nieuw leven opstaan.

Dit tweeledig resultaat samenvattende, komen wij dus tot de volgende slotsom: de doop beeldt af het met Christus der zonde sterven en tot een nieuw leven opstaan.

Vergelijkt men hiermede drie andere uitspraken van dezen schrijver, 1 Kor. VI: 11, XII: 13 en Gal. III: 26, 27, dan zal blijken, dat ook aldaar, rechtstreeks of zijdelings, geheel of gedeeltelijk, dezelfde beteekenis van den doop geleerd wordt.

Beschouwen wij eerst

1 Kor. VI: 11,

waar wij zien zullen, dat Paulus den doop met iets in verband brengt, dat overeenkomt met het in gemeenschap met Christus der zonde sterven.

Paulus had in het laatstvoorgaande gezegd, dat dieven, dronkaards, lasteraars en dergelijken het koninkrijk Gods niet beërven zouden; en, alzoo gaat hij nu vs. 11 voort, dat waren sommigen uwer. Τινες is hier een appositie, die aan het in het verbum opgesloten pronomen toegevoegd wordt (zie Winer, Gramm. bl. 492; vgl. bl. 581).

Het neutrum ταῦτα is hier met minachting gebezigd (Winer, Gramm. bl. 479; terwijl hij op bl. 153 zegt, dat het hier even goed „solcher Art," hujus generis, als „solche Gelichter," talis farinae homines beteekenen kan). Meyer drukt het zeer schilderachtig uit door: zulk tuig waren sommigen uwer.

Maar, aldus gaat Paulus voort, gij zijt afgewasschen, of eigenlijk, omdat de aoristus in den medialen en niet in den passieven vorm staat: gij hebt u afgewasschen. Winer zegt (Gramm. bl. 239), dat een aoristus medii met passieve beteekenis zeer zelden voorkomt, en althans wat het proza aangaat bijna niet aan te wijzen is; waarna hij dan, evenals van eenige andere aoristi medii, ook van het hier voorkomende ἀπελούσασθε verklaart, dat het zeer goed als aor. med. vertaald kan worden. Daar niemand te dier tijde den doop onderging, die zich niet vrijwillig daartoe aanbood, bestaat er tegen deze vertaling niet het minste bezwaar.

Om dit 11e vers in verband met het vorige goed te verstaan, is het o. i. noodzakelijk, dat er eenige woorden ingevoegd worden, welke invoeging vooral licht verspreiden zal over de beteekenis van ἀπελούσασθε, dat door de meeste uitleggers verkeerd verklaard is. Als Paulus namelijk zegt: en dit waren sommigen uwer; maar gij hebt u afgewas-

schen, enz., is het duidelijk, dat hier eenige woorden uitgelaten zijn, die men wel buiten rekening laten kan, als de verklaring der overige woorden er niet onduidelijk door wordt, maar die er toch weder tusschen gedacht moeten worden, als zij over de beteekenis van het overige eenig licht zouden kunnen verspreiden. Deze aanvulling zal dan op deze of dergelijke wijze moeten geschieden: en dat waren sommigen uwer; maar gij zijt het nu niet meer, want gij hebt u afgewasschen, enz. Nu is het o. i. duidelijk, dat ἀπελ. niet op de vergeving der vroeger bedreven zonden ziet, zooals o. a. de Synodale Vertaling meent, maar wel op het voor het vervolg afstand doen van booze werken, op het verbreken van het beginsel der zonde, op de wedergeboorte alzoo. De Korinthiërs waren niet langer dieven, lasteraars, enz., omdat zij, door zich aan den doop te onderwerpen, verklaard hadden, dat de kracht der zonde in hen verbroken was, dat zij alzoo voor het vervolg afstand deden van de booze werken, waaraan zij zich vóór hun bekeering hadden overgegeven. Dit heeft wel zoo goeden zin, als de verklaring, volgens welke de Korinthiërs niet langer dieven, enz. waren, omdat zij bij den doop vergeving ontvangen hadden van hun vroeger gepleegde zonden. De meeste uitleggers brengen nogtans ἀπελ. met de vergeving der zonden in verband, met verwijzing naar Hand. XXII: 16; II: 38; Ef. V: 26, en andere plaatsen.

Tegen dit verwijzen naar de beide eerstgenoemde plaatsen kan in het algemeen in het midden gebracht worden, dat wij daar geen uitspraken van Paulus vinden, zoodat men geen recht heeft, ze ter verklaring van een gezegde

van Paulus te hulp te roepen, zoolang althans niet blijkt, dat zij, wier woorden daar aangetroffen worden, ten aanzien van het bewuste onderwerp geheel en al het gevoelen van Paulus deelden (vgl. Doedes, Hermeneutiek, bl. 83). Al mocht dus blijken, dat Ananias en Petrus volgens de beide genoemde plaatsen zulk een nauw verband aannemen tusschen den doop en de vergeving der zonden, als door velen gemeend wordt, dan geeft dit op zich zelf nog niet veel licht omtrent het gevoelen van Paulus. Doch is het buitendien zoo boven alle bedenking verheven, dat volgens Ananias (Hand. XXII: 16) de doop de vergeving der zonden aanduidt? Wij vinden wel de vergeving der zonden door hem „met den doop in verband gebragt, maar om geen andere reden, dan omdat de doop voor het zinnebeeld der bekeering moet gehouden worden en de bekeering de weg is om aan de vergeving van zonden deel te verkrijgen. Dat de doop het zinnebeeld van de vergeving is, wordt er in geen geval door uitgesproken, gelijk de vergeving ook niet als aan den doop voorafgaande of door den doop op zichzelven bewerkt of verkregen wordt voorgesteld" (Dr. Doedes, de Leer der Zaligheid, bl. 330).

Is het daarenboven aan geen twijfel onderhevig, dat hier (1 Kor. VI: 11) het meervoud ἁμαρτίας moet ingevoegd worden? Zou het enkelvoud niet kunnen bedoeld zijn? En zou ook niet de omstandigheid, dat het verbum ἀπολούεσθαι in het Nieuwe Testament alleen op deze twee plaatsen voorkomt, er toe kunnen bijgedragen hebben, er beide malen zooveel mogelijk dezelfde beteekenis aan te geven?

Wat Hand. II: 38 aangaat, behalve het eerste bezwaar, dat naar aanleiding van Hand. XXII: 26 vermeld is, en

dat ook hier geldt, zou men in de tweede plaats weder evenzeer kunnen vragen, of Petrus hier bepaald een rechtstreeksch verband tusschen den doop en de vergeving der zonden leert, dan wel of deze beide zaken volgens hem door de bekeering met elkander in betrekking staan (vgl. De Leer der Zaligheid, bl. 329, 330).

Wat de laatste der genoemde plaatsen, Ef. V:26, aangaat, houden wij het er voor, dat dit vers eerder uit 1 Kor. VI:11, dan omgekeerd deze laatste uit de eerste plaats moet verklaard worden, omdat het meer duidelijk is, wat 1 Kor. VI:11 ἀπελούσασθε, dan wat Ef. V:26 καθαρίσας beteekent.

Nog een reden, waarom ἀπελ. alhier op de bekeering, en niet op de vergeving der zonden ziet, vinden wij hierin, dat ἡγιάσθητε, als de voortzetting van ἀπελ. aanwijzende, terstond daarop volgt. Indien ἀπελ. toch op de vergeving der zonden betrekking had, zou de natuurlijke orde der drie hier genoemde verba zonder voldoende reden verbroken zijn, en zouden ἀπελ. en ἐδικαιώθητε, die dan onmiddellijk met elkander hadden verbonden moeten worden, op eene zonderlinge wijze van elkander gescheiden zijn.

Ook Usteri vat ἀπελ. op van de zedelijke reiniging, door het afstand doen van al het booze [1]).

Bij de verklaring der beide volgende aoristi schijnen sommige uitleggers op een dwaalspoor gebracht te zijn door de orde, waarin deze beide aoristi voorkomen. Doch

---

1) Hij zegt (Entwickelung des Paulinischen Lehrbegriffes, bl. 220): "Synonym mit ἀπεκδύσασθαι τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ist ἀπολούσασθαι, 1 Kor. VI:11 (vgl. Eph. V:26), welcher Ausdruck mit ἁγιάζεσθαι verbunden wird und ebenfalls eine Anspielung auf die Taufe enthält."

behalve dat men, zooals terecht opgemerkt is, de rede van den Apostel niet beoordeelen mag volgens de gewone dogmatiek en de orde des heils, zooals die door haar vastgesteld is, bestaat er hier, zooals wij hebben aangetoond, een bepaalde reden, waarom ἡγ. vóór ἐδικ. geplaatst is. Er is dus geen grond, waarom deze beide verba niet in den bij Paulus gangbaren zin zouden verklaard worden.

Meyer heeft ἐδικ. opgevat in den zin van zedelijke rechtschapenheid, en zegt, dat het hier niet in de beteekenis van imputatieve rechtvaardiging kan bedoeld zijn, omdat deze laatste reeds door ἀπελ. aangeduid is, en omdat ἐδικ., in dien zin opgevat, vóór ἡγ. geplaatst had moeten zijn. Het eerste bezwaar geldt wel bij de verklaring, die hij van ἀπελ. geeft, maar niet bij de onze; en waarom ἐδικ., in den zin van imputatieve rechtvaardiging opgevat, toch in dit geval eerst na ἡγ. genoemd is, hebben wij straks aangewezen. Dr. L. W. E. Rauwenhoff (Dissertatio de loco Paulino, qui est de Δικαιώσει) heeft terecht gezegd, dat ἐδικ., volgens de opvatting van Meyer verklaard, tautologisch met ἡγ. wordt.

Ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Evenals in het laatste beteekent ἐν waarschijnlijk ook in het eerste gedeelte dezer woorden: door. Wat de uitdrukking ἐν τῷ ὀνόματι betreft, vergelijke men Hand. IV: 7, 10, waar ἐν insgelijks door beteekent; zij wil zeggen: door den geloovig beleden, uitgesproken naam, m. a. w. door het geloof in den naam. De laatste woorden van dit vers beteekenen derhalve: door het geloof in den naam van den Heer Jezus en door den Geest onzes Gods; m. a. w. door het geloof in den Heer Jezus en door den Heiligen Geest.

Deze woorden behooren bij de drie voorafgaande verba. Men kan niet als bezwaar hiertegen inbrengen, dat het ἀπολ. niet door den Heiligen Geest teweeggebracht was, want dit bezwaar vervalt, als men zich de zaak slechts juist voorstelt. Deze voorstelling zal dan ongeveer deze moeten zijn: de werking des Heiligen Geestes, die men gewoon is als gratia praeveniens of praeparatoria aan te duiden, bracht, vooral door het woord der prediking, het geloof tot stand, dat zich in de bekeering openbaarde. Na het geloof ontving men den Heiligen Geest, wat gerekend werd, gelijktijdig met den doop te geschieden, aan welken laatsten men zich onderwierp als blijk van zijn bekeering.

Meyer meent, dat de laatste woorden van dit vers alleen bij ἐδικαιώθητε behooren, omdat ἐν τῷ πνεύματι κτλ niet bij ἀπελούσασθε past, daar het ontvangen van den Heiligen Geest eerst na den doop plaats had. Maar het door ἀπελ. aangeduide is reeds een vrucht van den Heiligen Geest, evenals wij straks zagen, dat zoowel het geloof als de bekeering aan de werking van dien Geest hun aanwezen te danken hebben. Met betrekking tot den door Meyer aangevoerden grond, dat het ontvangen van den Heiligen Geest eerst na den doop zou plaats hebben, vergelijke men wat wij vroeger (bl. 24, 25) dienaangaande gezegd hebben.

Hebben wij alzoo gezien, dat Paulus 1 Kor VI: 11 den doop met iets in verband brengt, dat met het in gemeenschap met Christus der zonde sterven overeenkomt,

1 Kor. XII: 13

brengt hij die plechtigheid meer bijzonder met iets in ver-

band, dat overeenkomt met het in gemeenschap met Christus tot een nieuw leven opstaan.

Had de schrijver vs. 12 gezegd, dat evenals het lichaam, hoewel het vele leden heeft, toch één is, en evenals al de leden des lichaams, ofschoon vele zijnde, toch slechts één lichaam vormen, zoo ook Christus, de Christelijke gemeente namelijk (vgl. vs. 27), die in Hem haar eenheid heeft, slechts één lichaam vormt, hij gaat er dan vs. 13 toe over, deze eenheid nader aan te toonen, als hij zegt: want ook door éénen Geest zijn wij allen tot één lichaam gedoopt, d. i. wij allen hebben bij den doop denzelfden Geest ontvangen (wat voor het Christelijk bewustzijn althans met den doop zeer nauw verbonden was, ja zelfs gerekend werd gelijktijdig met dezen plaats te hebben), opdat wij één geestelijk, zedelijk lichaam vormen zouden. Ook uit deze plaats blijkt, dat het niet de vergeving der zonden, maar dat het de wedergeboorte, de vernieuwing door den Heiligen Geest is, die meer bepaald met den doop in verband gebracht moet worden.

Καί behoort bij ἐν ἑνὶ πνεύματι, en wijst aan, dat het niet slechts een uitwendige eenheid was, waardoor de Christenen met elkander verbonden waren, maar ook dezelfde Geest. De doop, waarbij zij gerekend werden dien Geest ontvangen te hebben, moest dan bewerken, dat zij allen slechts één lichaam vormden.

Ἐβαπτίσθημεν moet derhalve niet in tropischen zin (tegen Scholten, Doopsformule, bl. 31; vgl. zijne Geschiedenis der Christelijke Godgeleerdheid gedurende het tijdperk des Nieuwen Testaments, bl. 45), maar in eigenlijken zin van den doop opgevat worden, onder dit voorbehoud nogtans, zoo-

als Meyer terecht opmerkt, dat deze, gelijk uit de woorden ἐν ἑνὶ πνεύματι blijkt, van zijn geestelijke zijde volgens zijn materia coelestis, voor zoover hij geestesdoop was, beschouwd moet worden. De opname toch in de door Christus gestichte levensgemeenschap geschiedt inwendig door den Heiligen Geest, en wordt uitwendig door den doop voorgesteld. Deze beide nu zijn alhier verbonden, als Paulus zegt: ook door éénen Geest zijn wij allen tot één lichaam gedoopt, d. i. in de eenheid des Christelijken levens opgenomen [1]).

De Geest moet als het element beschouwd worden, waardoor de doop geschied is.

In het tweede hemistichium wordt het bij den doop ontvangen van den Heiligen Geest, waarvan in het eerste reeds gesproken was, nog eens nadrukkelijk vermeld met de woorden: en allen zijn wij met éénen Geest gedrenkt (vgl. de Spreuken van Jezus, den zoon van Sirach, XV: 3, waar gezegd wordt: ὕδωρ σοφίας ποτίσει αὐτόν). Het lag

---

1) Men vergelijke hiermede wat Rosenkranz (Encyklop. der theol. Wissenschaften, bl. 49) zegt: »Das Bekenntniss ist mit einer symbolischen Handlung verknüpft, welche äusserlich das vorstellen soll, was innerlich in dem, welcher sich bekennt, vorgeht. Er entsagt dem natürlichen Leben, der Welt und sich selbst, um sich in dem göttlichen Geist seiner unendlichen Persönlichkeit nach wiederzufinden. Dieser Uebergang kann nur geistig sein, denn Geistiges allein ist hier der Inhalt. Die symbolische Handlung stellt denselben als eine Reinigung durch das Wasser dar. Wie nämlich das Bad den leiblichen Menschen reinigt und erquickt, so reinigt und kräftigt den Geist des Menschen das Bewusstsein, dass nicht sein natürliches und irdisches, vielmehr sein Leben im göttlichen Geist sein ihm an sich selbst wesentliches und wahrhaftes Leben sei. Dies Bewusstsein aber wird durch den Eintritt in die Gemeine das seinige."

volkomen in den aard der zaak, zich de mededeeling van den Heiligen Geest, die gerekend werd bij den doop plaats te hebben, als een gedrenkt worden voor te stellen, daar men aan de voorstelling van den Heiligen Geest in den regel de gedachte aan iets van vloeibaren aard verbond. Uit deze gewoonte, om zich den Heiligen Geest als iets vloeibaars voor te stellen, moeten de hier voorkomende en dergelijke uitdrukkingen dienaangaande verklaard worden, zooals die van de uitstorting van den Heiligen Geest, en het gezegde, dat wij Joh. VII: 38 vinden, dat stroomen van levend water uit het binnenste van hem vloeien zouden, die in Jezus geloofde, wat volgens den Evangelist Johannes blijkens vs. 39 met het oog op den Heiligen Geest gezegd werd (vgl. Jesaja LVIII: 11). Men moet dus niet, met sommigen, de hier voorkomende uitdrukking uit die van de uitstorting van den Heiligen Geest verklaren, maar deze beide evenzeer uit de vloeibare gedaante, waaronder men zich den Heiligen Geest voorstelde.

Moet derhalve ook bij dit tweede hemistichium aan den doop gedacht worden, in vroegeren tijd heeft men het meer uitsluitend met het avondmaal in verband gebracht, op het dwaalspoor geleid door de te verwerpen lezing: (εἰς) ἓν πνεῦμα. Was deze lezing de juiste, dan zou dit hemistichium op deze wijze vertaald moeten worden: en allen zijn wij tot éénen Geest gedrenkt (d. i. niet: om éénen Geest uit te maken; maar, zooals Harting zegt: tot deelverkrijging daaraan). Doch, al ware εἰς echt, dan zouden er nog twee gewichtige redenen zijn, waarom dit hemistichium niet met het avondmaal in verband gebracht mag worden. De eerste is, dat de tempus-beteekenis van den

aoristus ἔποτ. evengoed in acht genomen moet worden als die van den aor. ἐβαπτ., zoodat beide slechts op een eenmaal gebeurde zaak betrekking kunnen hebben, niet op eene, die meermalen plaats had. Wij gelooven toch, dat zij de grenzen van het parallelisme te ver uitbreiden, die het niet voor onmogelijk houden, dat de aoristus ἔποτ. alhier niet bepaald op een eenmaal gebeurde zaak betrekking behoeft te hebben. De tweede reden is, dat de voorstelling, volgens welke men aan het avondmaal met den Heiligen Geest gedrenkt wordt, nergens in de Heilige Schriften eenig aanknoopingspunt vindt. Bovendien zou het toch ook bevreemdend zijn, dat het avondmaal, dat doorgaans onder beide gedaanten te gelijk voorkomt, hier onder slechts ééne zou voorgesteld zijn. Anderen, zoo als Billroth, denken bij ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν aan de verdere voeding en vorming in het Christendom door den goddelijken Geest, die zich steeds in iederen Christen vernieuwt. Evenzeer als tegen de straks bestreden verklaring is ook tegen deze de aor.-beteekenis van ἔποτ. een bezwaar van overwegenden aard.

Rückert vat het verband tusschen de beide hemistichia aldus op, alsof de bedoeling van Paulus is: wij zijn niet slechts één lichaam, maar ook één Geest. Evenwel zou dan toegestemd moeten worden, dat de tegenstelling sterker zou geweest zijn, indien in het eerste hemistichium de woorden ἐν ἑνὶ πνεύματι niet voorkwamen.

Wij dienen nog stil te staan bij

Gal. III: 26, 27.

Paulus had vs. 25 gezegd, dat de Galatiërs, voor zoover

zij tot de Christenen uit de Joden behoorden, nadat het geloof gekomen was niet langer onder den tuchtmeester (de wet) stonden; en vs. 26 bewijst hij dit, door er aan toe te voegen: want gij zijt allen zonen Gods door het geloof in Christus Jezus. De bewijskracht ligt hier in het woord zonen; zij waren vrije, mondige zonen, in tegenstelling van wat zij vroeger geweest waren, kinderen namelijk (wat in παιδαγωγός opgesloten ligt), aan wie de volle vrijheid nog niet kon toegestaan worden, voor wie nog eenig opzicht onmisbaar was.

Dit zoonschap nu hadden zij door het geloof in Christus Jezus verkregen; en wel zij allen, ook diegenen onder hen, die zich niet van het Jodendom maar van het heidendom tot het Christendom bekeerd hadden, en alzoo niet rechtstreeks onder de παιδαγωγία der wet geleefd hadden.

Zoodanige zonen dan waren zij geworden door het geloof in Christus Jezus. Deze woorden behooren bij elkander, en duiden de „fides in Christo reposita," het in Christus berustende geloof aan. Ook Winer is van oordeel, dat deze woorden bijeen behooren. Hij zegt (Gramm. bl. 128), dat van den regel, dat het lidwoord herhaald moet worden, als het hoofdwoord door nomina met praep. een nadere uitbreiding ontvangt, die gevallen uitgezonderd worden, dat zulk een uitbreiding met het hoofdwoord in den grond slechts één begrip vormt. Zulke uitzonderingen moeten volgens hem vooral gerekend worden plaats te hebben bij de dikwijls voorkomende Apostolische (Paulinische) formule: ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, terwijl hij dan verwijst naar Kol. I:4 en Ef. I:15. Sommigen verbinden ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ met υἱοὶ θεοῦ ἐστε, waarvan het dan een nadere bepaling

zou zijn (utpote Christo prorsus addicti. Usteri); maar dan zou het een matte parallel van διὰ τῆς πίστεως zijn, en zou een van deze bepalingen vrij wel kunnen gemist worden.

Daar de woorden Χριστὸν ἐνεδύσασθε blijkens het voorafgaande γάρ op het vorige vers terugslaan, moet men aannemen, dat vs. 27 zeer nauw met vs. 26 verbonden is. Dit verband moet dan daardoor ontstaan zijn, dat de woorden Χριστὸν ἐνεδύσασθε rechtstreeks terugslaan op de woorden διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, zoodat de eerste uitdrukking derhalve nagenoeg synoniem wordt met πιστεύειν ἐν X. Ἰ. Paulus redeneert dan op deze wijze: door u tot Christus te laten doopen hebt gij verklaard Christus aangedaan te hebben; hebt gij Christus aangedaan, gelooft gij in Christus, zijt gij daardoor in de nauwste gemeenschap met Hem getreden, die de Zoon van God is, dan kunt gij zelven insgelijks als zonen van God aangemerkt worden.

Men mag niet zeggen, dat door vs. 27 rechtstreeks bewezen wordt, dat de Galatische Christenen zonen van God waren; dit zou toch alleen in dezen zin kunnen gezegd worden er door bewezen te zijn, dat Paulus aantoont, dat de voorwaarde, die tot dit zoonschap gevorderd wordt, bij hen aanwezig was. Zij waren kinderen Gods, omdat zij aan de voorwaarde (het geloof in Christus Jezus) voldeden, die daartoe geëischt wordt; en dat zij aan die voorwaarde voldeden moest als waar aangenomen worden, omdat zij het zelven verklaard hadden, door zich te laten doopen.

Op grond van het te voren gezegde mag alzoo niet aan Neander (Geschiedenis der Christelijke Kerk onder de leiding der Apostelen. II. 201) toegegeven worden, dat

Paulus hier in plaats van: „zoovelen gij tot Christus gedoopt zijt" zou hebben kunnen zeggen: „zoovelen gij aan(?) Christus gelooft." Dan toch zou hier een tautologie ontstaan zijn.

Door den doop worden noodwendig, zooals gewoonlijk bij Paulus, het geloof en de bekeering ondersteld (vgl. H. Messner, die Lehre der Apostel und neutestamentl. Schriftsteller, bl. 279).

Over de beteekenis der uitdrukking βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν vergelijke men wat wij bij de verklaring van Rom. VI: 3 dienaangaande gezegd hebben.

Wat de uitdrukking ἐνδύεσθαί τινα betreft, die eenige malen in het Nieuwe Testament voorkomt, hare beteekenis schijnt in het algemeen te zijn: zich met iemand overdekken, zoodat het vorige niet meer aanschouwd kan worden. Ἐνδύεσθαι τὸν νέον, τὸν καινὸν ἄνθρωπον geeft dan te kennen, dat de oude mensch niet meer gezien wordt, maar alleen de nieuwe; en ἐνδύεσθαι Χριστόν beteekent dan: in zoo nauwe gemeenschap met Christus treden, dat niets anders dan Christus aanschouwd wordt; of, zooals Harting (Griekschh-Nederduitsch Handwoordenboek op het Nieuwe Testament, art. ἐνδύω) in denzelfden zin zegt: „het in levensgemeenschap treden met Christus, wiens beeld de geloovige naar buiten vertoont." De uitdrukking ἐνδύεσθαι Χριστόν komt slechts tweemaal, Rom XIII: 24 en alhier, in het Nieuwe Testament voor, op welke beide plaatsen zij in genoemde beteekenis moet opgevat worden. Het verschil tusschen Rom. XIII: 24 en Gal. III: 27 bestaat dan hierin, dat het ἐνδύεσθαι Χριστόν ginds van het ethische standpunt als een gebod, hier van het dogmatische standpunt als

een feit beschouwd wordt; het wil hier toch zeggen: gij hebt dezelfde eigenaardige verhouding, waarin Christus tot God staat, voor u verworven; evenals Hij zijt ook gij zonen Gods.

Usteri meent (Paulin. Lehrb., bl. 219) vooral op grond van deze plaats, dat het beeld van het aandoen van den nieuwen mensch, dat bij Paulus voorkomt, wellicht aan den doop ontleend is. Evenzoo vindt hij (vgl. zijnen commentaar op dezen brief) ook hier door ἐνδύεσθαι Χριστόν het aandoen van den nieuwen mensch aangeduid. Maar ten eerste moet hiertegen ingebracht worden, dat hier volstrekt niet over den nieuwen of over welken mensch dan ook, maar over Christus, den Zone Gods, gesproken wordt; en vervolgens, dat deze woorden, volgens de meening van Usteri verklaard, geen goeden zin geven, als men ze in verband met het vorige beschouwt. Wij hebben toch gezien, dat door γάρ aangewezen wordt, dat ἐνδ. X. rechtstreeks op de πίστις ἐν X. Ἰ. terugslaat. Terwijl de bewijskracht van vs. 26 daarin ligt, dat Christus de Zoon van God is, heeft Usteri haar ten onrechte in πάντες gezocht. Hij schijnt niet ingezien te hebben, dat aan het einde van vs. 26 de woorden τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ er vanzelf moeten bijgedacht worden. Had Paulus met ἐνδ. X. het aandoen van den nieuwen mensch bedoeld, dan was het niet overbodig geweest, van dien nieuwen mensch melding te maken, daar er volstrekt nog niet over gesproken was.

De slotsom van onze beschouwing van Gal. III: 26, 27 is de volgende: de doop wordt hier in verband gebracht met het geloof. Daar nogtans geloof en bekeering onafscheidelijk met elkander verbonden zijn, kan deze plaats

niet geacht worden in strijd te zijn met andere uitspraken van dezen schrijver, waaruit duidelijk blijkt, dat hij den doop rechtstreeks met de bekeering in verband brengt.

Na alzoo in het algemeen de beteekenis van den doop volgens Paulus in het licht gesteld te hebben, wenschen wij thans onze aandacht op een plaats te vestigen, waaruit eenigszins blijken kan, welke waarde door dezen Apostel aan die plechtigheid toegekend wordt. Wij hebben het oog op

1 Kor. I: 13—17[a].

Paulus berispt hier de Korinthische Christenen wegens de verdeeldheid, die onder hen heerschte door het partij trekken voor verschillende leeraars. Door leden van het huisgezin van zekere Chloë, die wellicht onlangs uit Korinthe te Efeze, waar Paulus dezen brief schreef, gekomen waren, was hem namelijk kenbaar gemaakt, dat aldaar twisten heerschten, dat de Christenen aldaar niet eenstemmig dachten; dat sommigen verklaarden tot de partij van Paulus te behooren, anderen tot die van Apollos, terwijl nog anderen wederom in een anderen geest partij kozen. Om hun nu zoo duidelijk mogelijk te maken, hoe verkeerd zij, die zich aan zulke partijschappen overgaven, daardoor handelden, bestrijdt hij in de eerste plaats diegenen, die zich naar hem zelven noemden, en vraagt hij hun: is Paulus misschien voor u gekruisigd? Is het dan niet Christus, maar is het volgens uwe meening een ander, Paulus, of wie dan ook, die u zich door zijn bloed ten eigendom verworven heeft, zoodat gij u bij voorkeur naar

hem noemen zoudt? Of zijt gij tot den naam van Paulus gedoopt? Hebt gij, toen gij u doopen liet, u verbonden, om voortaan den naam van Paulus te belijden? Op deze wijze toont Paulus dan de ongerijmdheid aan niet alleen van het gevoelen der partij, die zich naar hem noemde, maar tevens ook van dat der anderen, die, zij mochten zich dan al naar uitnemende voorgangers noemen, nogtans voorbij zagen, dat Christus geheel en Christus alleen het voorwerp zoowel des geloofs als der belijdenis behoorde te zijn.

Was Christus voor hen gekruisigd, waren zij tot zijnen naam gedoopt, zij mochten zich dan ook, volgens Paulus' meening, niet naar den naam van een ander, ook niet van hem zelven noemen. Hij dankt er God zelfs voor, dat hij slechts aan zeer weinigen hunner den doop heeft toegediend, daar het nu toch volstrekt onmogelijk was, de beschuldiging tegen hem in te brengen, dat hij tot zijn eigen naam gedoopt had, met het doel, zich een aanhang te vormen. Deze beschuldiging zou waarschijnlijk wel niet achterwege gebleven zijn, maar door zijn vijanden volvaardig tegen hem zijn ingebracht, indien zij het met eenige hoop op goeden uitslag hadden kunnen doen. Het valt Paulus onder het schrijven evenwel nog in, dat ook nog het huisgezin van Stephanas door hem gedoopt is; en daar hij het zich niet juist meer herinneren kan, of te Korinthe wellicht ook nog een enkele andere door hem gedoopt kon zijn, voegt hij er bij: voor het overige weet ik niet, of ik iemand anders gedoopt heb. Hij zegt dit, ten einde aldus, voor het geval, dat er nog iemand door hem mocht blijken gedoopt te zijn, alle

mogelijke beschuldigingen af te weren, dat hij de zaak niet geheel naar waarheid voorgesteld had.

Het blijkt derhalve, dat volgens Paulus de doop, hoe veelbeteekenend deze plechtigheid, als symbool beschouwd, naar zijne schatting dan ook wezen mocht, toch van niet den minsten invloed op iemands zaligheid is, gelijk wij dan ook aanstonds zien zullen, dat hij ver achterstaat bij de verkondiging des Evangelies. Had Paulus aan den doop zulk een kracht toegeschreven, dat men er werkelijk door met Christus vereenigd werd, dat men er den Heiligen Geest door ontving, hij zou aan het bedienen van deze plechtigheid wel meer waarde hebben toegekend, dan hij er volgens deze verzen aan gehecht heeft. Dan toch, wanneer hij gemeend had, dat de doop nog om andere redenen moest toegediend worden, dan hoofdzakelijk daarom, omdat Christus het geboden heeft, zou hij er zich ongetwijfeld niet over verheugd hebben, dat hij aan slechts weinigen den doop toegediend had, omdat men nu de oorzaak der verdeeldheid in de Korinthische gemeente althans niet aan hem toeschrijven kon. Had hij aan deze plechtigheid hooger waarde toegekend, dan volgens deze woorden van hem het geval is, hij zou voorzeker, hoe betreurenswaardig zulk een verdeeldheid dan ook had mogen zijn, het verwijt van er aanleiding toe te hebben gegeven niet gevreesd hebben. Onderstellen wij daarentegen voor een oogenblik, dat hij zich de mogelijkheid had voorgesteld, dat in de Korinthische gemeente verdeeldheid ontstaan was, die aanleiding ontleend had aan zijn Evangelieprediking, of daaraan, dat hij sommigen tot het geloof, tot de bekeering gebracht had; zou men zich dan kunnen voorstellen, dat

Paulus, al was daaruit nog zoo groote verdeeldheid ontstaan, geschreven zou hebben: ik dank God, dat ik aan slechts weinigen onder u het Evangelie verkondigd, dat ik slechts weinigen uwer tot geloof, tot bekeering gebracht heb, omdat niemand nu zeggen kan, dat ik het met het doel gedaan heb, om mij een eigen aanhang te vormen?

Vs. 17 gaat hij nu tot een nieuw onderwerp over, tot een rechtvaardiging namelijk van zijn eenvoudige Evangelieverkondiging uit den inhoud des Evangelies. De overgang van het vorige tot dit onderwerp wordt gevormd door het begin van het 17e vers, dat bij de beantwoording der vraag, hoe Paulus over den doop dacht, in het bijzonder, welke waarde hij daaraan toekende, ongetwijfeld veel licht verspreidt. Hij zegt daar: οὐ γὰρ ἀπέστειλέν με Χριστὸς βαπτίζειν ἀλλὰ εὐαγγελίζεσθαι, d. i. want Christus heeft mij niet gezonden, om te doopen, maar om het Evangelie te verkondigen. Terwijl hij er zich helder van bewust is, dat het laatste, de verkondiging des Evangelies, het doel zijner Apostolische zending was, wil Paulus met deze woorden zeggen, dat het doopen, als een handeling, waartoe een hooge graad van bekwaamheid geen volstrekt onmisbaar vereischte is, daar zij toch van uitwendigen aard is, niet door de Apostelen behoefde verricht te worden, maar zeer goed door anderen geschieden kon. Zoo konden de Apostelen zich dan onverdeeld aan de verkondiging des Evangelies toewijden, wat de bepaald hun opgedragen last was. En dat Paulus niet de eenige Apostel was, die er zoo over dacht, blijkt uit Hand. X:48, waar Petrus, van oordeel zijnde, dat aan eenige geloovigen, die den Heiligen Geest ontvangen hadden, de doop niet onthouden mocht

worden, deze plechtigheid niet zelf bedient, maar zulks aan anderen gelast. Dat deze Apostolische gewoonte niet geacht kan worden in strijd te zijn met het bevel van den Heer Jezus (Matth. XXVIII: 19), blijkt niet alleen daaruit, dat volgens dit bevel het μαθητεύειν het eenige was, wat door den Heiland bevolen werd, maar ook uit een vergelijking van die plaatsen bij Markus en Lukas, waar, zoo al niet op dezelfde, dan toch op een gelijksoortige gebeurtenis schijnt gedoeld te zijn, als Matth. XXVIII: 16—20. Ook bij Markus toch (XVI: 15) is wederom het verkondigen van het Evangelie het eenige, wat den discipelen bevolen wordt; terwijl bij Lukas (XXIV: 47) alleen van dit laatste melding gemaakt, en de doop zelfs niet genoemd wordt.

Men heeft deze uitspraak van Paulus trachten te verzwakken, door οὐ — ἀλλά niet in den zin van: niet — maar op te vatten, maar in dien van: niet zoozeer — als; zoodat hij dan eigenlijk gezegd zou hebben: want Christus heeft mij niet zoozeer gezonden, om te doopen, als wel, om het Evangelie te verkondigen. Men vergelijke daarover Winer (Gramm. bl. 462), die οὐ alhier als een volstrekte ontkenning opvat, hoewel hij toestemt, dat er enkele plaatsen gevonden worden, waar om rhetorische redenen de absolute negatie in plaats van de „bedingte" (relatieve) gekozen is, niet om reëel (logisch) de eerste voorstelling kortweg op te heffen, maar om alle opmerkzaamheid onverdeeld op de tweede te doen vallen, zoodat de eerste, bij haar vergeleken, verdwijnt.

Ook Rückert is van meening, dat οὐ — ἀλλά hier niet beteekent: niet — maar, en brengt de volstrekte ont-

kenning alhier op rekening van het sterk rhetorisch koloriet. Het kan nogtans moeilijk geloochend worden, dat van dit sterk rhetorisch koloriet althans in het onmiddellijk voorafgaande nog weinig sporen gevonden worden, zoodat men dan zou moeten aannemen, dat het eensklaps alhier ontstaan was.

Sommigen hebben er bezwaar tegen, οὐ als een absolute negatie op te vatten, omdat het doopen toch ondergeschikt doel en plicht zelfs van den Apostel was in dat geval, dat hij het niet aan een ander kon opdragen. Moet die plicht erkend worden, niet minder voorzeker ook, dat Paulus in zulk een geval niet als Apostel optrad, maar als plaatsvervanger van hem, wien hij dit, als deze aanwezig geweest was, opgedragen zou hebben, zoodat het bedienen van den doop, ook in dit geval, niet tot zijn Apostolisch ambt behoorde.

Het spreekt nogtans vanzelf, dat, als niet het doopen, maar de verkondiging des Evangelies (Hand. IX: 15; XXII: 15; XXVI: 16—18) het doel was, waartoe Paulus door Christus gezonden was, daarin volstrekt niet opgesloten ligt, dat het eerste hem verboden was, maar dit alleen, dat het niet het doel zijner zending, en derhalve een bijzaak voor hem was. Had hij er anders over gedacht, was de doop in zijn oog volstrekt onmisbaar geweest, had hij in die plechtigheid iets gezien, waarvan de behoudenis afhankelijk was, of door middel waarvan een bijzondere goddelijke genadewerking verkregen kon worden, het zou inderdaad onbegrijpelijk zijn, hoe hij den doop beneden de prediking plaatsen, hoe hij schrijven kon: Christus heeft mij niet gezonden, om te doopen, maar om het Evangelie

te verkondigen. Maar niet onbegrijpelijk is dit, als men door een nauwkeurige kennis van zijn leerbegrip tot de slotsom gekomen is, dat niet de doop, noch iets anders, maar het geloof in den Heer Jezus alleen door hem als de weg of het middel beschouwd wordt, om al die zegeningen te verwerven, die over een ieder uitgestort worden, die den vrede door het bloed des kruises als den eenig waren, onvergankelijken vrede heeft leeren kennen.

Er blijven nu nog drie plaatsen (1 Kor. VII: 14; X: 1, 2; XV: 29) over, waar Paulus over „doopen" spreekt, of waaruit althans iets van zijn gevoelen omtrent den doop kan opgemaakt worden. Van deze willen wij het eerst de meest belangrijke,

1 Kor. VII: 14,

nader beschouwen.

In het 12e en 13e vers van dit Hoofdstuk, dat over het huwelijk en den ongehuwden staat handelt, had Paulus, over huwelijken tusschen Christenen en niet-christenen sprekende, gezegd, dat in zulk een geval de Christelijke echtgenoot de verbintenis niet verbreken mocht, indien de ander den wensch daartoe niet te kennen gaf; want, zegt hij vs. 14, de ongeloovige man is geheiligd door de vrouw, en de ongeloovige vrouw is geheiligd door den broeder. Om deze reden behoefde de Christelijke echtgenoot er geen bezwaar in te zien, bij zulk een verbintenis te blijven volharden; de niet-christelijke echtgenoot toch kon geacht worden „geheiligd" te zijn uit kracht van zijn betrekking tot de Christelijke wederhelft, daar men het zich niet

anders denken kon, of de Christelijke factor moest op de Joodsche of heidensche wederhelft een niet slechts neutraliseerenden, maar ook zegevierenden invloed uitoefenen. Dat bij ἡγίασται niet, zooals gewoonlijk bij Paulus, aan die zedelijke heiligheid gedacht moet worden, die de vrucht des geloofs en de voortzetting der wedergeboorte is, blijkt uit het tweede gedeelte van dit vers; het moet met Meyer opgevat worden in den zin van „der heiligen Weihe des die ἐκκλησία θεοῦ bildenden christlichen Gemeindeverbandes."

Ἐν τῇ γυναικί, in, door (de gemeenschap met) de vrouw. Vgl. Winer (Gramm. bl. 364).

Ἐπεὶ κτλ, d. i. want anders (indien namelijk de ongeloovige echtgenoot niet door de geloovige wederhelft geheiligd wordt) zijn (vgl. Winer, Gramm. bl. 266) uw kinderen onrein. Paulus gaat hier, als van een in de Christelijke gemeente algemeen aangenomen gevoelen, van de onderstelling uit, dat kinderen, uit Christelijke ouders geboren, reeds als zoodanig, alleen krachtens de nauwe betrekking, waarin zij tot leden der Christelijke gemeente stonden, ἅγιοι konden genoemd worden, zonder dat zij door geloof en bekeering zelfs in het minst hadden kunnen toonen, onder de leden dier gemeente te behooren geteld te worden; en van deze onderstelling uitgaande bewijst hij wat hij even te voren gezegd had, dat de ongeloovige echtgenoot als geheiligd kon beschouwd worden wegens zijn innige gemeenschap met de Christelijke wederhelft. Evenals toch bij de genoemde kinderen hun nauwe betrekking tot leden der Christelijke gemeente op zich zelve reeds voldoende was, om ze als ἅγιοι te doen beschouwen, evenzoo moest in de genoemde gemengde huwelijken een insgelijks

zeer nauwe betrekking dan ook gevolgen hebben, aan die van de eerstgenoemde betrekking in aard, zoo dan al niet in graad, gelijk.

In de nauwste levensgemeenschap alzoo, die men zich denken kan, die namelijk, welke ouders met hun kinderen, en echtgenooten onderling verbindt, is mede de oorzaak van den invloed te zoeken, dien de Christen uitoefent. De rechtstreeksche invloed, welken ouders zoowel door het voortdurend verkeer met hun kinderen als door het natuurlijk gevoel van afhankelijkheid, waarmede dezen vervuld zijn, op hen uitoefenen, is nog veel krachtiger zelfs dan die van het onderricht, en begint reeds, zoodra zich bij de kinderen het verstand slechts eenigszins begint te ontwikkelen, reeds lang alzoo, voordat zij voor eigenlijk onderricht vatbaar zijn (vgl. De Wette, St. u. Kr. 1830. bl. 671). Dat volgens Paulus de invloed van ouders op hun kinderen zelfs nog sterker geacht moet worden dan die van echtgenooten op elkander, zou reeds kunnen blijken uit de twee verschillende woorden (ἡγίασται en ἅγια), waarvan hij zich bedient, om den invloed van Christenen op niet-christenen aan te duiden. Bezigt hij ἡγίασται ten opzichte van den invloed, dien echtgenooten op den toestand van elkander, en ἅγια van den invloed, welken ouders op den toestand van hun kinderen uitoefenen, daaruit schijnt te blijken, dat hij den laatsten invloed voor krachtiger dan den eersten houdt, hoewel het verschil dan ook volgens hem niet van dien aard moge zijn, dat een vergelijking tusschen deze beide voor onraadzaam zou moeten gehouden worden. Met recht zou men met Scholten (Leer der Hervormde Kerk. II. bl. 260) aan Gorter mogen vragen:

„Zou Paulus den ongeloovigen man, dien hij in zijne vrouw geheiligd acht, ook even als het Christenkind ἅγιος hebben kunnen noemen?"

Uit deze plaats blijkt [1]), dat de onmondige kinderen der Christenen in den Apostolischen tijd niet gedoopt werden [2]). Was het omgekeerde toch het geval, dan had de redeneering van Paulus geenerlei grond. Zij komt hierop neder: evenals uw onmondige kinderen, zonder Christus beleden te hebben, door hun ouders heilig zijn, evenzeer mag ook aangenomen worden, dat niet-christelijke echtgenooten, personen alzoo, die evenmin als die kinderen Christus beleden hebben, door de verbintenis met hun Christelijke

---

1) Ook Domela Nieuwenhuis zegt (Bijbelsch Woordenboek, art. doop), dat uit deze plaats schijnt te blijken, dat de bedoelde kinderen niet gedoopt zijn. Luthardt (Komp. bl. 263), die overigens de Apostolische instelling van den kinderdoop erkent, is nogtans van meening, dat deze plaats met die vraag niet te maken heeft, daar hier niet sprake is van de betrekking tot God of tot de gemeente, maar van de „Familiengemeinschaft," wier Christelijke heiligheid door de ongeloovigheid van den eenen echtgenoot of de aangeboren zondigheid der kinderen niet weggenomen wordt (vgl. Hofmann, Schriftbeweis. I. 514).

2) Men moet één van beiden stellen: óf Paulus drukt hier zijn eigen gevoelen uit, óf hij spreekt e concesso, in welke beide gevallen nogtans evenzeer moet aangenomen worden, dat de kinderdoop in de Korinthische gemeente niet plaats vond. In het eerste geval kan men zich wel op hem tegen, maar niet voor den kinderdoop beroepen; in het tweede geval geeft hij zijn eigen gevoelen niet te kennen, zoodat moeilijk met juistheid na te gaan is, wat zijn meening dienaangaande is. Zooveel zou dan alleen blijken, dat hij de kinderen der Christenen, alleen op grond van hun afkomst, nog niet als ἅγιοι beschouwt; maar over de al- of niet-noodzakelijkheid van hun den doop toe te dienen spreekt hij zich, ook dan, niet uit.

wederhelft geheiligd zijn. Gaat men nu van de onderstelling uit, dat deze kinderen gedoopt en dus eerst daardoor heilig waren, dan zou de bewijsvoering van Paulus niet zeer afdoende zijn. Met recht zou men weder met Scholten (Doopsformule, bl. 34) kunnen vragen: „Hoe kon toch ooit het feit, dat de kinderen voor heilig gehouden werden, dienen tot betoog voor de stelling, dat echtgenooten door de gemeenschap met elkander geheiligd waren, wanneer die kinderen eerst heilig werden, nadat zij door den doop in de Christelijke gemeente waren ingelijfd? Ware dit het geval geweest, dan kon immers ook de ongedoopte heiden niet geacht worden in zijne vrouw, maar alleen door den doop geheiligd te worden."

Om den kinderdoop te rechtvaardigen, om het althans als waarschijnlijk te doen voorkomen, dat in den Apostolischen tijd de kinderen der Christenen gedoopt zijn, beroept men zich, behalve op deze plaats, ook nog op zoodanige plaatsen, waar van huisgezinnen gesproken wordt, die gedoopt zijn (bijv. H. I: 16; Hand. XVI: 15, 33). Maar behalve dat eerst nog zou moeten bewezen worden, dat in die huisgezinnen onmondige kinderen geweest zijn (want met de andere hebben wij hier natuurlijk niet te maken), wat wel even moeilijk te bewijzen zal zijn, als het tegendeel, bestaat er nog geen grond voor om aan te nemen, dat zulke kinderen, indien zij in die huisgezinnen al aanwezig zijn geweest, gedoopt zullen zijn. Dit zou althans in strijd zijn geweest met de beteekenis, die de doop had, als symbool van het met Christus der zonde sterven en tot een nieuw leven opstaan; waaruit voortvloeide, dat niemand zich aan den doop onderwerpen kon, die

niet in Christus geloofde (vgl. wat Lange dienaangaande ter beantwoording van Klein gezegd heeft). Van dit geloof vinden wij dan ook meestal nog vóór den doop opzettelijk melding gemaakt (bijv. Hand. XVI:31, 33; XVIII:8); en van die huisgezinnen, die gedoopt werden, worden doorgaans bijzonderheden vermeld, die op onmondige kinderen moeilijk van toepassing kunnen zijn. Zoo wordt bijv. van Cornelius, van den cipier, en van Crispus gezegd, dat zij met geheel hun huis godvreezend waren, aan God geloovig geworden waren, aan den Heer geloovig werden (Hand. X:2; XVI:34; XVIII:8). Vgl. wat Ris dienaangaande gezegd heeft. Zoo hieruit al niet blijkt, dat in die huisgezinnen geen kinderen geweest zijn, dit althans wel, dat zij er in deze gevallen niet onder begrepen gerekend werden. Evenzoo handelen wij nog heden, als wij, van de familie A. of B. sprekende, meestal vrij duidelijk alleen de volwassen leden van dat huisgezin bedoelen, en de onmondige kinderen buiten rekening laten. Zegt men (Van Oosterzee, Chr. Dogm. II. bl. 830), dat het „schier ondenkbaar" is, dat in de genoemde huisgezinnen „de ouders den doop alleen voor zich zelven en niet tevens voor hun kroost gevraagd zouden hebben," schier even ondenkbaar is het, op genoemden grond, dat de Apostelen of hun dienaren, die den doop toedienden, aan zulk een verzoek voldaan zouden hebben.

Op grond van dit alles meenen wij recht te hebben tot de bewering, dat in den Apostolischen tijd de onmondige kinderen der Christenen niet gedoopt werden [1]).

---

1) Zoo lezen wij ook Hand. VIII:12 van inwoners van eene stad van

De Hoogleeraar Van Oosterzee (Chr. Dogm. II. bl. 829) stemt toe, dat de volstrekte noodzakelijkheid van den kinderdoop niet kan aangewezen worden; en onbewimpeld erkennende, „dat deze handeling vaak op gronden verdedigd is, die bezwaarlijk den toets kunnen doorgaan," voegt hij er terecht bij, „dat men vaak uit anti-doopsgezinden ijver in dezen strijd de juiste maat overschreden, en meer heeft willen bewijzen, dan noodig en mogelijk was. Het is niet de vraag," alzoo gaat de geleerde schrijver voort, „of alleen jonge kinderen, en of die allen gedoopt moeten worden: maar of ook zélfs jonge kinderen gedoopt mogen worden. Niet, of de kinderdoop juist het hoogste ideaal van den doop, maar of óok de kinderdoop waarlijk doop is, niet minder dan die van volwassenen; niet, of de kinderdoop volstrekt onmisbaar, maar of hij geoorloofd, betamend, en in menig opzicht weldadig is, en daarom, waar hij bestaat, voortdurend behoort in eere te blijven. De vraag aldus gesteld zijnde, achten wij ons tot het geven van een bevestigend antwoord gerechtigd." Doch als hij (bl. 831) verder zegt: „Wie den kinderdoop afkeurt, omdat die nergens in den Bijbel geboden wordt, moet met hetzelfde recht de viering van den Zondag, van de hooge feesten der kerk, van het Avondmaal óok door vrouwen bestrijden, maar ook geheel het beginsel der Christelijke vrijheid voor een wettisch formalisme verzaken," kunnen wij toch de opmerking niet achterwege houden, dat de kinderdoop met de daarna genoemde zaken niet volkomen gelijk staat. Hij

---

Samarië, dat zij zich doopen lieten, mannen en vrouwen. Hier wordt blijkbaar een vrij groote menigte bedoeld; doch alleen de twee categoriën van volwassenen worden vermeld, en van kinderen wordt geen gewag gemaakt.

toch, die deze plechtigheid afkeurt, zal dit eerder nog op een anderen grond doen, dan omdat zij nergens in den Bijbel geboden wordt, op dezen grond namelijk, dat zij, volgens zijne meening althans, met het onderricht van den Heer Jezus en zijn Apostelen niet volkomen overeen te brengen is, en dat derhalve, indien andere instellingen van lateren tijd als voorzetting van de Apostolische lijn mogen toegelaten worden, dit met den kinderdoop, als volgens zijne meening eerder een afwijking van die lijn te noemen, niet het geval is. Doch wederom stemmen wij den Hoogleeraar toe, als hij (bl. 832) zegt, „dat de doop voor den jeugdigen doopeling-zelven eerst waarlijk een doop is geworden, wanneer hij tot jaren van onderscheid komt, en den ontvangen doop door persoonlijke belijdenis van het Evangelie bevestigt. Zoolang het tot deze laatste niet kwam, zouden wij van een nog onvolledigen, maar daarom nog in geenen deele onbeduidenden doop kunnen spreken."

De kinderdoop is, zooals wij hebben aangetoond, niet voor een Apostolische instelling te houden, gelijk hij ook nergens door Jezus geboden is. In de eerste tijden der Christenheid, niet lang namelijk na de tweede eeuw, is hij meer algemeen aangewend, daar men reeds vroeg aan het water van den doop een bijzondere, reinigende kracht toeschreef, en het er voor begon te houden, dat de zonden er in werkelijkheid door afgewasschen werden. Later, in de vierde en vijfde eeuw, werd dit gebruik, om den doop ook aan kinderen toe te dienen, nog meer algemeen, toen men die plechtigheid, vooral op het voetspoor van Augustinus, ook met het leerstuk der erfzonde in rechtstreeksch verband bracht, van welke erfzonde dan, naar men meende,

de doopeling door het doopwater gereinigd werd, terwijl men aannam, dat ongedoopte kinderen niet konden zalig worden. De doopgetuigen moesten dan de verplichting des geloofs, die van de kinderen niet gevorderd kon worden, voor dezen overnemen, volgens de grondstelling: „credit in altero, qui peccavit in altero." Op zulk een wijze is men er dan toe gekomen, de noodzakelijkheid van den doop tot zaligheid in het algemeen, die van den kinderdoop in het bijzonder, al meer en meer op den voorgrond te stellen, hoewel het deze laatste plechtigheid, zelfs reeds in de eerste tijden, ook niet aan bestrijding ontbroken heeft. Tertullianus vooral was het, die zich tegen den kinderdoop verzette, zoowel wegens de belangrijkheid van den doop, daar men toch zelfs het wereldsch (en hoeveel minder dan het geestelijk!) goed niet aan onmondigen toevertrouwt, als ook wegens de noodzakelijkheid van in het geloof onderwezen te zijn, voordat men gedoopt wordt. Hij beriep zich daarbij op dezelfde uitspraak van den Heer Jezus, die ook door zijn tegenstanders ten gunste van den kinderdoop aangevoerd was, op het gezegde namelijk van den Heiland tot zijn leerlingen: „nolite eos prohibere ad me venire," met bijzonderen nadruk op het laatste woord. In de Middeleeuwen waren het vooral eenige ketterscheе sekten, ten tijde der Hervorming de Wederdoopers en de Mennonieten, die zich tegen den kinderdoop verklaarden, gelijk hij thans nog, behalve door de Doopsgezinden, vooral door de Baptisten bestreden wordt.

Wat nog het woord ὑμῶν betreft, dit heeft niet alleen betrekking op de echtgenooten van gemengde huwelijken (zooals bijv. Gorter (Jaarbb. voor wetensch. Theol. XI. bl. 737)

meent), maar, zooals uit den overgang van den 3en tot den 2en persoon blijkt, op de Christenen (de gehuwden nl.) in het algemeen. De Wette heeft dit aangetoond in de Theol. St. u. Kr. 1830. bl. 669 en verv. Doch niet alleen wijst de persoonsverwisseling aan, dat ὑμῶν niet uitsluitend op de echtgenooten van gemengde huwelijken ziet, maar dit blijkt ook daaruit, dat Paulus de laatste woorden van dit vers in dat geval niet als een onbetwistbare waarheid op den voorgrond had kunnen plaatsen (zooals uit ἐπεί blijkt, dat hij gedaan heeft), om er zijn redeneering op te bouwen, daar het juist datgene was, wat bewezen moest worden, dat door een gemengd huwelijk een geheiligde betrekking teweeggebracht wordt. Paulus zou toch het eene onbewezene door het andere onbewezene hebben willen aantoonen, als hij het door het geloof van den Christelijken echtgenoot geheiligd zijn van de niet-christelijke wederhelft daaruit had willen bewijzen, dat kinderen uit een gemengd huwelijk door het geloof van slechts één der ouders heilig waren, wat aan twijfel onderhevig kon zijn.

Heeft ὑμῶν evenwel op de echtgenooten van gemengde huwelijken niet bij uitsluiting betrekking, evenmin zijn zij er buiten te sluiten, daar het, als de logische gedachtenloop van Paulus consequent gevolgd wordt, ook den kinderen uit zulk een verbintenis, hetzij van vaders-, hetzij van moederszijde, aan een zekere „sanctitatis adspergo" (Anselmus) niet ontbreken kon.

Gorter, die, zooals wij reeds gezien hebben, van oordeel is, dat hier alleen van kinderen uit gemengde huwelijken gesproken wordt, meent, dat Paulus, als hij de kinderen der Christenen ἅγιοι noemt, dit e concesso doet,

toegevende aan een Joodsch vooroordeel, en niet, omdat hij ze werkelijk rekent tot het lichaam van Christus te behooren. Was dit laatste het geval, dan, meent hij, behoorde insgelijks de ongeloovige man als lid der gemeente aangemerkt te worden, omdat hij gezegd wordt „geheiligd te worden" in zijne vrouw. Scholten (Leer der H. K. II. bl. 260) vindt deze redeneering te spitsvinding, en meent, dat Paulus alleen dit zeggen wil, dat, als de kinderen der Christenen, krachtens hun geboorte uit Christelijke ouders, aan God gewijd waren, tot het verbond behoorden, dan ook de ongeloovige man in zeker opzicht geacht kon worden, krachtens zijn huwelijk, in zijn Christelijke echtgenoote geheiligd te zijn, d. i. tot de Christelijke gemeente in zulk een betrekking te staan, die een echtscheiding niet noodzakelijk maakte. Hij wijst daarbij tevens, zooals wij reeds vermeld hebben, op het onderscheid tusschen ἡγιασμένος en ἅγιος.

Heeft men algemeen toegestemd, dat de heidenen, die tot het Christendom overgingen, zich aan den doop onderwerpen moesten, maar is dit door sommigen betwist ten opzichte van de Joden [1]), dit laatste is ook het geval met de uit Christelijke ouders geborenen. Zoo zegt o. a. Scholten (Leer der H. K. II. bl. 261), dat uit 1 Kor. VII: 14 dit alternatief voortvloeit, „óf dat de doop op geborenen uit Christenouders, evenals bij de Joden op de kinderen der proselyten, in het geheel niet toegepast werd, óf, werden zij gedoopt, dan ook reeds in den apostolischen tijd

1) O. a. door Kremer (Theol. Tijdschr. 1869, bl. 25, 26), die zulks afleidt uit ὅσοι (Rom. VI: 3 en Gal. III: 27). Men vergelijke wat wij vroeger naar aanleiding van Rom. VI: 3 over de beteekenis van ὅσοι gezegd hebben.

aan de kleine kinderen der geloovigen moet bediend zijn;" en verklaart hij onmiddellijk daarna, dat het „voor bewezen, althans voor allerwaarschijnlijkst" moet gehouden worden, „dat de doop aan volwassenen, uit Christenouders gesproten, niet bediend is." In een later geschrift (Doopsformule, bl. 34) zegt hij, dat uit 1 Kor. VII:14 blijkt, „dat in de Paulinische gemeenten wél Joden en heidenen, maar geene afstammelingen van christenouders door den doop in de gemeente werden ingelijfd;" wat hij daarmede vergelijkt, dat onder ons wel de vreemdeling, maar niet de geboren Nederlander genaturaliseerd wordt. Het komt ons nogtans voor, dat hij bij deze vergelijking te veel het groot onderscheid voorbij ziet tusschen het toetreden tot een religieus-ethische gemeenschap, wier leden door de nauwste banden met elkander verbonden zijn, en het toetreden tot een zuiver uiterlijke vereeniging van staatsrechtelijken aard, waarin de meest heterogene bestanddeelen samen zijn, dikwijls ook met elkander in strijd verkeeren. Het blijkt toch, helaas! menigmaal, dat zij zich door weinig anders met elkander verbonden gevoelen, dan daardoor, dat zij toevallig samenwonen binnen zekere grenzen, die niet altijd even logisch afgebakend zijn.

Ook toont de omstandigheid, dat de toetreding tot de eerste van een belijdenis afhankelijk is, die men te voren moet afleggen, terwijl zulk een verklaring bij de toetreding tot de tweede niet gevorderd wordt, voldoende aan, dat men deze beide zaken in dit opzicht niet met elkander gelijkstellen mag, en dat wat op staatrechtelijk gebied als regel moge aangenomen worden daarom nog op ethisch-religieus gebied geen maatstaf behoeft te zijn.

Wij hebben vroeger (bl. 19) gezien, dat de bedoeling van den Heer Jezus geweest is, hen, die door de Evangelieprediking er toe gebracht waren, Hem als den Christus te erkennen, te doen doopen. Had de Hooglecraar Scholten recht tot de bewering, dat in de Paulinische gemeenten „geene afstammelingen van christenouders door den doop in de gemeente werden ingelijfd," dit zou dan in strijd geweest zijn met de bedoeling van den Heiland. Heeft Hij toch den doop ingesteld voor allen, die belijden zouden, in Hem te gelooven, het doet dan, zooals de Hooglecraar Doedes (De Leer der Zaligheid, bl. 341) terecht opgemerkt heeft, „niets ter zaak, of men al dan niet uit Christenouders geboren is. Tot zaligheid is het geloof in Jezus Christus onmisbaar. Niet door de geboorte uit Christenouders, maar door zelf in den Heer Jezus Christus te gelooven, wordt men behouden, en dit gelooven is volstrekt niet — gelijk ieder begrijpt — aan de geboorte uit Christenouders verbonden. Dat de doop nog bij voortduring in de Christelijke Kerk in gebruik is, behoeft derhalve niemand te verwonderen, en zou zonder eenigen grond als minder voegzaam of als iets overbodigs voorgesteld worden," gelijk deze zelfde geleerde schrijver (bl. 344) naar waarheid zegt: „Dit eene moeten alle Christenen blijven volhouden, dat ieder, die zich openlijk onder de leden der Gemeente van Christus wil laten opnemen, zich na afgelegde geloofsbelijdenis moet laten doopen, niet omdat het noodig is tot zaligheid, maar omdat de Heer Jezus het wil, het geboden heeft, den doop voor al zijne discipelen heeft ingesteld."

Wij gaan nu over tot de beschouwing van

1 Kor. X: 1, 2.

Ten einde bij de Korinthiërs op zelfbeheersching aan te dringen, wijst Paulus hen in het begin van dit Hoofdstuk op het waarschuwend voorbeeld der vaderen. Hoewel deze allen zooveel weldaden genoten hadden, hadden zij desniettegenstaande lust in het kwade gehad, en waren daarom de meesten hunner, omdat God geen welbehagen in hen had, in de woestijn neergeveld.

Paulus vangt op deze wijze aan: want ik wil niet, broeders, dat gij er onkundig van zijt, dat onze vaderen allen onder de wolk waren, en allen door de zee zijn gegaan, en allen zich tot Mozes lieten doopen in de wolk en in de zee. Hij verbindt alzoo deze woorden door „want" met het einde van het vorige Hoofdstuk, om het voorbeeld van zelfbeheersching, dat hij aldaar den Korinthiërs in zijn eigen persoon had voor oogen gehouden, door het waarschuwend voorbeeld der vaderen te rechtvaardigen.

Van de allegorische verklaring zich bedienende, ziet Paulus hier in de wolk, die in de woestijn de Israëlieten voorging, en in de Roode Zee, die zij doortrokken, een type van den doop, gelijk hij vervolgens in het manna en in het water der rots een aanduiding van het avondmaal ziet.

„Allen" staat hier met nadruk, tegenover de πλείονες, waarvan vs. 5 melding gemaakt wordt. Allen genoten de genoemde weldaden, maar niet de meesten mochten zich in het goddelijk welbehagen verheugen.

Paulus spreekt over „de" wolk, als over een zaak, die den Christenen uit de Joden uit Ex. XIII bekend (τὴν) moest zijn; en deze wolk (of wolkkolom) moet men zich

hier zoo voorstellen, dat zij in de woestijn niet slechts de Israëlieten voorging, maar zich ook over hen uitbreidde, zoodat zij zich niet alleen achter, maar ook onder (ὑπό) haar bevonden.

Εἰς τὸν Μωϋσῆν. Door hun doop in de wolk en in de zee waren zij tot Mozes in betrekking gebracht.

De weldaad, in dit vers vermeld, bestaat hierin, dat de Israëlieten nu een hoofd hadden, dat hen besturen en geleiden zou. Zij werden geacht gedoopt te zijn tot Mozes, d. i. opdat zij dezen als hun aanvoerder en als profeet van God erkennen, en aan hem zich toewijden zouden.

Met opzet bedient Paulus zich van den medialen vorm ἐβαπτίσαντο [1]), om het parallelisme tusschen dezen en den Christelijken doop nog sterker te doen uitkomen, voor zoover de laatste de beteekenis heeft van een verplichting, die men vrijwillig op zich neemt.

Als Paulus alzoo van de Israëlieten zegt, dat zij zich tot Mozes lieten doopen, wil dit volgens zijn allegorische verklaringswijze zeggen: zij lieten zich hetzelfde doen met betrekking tot Mozes, als gij met betrekking tot Christus [2]).

Ten onrechte heeft Grotius het punt van vergelijking op deze wijze bepaald: „Nubes impendebat illorum capiti,

1) Dat ἐβαπτίσαντο niet als een aor. pass. vertaald moet worden, hebben wij bij de verklaring van 1 Kor. VI : 11 (bl. 80) gezien. Winer (Gramm. bl. 239) zegt, dat καὶ πάντες ἐβαπτίσαντο zeer goed kan worden wedergegeven door: zij lieten zich allen doopen. Hij houdt ἐβαπτίσθησαν, dat in zeer goede codices (ook in den Sinaiticus) gevonden wordt, voor een correctie.

2) F. C. Baur (Paulus, der Apostel Jesu Christi, bl. 563) zegt: „1 Cor. X : 1 sq. ist die Taufe der Israeliten auf Moses ein Vorbild der christl. Taufe, u. s. w. Judenthum und Christenthum verhalten sich also, wie das Typische Bild und die Sache, auf die es sich bezieht."

sic et aqua iis, qui baptizantur; mare circumdabat eorum latera, sic et aqua eos, qui baptizantur;" want daar wolk en zee, beide te zamen, type van den doop, analogon van het doopwater zijn, en derhalve als met elkander in aard overeenkomende gedacht moeten worden, mag men ze in de verklaring niet te zeer van elkander scheiden.

De laatste plaats, waarbij wij hebben stil te staan, is

1 Kor. XV: 29.

Zij luidt aldus: anders, wat zullen zij doen, die zich voor de dooden laten doopen? Indien er in het geheel geen dooden opgewekt worden, waarom laten zij zich dan voor hen doopen?

Paulus bestrijdt in dit Hoofdstuk de dwaling van hen, die meenden (zie vs. 12), dat er geen opstanding der dooden was, en voert in dit vers nog een nieuwen grond aan, om die opstanding te rechtvaardigen. Indien er toch geen opstanding der dooden was, was ook de handelwijze van hen, die zich ὑπὲρ τῶν νεκρῶν doopen lieten, zonder beteekenis en waarde.

Omdat wij niet met zekerheid weten, op welke gewoonte hier gezinspeeld wordt, is deze plaats zeer moeilijk te verklaren. Het meest bevredigend is wellicht de uitlegging, volgens welke hier gedacht moet worden aan een zich laten doopen ten nutte van dezulken, die gestorven waren, zonder den doop ondergaan te hebben [1]), opdat dezen daar-

1) Ook Winer is (Gramm. bl. 165) van gevoelen, dat hier ongedoopt gestorvenen bedoeld zijn; bl. 262 daarentegen vat hij ὑπέρ in den zin van "über" op, terwijl hij het bl. 358 weder eenigszins onbeslist laat, of ὑπέρ

door van de zegeningen des doops in het toekomende leven niet verstoken zouden zijn [1]).

Het is bekend, dat zulks in lateren tijd onder enkele sekten niet ongewoon was; vooral bij de Cerinthiërs en bij de Marcionieten werd het gevonden [2]). Ook in de Apostolische eeuw schijnt het te Korinthe bestaan te hebben.

Andere verklaringen, die men van deze woorden gegeven heeft, zijn in strijd met den grondtekst, terwijl de voornaamste bedenking, die men tegen de gegeven verklaring ingebracht heeft, niet zoo krachtig is, als zij schijnt. Heeft men er toch op gewezen, dat Paulus zulk een misbruik, dat in het geloof aan een magische kracht van den doop zijn oorsprong vond, in het geheel niet aangevoerd zal hebben, althans niet zonder er een berispend woord bij te voegen, men heeft dan niet genoeg in het oog gehouden, dat zulk een terechtwijzing hem hier van het doel zijner rede zou afgevoerd hebben. Hij redeneert hier e concesso; hij bedient zich van een argumentum ad hominem, en laat de waarheid er van voor het oogenblik in het midden. Al keurde hij dan dit gebruik niet goed, wat wij aannemen

---

cum genetivo in het Nieuwe Testament in localen zin voorkomt. De geleerde schrijver schijnt het dus op dit punt niet goed met zich zelven eens te zijn.

1) Hausrath (Der Apostel Paulus) brengt deze gewoonte vooral met den bepaald aangekondigden oordeelsdag in verband.

2) Tertullianus (Adversus Marcionem. 5. 10) meent zulk een plaatsbekleedend doopen met de heidensche zoenoffers voor de afgestorvenen, die in de maand Februarius verricht werden (Februationes), te kunnen vergelijken. Nogtans geeft hij later van 1 Kor. XV: 29 een andere verklaring, volgens welke daarin van een plaatsbekleedend doopen in het geheel niet gesproken wordt.

moeten, daar het tegendeel met zijn gansch leerbegrip in strijd zou geweest zijn, zoo kon hij er nogtans op wijzen, om hen te bestrijden, die niet aan de opstanding der dooden geloofden. Dit gebruik zou toch geheel ongerijmd en doelloos geweest zijn, als dit geloof moest prijsgegeven worden.

B. De niet algemeen als echt erkende brieven.

In deze brieven komen twee plaatsen voor, parallel met Rom. VI: 1—11, 1 Kor. VI: 11, XII: 13 en Gal. III: 26, 27; m. a. w. waaruit met betrekking tot ons onderwerp iets van denzelfden aard kan afgeleid worden, als uit de vier genoemde. Zij zijn: Kol. II: 11, 12, en Ef. V: 25, 26.

De eerste van deze plaatsen,

Kol. II: 11, 12,

komt in veel opzichten overeen met Rom. VI: 3, 4, daar het met Christus der zonde sterven en tot een nieuw leven opstaan ook hier als zeer nauw aan elkander verbonden voorkomen. Een nauwkeurige vergelijking met de genoemde plaats kan alzoo niet anders dan licht verspreiden over de beteekenis van Kol. II: 11, 12.

Paulus waarschuwt in dit Hoofdstuk de geloovigen te Kolosse tegen zekere dwaalleeraars, die niet alleen in een hooge mate voor de Mozaïsche wet ijverden, maar ook voor een zekere wijsbegeerte, waarin de leer der engelen een voorname plaats bekleedde. Zoo zegt hij dan vs. 10, dat de geloovigen in Christus, in wien naar vs. 9 de gansche volheid der Godheid lichamelijk woont, (met genade-

gaven) vervuld waren, zoodat zij de ritueele voorschriften der wet niet in acht te nemen hadden, op wier vervulling deze dwaalleeraars bij hen aandrongen; gelijk hij dan nog aan het einde van dat vers er bij voegt, dat Christus het hoofd der overheden en machten, d. i. der engelen is, zoodat zij deze zelve niet behoefden te dienen.

Behoorde onder de voorschriften, tot wier volbrenging men de Christenen te Kolosse zocht te bewegen, vooral dat der besnijdenis, Paulus acht het dan ook noodig, hierbij meer in het bijzonder stil te staan, en zegt alzoo vs. 11, 12a: in wien (Christus nl.) gij ook besneden zijt met een besnijdenis, niet met handen verricht, door het uitdoen van het lichaam des vleesches, door de besnijdenis van Christus, als die in den doop met Hem begraven zijt. De bedoeling van deze woorden komt in het kort hierop neder: daar gij in Christus reeds een besnijdenis ondergaan hebt, kunt gij die der wet missen.

Evenals ἀπεθάνομεν Rom. VI: 2, duidt hier de aoristus περιετμήθητε een feit aan, dat op een zeker tijdstip heeft plaats gehad; dit tijdstip is dat der bekeering, die geacht werd zich in den doop te openbaren. Tegenover de besnijdenis des Ouden Verbonds toch, welke de voorwaarde was, om in de weldaden der theocratie te deelen, wordt hier de Christelijke wedergeboorte, niet de doop, geplaatst. Men kan de besnijdenis wel eenigermate met den doop vergelijken, in dit opzicht namelijk, dat op de vernieuwing des harten, die onder de bedeeling des Nieuwen Verbonds door den doop afgebeeld wordt, onder die des Ouden Verbonds door de besnijdenis zinnebeeldig gewezen werd, zoodat Paulus dan ook Rom. II: 29 spreken kon van een

besnijdenis des harten in den geest (vgl. Deuter. XXX:6; X:16, en Jerem. IV:4; alsmede Hand. VII:51); maar dat de doop in de plaats der besnijdenis gekomen is, kan althans uit Kol. II:11, 12 niet opgemaakt worden. Wij zouden dan ook, wat althans deze kwestie betreft, liever de partij kiezen van de randteekenaars der Staten-Vertaling, die bij deze plaats verklaren, dat de Apostel „de inwendige besnijdenis des harten" bedoelt, door welke Christus ons „met zijnen Geest..... van de schuld en heerschappij der zonde verlost, en onze harten reinigt," dan die der Nederlandsche Geloofsbelijdenis, die (art. 34) in Kol. II:11 de aanwijzing vindt, dat de doop in de plaats der besnijdenis gekomen is, een gevoelen, dat ook het in de Ned. Herv. Kerk gebruikelijk doopsformulier schijnt te deelen. De besnijdenis toch des Ouden Verbonds wordt hier tegenover de aflegging van den ouden mensch geplaatst; en de Christelijke besnijdenis, waarvan hier gesproken wordt, is niet de waterdoop, in het volgende vers vermeld, maar het verbreken van het zondig beginsel (vgl. Scholten, Gesch. der Chr. Godg. bl. 45, en Doopsformule, bl. 32, 33).

De περιτομὴ ἀχειροποίητος wordt nu op tweeërlei wijze omschreven, en wel 1° als ἀπέκδυσις τοῦ σώματος τῆς σαρκός, 2° als περιτομὴ τοῦ Χριστοῦ. Beide deze uitdrukkingen wijzen op dezelfde zaak, en zijn als parallellen te beschouwen, wat ook daaruit blijkt, dat zij niet door een copula met elkander verbonden zijn. De περιτομὴ ἀχειρ. bestond in de aflegging van het lichaam des vleesches, in de besnijdenis van Christus; en zoo wordt dan door de eerste dezer omschrijvingen haar wezen, door de tweede haar bewerker aangewezen.

Wat dit wezen aangaat, het bestond daarin, dat het door het vleesch (de zonde) beheerschte lichaam niet alleen uitgetogen (ἐκ —), maar ook verwijderd (ἀπ —) werd, dat de heerschappij van het vleesch (de zonde) over het lichaam verbroken word. Men vergelijke hiermede Rom. VI: 6, waar met het vernietigd worden van het lichaam der zonde geheel en al hetzelfde bedoeld wordt als hier met het uitdoen van het lichaam des vleesches, zoodat dan ook veel van het aldaar ter verklaring (vooral van τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας) aangevoerde hier insgelijks van toepassing is. Evenmin als daar met het lichaam der zonde wordt hier met het lichaam des vleesches bedoeld: lichaam, waarin de zonde woont; want dit kan niet afgelegd worden dan met den natuurlijken dood. Er wordt mede bedoeld: lichaam, waarin het vleesch (de zonde) heerscht, de heerschappij alzoo der zinnelijkheid, der zonde over het lichaam.

Deze Christelijke verandering is ideëel voorgesteld, afgezien van de empirische onvolkomenheid.

Wat de laatste woorden van dit vers betreft, zij beteekenen: door de besnijdenis, die door Christus bewerkt is. Christus wordt hier als degene gedacht, door wien, krachtens des menschen vereeniging met Hem, die besnijdenis feitelijk teweeggebracht wordt.

Schneckenburger (Theol. Jahrb. 1848, bl. 286 en verv.) vindt hier door het uitdoen van het lichaam des vleesches, evenals door de besnijdenis van Christus, den dood van Christus aangeduid. Men zie de wederlegging hiervan bij Meyer.

De woorden συνταφέντες αὐτῷ ἐν τῷ βαπτίσματι, met Hem

begraven zijnde in den doop, bevatten een nadere verklaring van het vs. 11ª gezegde: in wien gij ook besneden zijt met een besnijdenis, niet met handen verricht.

Men vergelijke wat wij naar aanleiding van Rom. VI : 2 gezegd hebben ter beantwoording der vraag, in hoever dit met Christus begraven, gestorven zijn geacht moet worden door of bij den doop te hebben plaats gehad.

Ἐν ᾧ καὶ συνηγέρθητε. De eerste twee woorden hebben op Christus betrekking, en zijn parallel met ἐν ᾧ vs. 11. Sommige uitleggers laten ze slaan op het voorafgaande woord βαπτίσματι; maar behalve dat de symmetrie, die in deze verzen gevonden wordt, tot dit gevoelen geen aanleiding geeft, moet men toch ook erkennen, dat Paulus, indien hij hier bij ἐν ᾧ aan den doop gedacht had, zich waarschijnlijk wel van een andere praepositie zou bediend hebben. Dewijl toch de geestelijke opwekking tot een nieuw leven door de ἀνάδυσις afgebeeld wordt, zou men hier dan eerder de praep. ἐξ verwachten mogen, en wel het allerminst de juist op de κατάδυσις betrekking hebbende praep. ἐν.

Paulus maakt hier alzoo van twee weldaden melding, die de geloovigen in gemeenschap met Christus waren deelachtig geworden. Met Hem begraven zijnde, waren zij ook met Hem opgewekt.

De Wette zegt, dat er een pleonasme ontstaat, indien ἐν ᾧ met Christus in verband gebracht wordt. Doch iets dergelijks komt niet zelden voor. Men behoeft daarvoor niet ver te zoeken, en alleen het onmiddellijk volgende, het 13e vers, te raadplegen, waar men dan wel meer dan één pleonasme zal aannemen moeten.

Συνηγέρθητε ziet op de ethische, niet op de physische opwekking (vgl. Rom. VI: 4). In dien zin opgevat sluit het zich beter aan het vorige aan, daar ook het er mede parallelle συνταφέντες in ethischen zin gebezigd is, en dus geen aanleiding geeft, om συνηγ. in physischen zin op te vatten. Ook moet men niet voorbij zien, dat Paulus over dit mede opgewekt zijn spreekt als over een feit, dat reeds geschied was. Al moge er nu geen overwegend bezwaar tegen bestaan, te meenen, dat hij in dien zin spreekt, dat in de lichamelijke opwekking van Christus die der zijnen principieel reeds geschied is, zoo ligt toch het meest voor de hand, bij συνηγ. aan een feit te denken, dat reeds had plaats gehad.

Meyer heeft deze opvatting afgekeurd, omdat dan niet van twee weldaden sprake zijn zou, maar alleen van twee zijden derzelfde weldaad. Men zou echter tegen zijn bedenking in het midden kunnen brengen, dat het met Christus gestorven en het met Hem opgewekt zijn, al mogen zij dan ideëel met elkander vereenigd zijn, toch actueel niet steeds samengaan. Zoo hebben wij bijv. bij de verklaring van Rom. VI: 2 gezien, dat Paulus zulken op het oog heeft, die, hoewel zij der zonde gestorven waren, nogtans daarin bleven leven.

Meyer voert nog een bezwaar aan. Hij wijst naar de laatste woorden van dit vers (τοῦ ἐγείραντος κτλ), om daaruit aan te toonen, dat συνηγ. in physischen zin moet opgevat worden. Een vergelijking van Rom. VI: 4, 10 doet dit bezwaar vervallen. Usteri (Entw. d. Paul. Lehrb., bl. 239) zegt naar aanleiding ook van Kol. II: 12, dat op de opstanding van Christus de verwachting der geloovigen be-

rust, welke voor hen een grond van moedige volharding is, en een bron, waaruit zij kracht ontleenen, om als uit den dood der zonde geestelijk opgewekten in een nieuw leven te wandelen, en al het booze te overwinnen.

Συνηγέρθητε moet in ethischen zin opgevat worden, daar het parallel voorkomt met de geestelijke besnijdenis, die in het uitdoen van den ouden mensch bestond. Wat is nu natuurlijker, dan dat hier op het aandoen van den nieuwen mensch gedoeld wordt? Van deze geestelijke opwekking was het voorafgaande mede begraven worden, daar hierdoor het lichaam des vleesches afgelegd werd, de onmisbare zedelijke voorwaarde.

Zoo zien wij dan, dat het 11e en 12e vers geheel op de wedergeboorte betrekking hebben, en wel aldus, dat eerst haar negatieve, daarna haar positieve zijde beschouwd wordt.

In de woorden διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ moet, zooals wij zien zullen, de genetivus τῆς ἐνεργείας als genet. objecti beschouwd worden. Velen vatten hem als genet. causae op, en voeren, zooals De Wette en Scholten (Leer der H. K. II. bl. 84), ten bewijze daarvoor Ef. I: 19 aan. De vergelijking van Kol. II: 12 met de genoemde plaats, waar de formule πίστις τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ in dezen vorm voorkomt: πιστεύειν κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ, zou hier volgens den laatstgenoemde van overwegend belang zijn. Hoewel het altijd nog de vraag zou zijn, of Ef I: 19 de woorden τοὺς πιστεύοντας zoo nauw met κατὰ τὴν ἐνέργ. κτλ. verbonden moeten worden, als Scholten meent, daar velen toch van een ander gevoelen zijn, en, zooals Meyer en Vissering, τὴν ἐνέργ. als het richtsnoer opvatten, waarnaar men de grootte van Gods macht be-

rekenen kan, is buitendien de vergelijking van deze plaats toch nog niet van zulk een overwegend belang, als Scholten meent, ook al geeft men toe, dat zijn verklaring de juiste is. Want al wordt hier dan in woorden, bijna gelijkluidende met die Kol. II: 12 gevonden worden, het geloof aan de werking Gods toegekend, zoo kan Paulus immers op de laatstgenoemde plaats nog wel iets anders met die woorden bedoeld hebben, al was hij er overigens wel van overtuigd, dat het geloof aan die werking moet toegeschreven worden.

Hier kan moeilijk aan een genet. causae gedacht worden. Meyer heeft nog al op het bezwaar gedrukt, dat de genet. bij πίστις altijd óf het geloovende subject, óf het object des geloofs aanduidt, waartegen Scholten (t. a. p.) weder aanvoert, dat Hand. III: 16 „πίστις τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ door den schrijver in hetzelfde vers verwisseld wordt met ἡ πίστις ἡ δι' αὐτοῦ," en dus daarmede wel zal overeenkomen. Tegen deze verklaring moeten wij weder hetzelfde bezwaar inbrengen, als straks tegen die van Kol. II: 12 door denzelfden schrijver, dit namelijk, dat het zeer goed zoo kan zijn, maar dat geenszins blijkt, dat het zoo moet zijn. Wij zien er althans volstrekt geen bezwaar in, om aan te nemen, dat Petrus eerst gesproken heeft van het geloof in des Heeren naam, en iets later van hetzelfde geloof gezegd heeft, dat het door den Heer was teweeggebracht; in het midden gelaten nog het minstens zonderlinge der uitdrukking: het geloof, door zijn naam teweeggebracht.

Als tweede bezwaar zou tegen den genet. causae hier nog kunnen aangevoerd worden, dat het verband hier eerder

een genet. objecti verwachten doet. De door God bewerkte opwekking van Jezus kan toch nog beter in verband gebracht worden met de goddelijke werking, die het συνεγείρεσθαι heeft teweeggebracht, dan met die, welke het geloof heeft bewerkt.

Men zou de woorden van Paulus op deze wijze kunnen omschrijven: door uw geloof, dat de werking Gods zich zoover uitstrekt, dat zij Christus uit de dooden heeft doen verrijzen, door dit geloof zijt gij met Hem opgewekt. Men vergelijke Usteri, die (Entw. des Paul. Lehrb., bl. 216) zegt: „door den Geest begint een nieuw leven, objectief wortelende in de kracht Gods, die ook Christus uit de dooden opwekte (Rom. VIII:11; Kol. II:12, 13; Ef. II:5), subjectief in het geloof aan de opstanding van Christus, uit welke de levende verwachting voortvloeit (Kol. II:12; Philipp. III: 10)."

Wat de tweede der bl. 117 genoemde plaatsen,

Ef. V:25, 26,

betreft, Paulus zegt hier: gij mannen! hebt uwe vrouwen lief, gelijk ook Christus de gemeente liefgehad heeft, en zich zelven voor haar overgegeven heeft, opdat Hij haar heiligen zou, haar gereinigd hebbende door het bad des waters, door het woord.

De dood van Jezus wordt hier in een zeer nauw verband gebracht met de heiliging der zijnen; en deze wederom, evenals Rom. VI:1—11, 1 Kor. VI:11 en Kol. II: 11, 12, zoowel van haar negatieve, als van haar positieve zijde beschouwd.

Bij ἁγιάσῃ moet niet met Matthes aan de verzoenende kracht van Jezus' dood, noch met anderen aan een ten eigendom afzonderen, wijden, gedacht worden, maar evenals meermalen bij Paulus (bv. vs. 27; H. I:4; 1 Kor. VI: 11) aan de zedelijke reinheid; en gelijk καθαρ. het antecedens, de negatieve zijde der wedergeboorte aanduidt, wijst ἁγ. het consequens, haar positieve zijde aan.

Καθαρίσας ziet niet op de vergeving der zonden, maar op het der zonde afsterven. Het komt volgens vele uitleggers in beteekenis met ἀπελούσασθε 1 Kor. VI:11 overeen, waarvan wij reeds gezien hebben, dat het ook in dien zin, en niet van de vergeving der zonden moet opgevat worden.

Τὸ λουτρὸν τοῦ ὕδατος duidt het bekende bad, het bad bij uitnemendheid, d. i. den doop aan.

De beide laatste woorden van vs. 26 (ἐν ῥήματι) hebben tot groot verschil van meening aanleiding gegeven, zoowel, gelijk wij aanstonds zien zullen, ten opzichte van datgene, waarmede zij moeten verbonden worden, als wat de beteekenis van ῥῆμα betreft. Met betrekking tot deze verwijzen wij naar de tweede afdeeling van het tweede Hoofdstuk van dit geschrift, waar wij hopen aan te toonen, dat ῥῆμα moet opgevat worden in den zin van het woord Gods, het woord des Evangelies.

Dit nu, wat de beteekenis der woorden betreft. Wat hun onderling verband aangaat, het is zeer moeilijk uit te maken, waarmede de woorden ἐν ῥήματι moeten verbonden worden. Behooren zij bij ἁγιάσῃ; of bij τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος; of bij καθαρίσας? Ieder dezer gevoelens heeft zijn verdedigers en zijn bestrijders gehad; en daar men

erkennen moet, dat ieder dezer meeningen door groote bezwaren gedrukt wordt, zal men tot die verklaring de toevlucht moeten nemen, die eenige meerdere kans van verdediging aanbiedt, dan de beide andere. Onderzoeken wij, welke deze verklaring zij, daarbij van de onderstelling uitgaande, dat door ῥῆμα het woord des Evangelies aangeduid wordt, wat wij, zooals gezegd is, later wenschen aan te toonen.

Sommigen (o. a. ook de Synodale Vertaling) verbinden ἐν ῥήμ. met ἁγιάσῃ, zoodat zij aldus vertalen: opdat Hij haar heiligen zou door het woord, na haar gereinigd te hebben door het bad des waters. Doch ἐν ῥήμ. moest dan niet zoo ver van ἁγ. verwijderd staan, zooals ook door De Wette opgemerkt is, dat deze plaatsing der woorden dan op zijn minst genomen zeer gedwongen zou zijn. Meyer heeft hierop geantwoord, dat zij niet gedwongen, maar „gewählt" is, en zegt, om dit („gewählte") nader aan te toonen, dat ἐν ῥήμ. niet terstond na ἁγ. volgt, opdat „der Bau der Rede mit sinngemässer Wahl und nachdrücklicher Bestimmtheit" geordend zou zijn. Wij vinden deze redeneering niet zeer afdoende.

Een tweede bezwaar van De Wette is, dat de idee eener heiliging door het woord, niettegenstaande de parallel Joh. XVII: 17, niet gerechtvaardigd kan worden.

Wij meenen daarom de genoemde verklaring te moeten afkeuren. Zien wij thans, of ἐν ῥήματι beter met τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος kan verbonden worden. Hiertegen is afdoende, dat vóór ἐν ῥήμ. het lidwoord niet herhaald is, terwijl evenwel noch τὸ λουτρόν noch τὸ ὕδωρ met ἐν ῥήματι in den grond slechts één begrip vormt (wat wij bijv. bl. 90 ge-

zien hebben, dat Gal. III : 26 met betrekking tot ἡ πίστις en ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ wel het geval is). Daarenboven moet tegen hen, die onder ῥῆμα iets anders dan het Evangelie verstaan, nog aangemerkt worden, dat hun verklaring ook in zoover onjuist is, dat zij aan ῥῆμα een beteekenis geven, die niet genoeg gewettigd is.

Het zal nog aan de minste bezwaren onderhevig zijn, ἐν ῥήματι met καθαρίσας te verbinden. Men moet dan bij ἐν ῥήμ. evenwel niet met Baumgarten aan de woorden der instelling en hun belofte denken, en het ook niet met Harless door: „ausspruchsweise, verheissungsweise" wedergeven, wat op niets anders betrekking zou kunnen hebben dan op de belofte, die bij de instelling gedaan werd. Het moet met de Syrische vertaling en met Bengel (in verbo est vis mundifica, et haec exseritur per aquam) in den zin van het woord Gods, des Evangelies, opgevat worden (vgl. ook Schenkel).

Meyer brengt tegen deze verklaring in, dat het willekeurig is, terwijl καθαρίσας reeds een modaal-bepaling heeft, er ook nog ἐν ῥήματι mede te verbinden, en ἁγιάσῃ zonder bepaling te laten, hoewel ἐν ῥήμ. er zeer goed bij passen zou. Dit laatste nu daargelaten, meenen wij, dat de modaal-bepalingen toch wel niet gelijkelijk behoeven verdeeld te worden. Als tweede bezwaar voert hij aan, dat het reinigende, d. i. het de vóór-christelijke zondenschuld wegnemende, de doop is, en niet het Evangelie. Doch van vóór-christelijke zondenschuld wordt hier niet gesproken, en daarenboven zou zij, indien dit wel het geval ware, met den doop niet in zulk een verband mogen gedacht worden, dat zij daardoor weggenomen werd.

Sommigen hebben, naar wij meenen ten onrechte, ἁγ. en καθαρ. voor twee gelijktijdige handelingen gehouden. De aoristus-beteekenis van het participium verbiedt dit, al moge er dan ook in een enkel geval (bijv. H. I: 9) wellicht aanleiding bestaan, een part. aor. als een part. praes. te verklaren. Het genoemde gevoelen vindt een voorstander in Harless; ook in de Vulgata, wier woorden: „mundans eam lavacro aquae in verbo" door den Catechismus Romanus (Pars II. cap. 2. quaestio 5 „quae sit baptismi definitio") aangehaald worden, en in Zanchius (modum exprimit, quo eam sanctificet). Καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος zou dan de wijze aanduiden, waarop het ἁγιάζειν plaats vond. Wellicht is het dogma der Katholieke Kerk op de laatste twee verklaringen niet zonder invloed geweest. Meyer zegt terecht, dat de heiliging door het woord iets anders zijn moet dan de reiniging door den doop.

Iets van denzelfden aard als uit Kol. II: 11, 12 en Ef. V: 25, 26 zou ook uit

Tit. III: 5

met betrekking tot ons onderwerp kunnen afgeleid worden, indien hier de doop bedoeld werd, wat ons onwaarschijnlijk voorkomt.

Paulus verklaart hier, dat God ons heeft zalig gemaakt, niet uit de werken der rechtvaardigheid, die wij gedaan hadden, maar naar zijn barmhartigheid door het bad der wedergeboorte en der vernieuwing des Heiligen Geestes.

Over de ἔργα τὰ ἐν δικαιοσύνῃ zie men Winer, (Gramm. bl. 365 en 182); en over de παλιγγενεσία, welk woord,

behalve hier, nog slechts éénmaal in het Nieuwe Testament (Matth. XIX:28), en wel in een geheel anderen zin voorkomt: 1 Petr. I:3, 23 (ἀναγεννάω), en Joh. III:3 en verv. (γεννηθῆναι ἄνωθεν). Vgl. ook Usteri (Paul. Lehrb. bl. 217).

Διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου. Deze woorden hebben tot zeer uiteenloopende verklaringen aanleiding gegeven; over de wijze, waarop deze vier genetivi in verband met elkander beschouwd moeten worden, is niet altijd eenstemmig gedacht. Sommigen hebben verklaard, alsof er stond: διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ διὰ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου (zooals o. a. Usteri, die (Paul. Lehrb. bl. 227) zegt, dat Paulus hier de „perennirende" ἀνακ. πν. ἁγ. onmiddellijk met het λουτρ. παλιγγ. verbindt), en zijn alzoo van de juiste onderstelling uitgegaan, dat τοῦ vóór λουτροῦ niet echt is, daar het toch, indien die echtheid voldoende kon gehandhaafd worden, niet aan twijfel onderhevig kon zijn, dat παλιγγ. en ἀνακ. gecoördineerd waren. Wij meenen nogtans, dat, ook als τοῦ verwijderd wordt, genoemde verklaring niet kan toegelaten worden. De omstandigheid toch, dat διά vóór ἀνακ. niet herhaald wordt, schijnt te haren nadeele te pleiten. Ook moet daaruit, dat vs. 6 door οὗ weder de Heilige Geest aangeduid wordt, eerder opgemaakt worden, dat πν. ἁγ. hier het woord is, waarop het aan komt, dan wel een in een bepaling toevallig voorkomend woord.

Volgens andere uitleggers zou de wedergeboorte en vernieuwing door den Heiligen Geest hier met een bad vergeleken worden, zoodat παλιγγ. en ἀνακ. dan genetivi appositionis zouden zijn (vgl. Doedes, Hermen. bl. 101).

Wegens het laatstgenoemde bezwaar tegen de eerstvermelde uitlegging zouden wij er dan nog de voorkeur aan geven, πνεύματος ἁγίου als genet. appositionis op te vatten.

Volgens deze verklaring komt het behouden worden tot stand door den Heiligen Geest, dien de schrijver zich als een bad van wedergeboorte en vernieuwing voorstelt. De beide laatste zijn dan, evenals in de pas genoemde verklaring, volkomen gecoördineerd.

Over het onderscheid tusschen wedergeboorte en vernieuwing vergelijke men wat Dr. J. J. Van Oosterzee in Lange's „Bibelwerk" op deze plaats aangeteekend heeft.

Niet de doop [1]) alzoo, maar de Heilige Geest wordt hier een bad van wedergeboorte en vernieuwing genoemd. Hebben wij vroeger (bl. 88) gezien, dat men zich den Heiligen Geest meermalen onder een vloeibare gedaante voorstelde, dit komt dan volkomen met de door ons van deze plaats gegeven verklaring overeen, volgens welke Hij met een bad vergeleken wordt.

Nog één plaats is er, waar Paulus den doop noemt, namelijk

Ef. IV:5.

Na op grond van de onderlinge eenheid der Christenen vs. 1—3 de Efeziërs tot liefde en eensgezindheid vermaand te hebben, somt Paulus vs. 4—6 al datgene op, wat hun de bewaring der Christelijke eenheid tot een duren plicht maakte, en daaronder vs. 5 ook den doop.

---

1) Nog zeer onlangs heeft P. G. Bartels (Jahrbücher für Deutsche Theologie. 19er Band. 1stes Heft. 1874. bl. 103) de meening verdedigd, dat hier de doop bedoeld wordt.

Was het dezelfde Heer, die door alle Christenen erkend en beleden werd, was het dezelfde „fides salvifica" (niet: „fidei regula"), waardoor zij hoopten behouden te worden, het was ook dezelfde doop, waardoor zij verklaard hadden door dat ééne geloof met dien éénen Heer verbonden te zijn.

Volgens Meyer staat εἷς κύριος vooraan, omdat μία πίστις en de aan de geloovig gewordenen toegediende ἓν βάπτισμα daarvan consequentia zijn.

Neander zegt (Gesch. der Chr. Kerk onder de leiding der Ap. II. bl. 197) naar aanleiding van deze plaats: „Als de Apostel hier spreekt van é é n d o o p dan dacht hij daarbij wel niet aan de gelijkheid in de uiterlijke bediening des doops, hetgeen hier trouwens geheel en al niet zou te pas komen. In tegendeel alles wat hij hier opnoemt, ziet op hetzelfde, waarop de éénheid des geloofs ziet."

C. De Handelingen der Apostelen.

Bij ons onderzoek komt dit boek als een bron van den tweeden rang in aanmerking. Het spreekt toch vanzelf, dat de eigen geschriften van Paulus in dit opzicht van meer beteekenis voor ons zijn dan sommige zijner gezegden of handelingen, na jaren tijdsverloop door een ander medegedeeld.

In dit boek komt een plaats voor, die daarom vooral voor ons belangrijk is, omdat zij op iets betrekking heeft, waarover Paulus in zijn brieven niet spreekt. Wij bedoelen

H. XIX: 1—7.

Hier wordt gesproken van leerlingen van Johannes den Dooper (vgl. vs. 3), die zich bij de Christenen hadden aan-

gesloten, zonder evenwel den Christelijken doop ondergaan te hebben, waarom dan ook die plechtigheid, naar het verlangen van Paulus, aan hen bediend werd.

Dat deze mannen herdoopt werden is niet in strijd met de waarheid, dat de doop, als symbool der wedergeboorte, niet herhaald kan worden. Zij hadden toch slechts den doop van Johannes ontvangen, die, zooals wij vroeger (bl. 23, 24) gezien hebben, specifisch van den Christelijken doop onderscheiden was, daar hij, noch wat de belijdenis van den Zoon, noch wat die van den Heiligen Geest betreft, met dezen kon gelijkgesteld worden. Had de doop van Johannes vóór het eerste Christelijke Pinksterfeest als voorbereidende doop een eigenaardige beteekenis, ná dien dag had hij deze verloren.

Beroept men zich, ten einde te bewijzen, dat de leerlingen van Johannes, als zij Christenen werden, niet weder gedoopt werden, op Joh. IV:2, men vergeet dan, dat het nog volstrekt niet bewezen is, dat alle discipelen van den Heiland vroeger leerlingen van Johannes geweest zijn. Het is zelfs hoogst waarschijnlijk, dat er onder hen geweest zijn, die den doop van Johannes niet ontvangen hadden. Staat dit vast, dan blijkt tevens, dat er een andere reden moet bestaan hebben, waarom de discipelen des Heeren den doop niet ondergaan hebben. Deze reden zal waarschijnlijk deze geweest zijn, dat Jezus zelf niet doopte, zoodat het meest in den aard der zaak lag, dat zijne leerlingen, en wel dezen alleen, den doop niet ontvingen, men moge dan verder al of niet daarbij aannemen, dat de vuurdoop op het eerste Christelijke Pinksterfeest den waterdoop bij hen vervangen heeft, wat ons onwaarschijn-

lijk voorkomt, omdat vele anderen den Heiligen Geest ontvingen, nadat zij reeds gedoopt waren. De Heiland schijnt, om welke reden dan ook, met opzet het doopen nagelaten te hebben, zoodat hieruit niets blijkt bepaald met betrekking tot de leerlingen van Johannes, die Christenen werden. Dezen zijn waarschijnlijk allen herdoopt geworden, daar wij toch nergens het tegendeel lezen, en deze herdoop, met het oog op het ontoereikende van den Johanneïschen doop, ook volkomen in den aard der zaak lag. Zou het ook niet onwaarschijnlijk zijn te noemen, dat onder de drie duizend op het Pinksterfeest bekeerden, van wie blijkt, dat zij allen gedoopt werden, niet een enkele leerling van Johannes was? Sommigen, die meenen, dat de discipelen van Johannes, als zij Christenen werden, niet weder gedoopt werden, hebben die onwaarschijnlijkheid erkend, maar gezegd, dat indien onder de genoemde drie duizend personen dezen dan herdoopt zijn, dit op hun bepaald verlangen geschied is. Het zou dan evenwel bevreemdend zijn, dat er niet één onder hen was, die dat niet bepaald verlangde, en niet minder bevreemdend, dat de Apostelen dit aan hen zelven zouden overgelaten hebben. Anderen hebben zich op het voorbeeld van Apollos beroepen, die van de leerlingen van Johannes tot die van Jezus overging, en van wien niet vermeld wordt, dat hij toen wederom gedoopt is. Maar evenmin blijkt het tegendeel. Nog anderen hebben gezegd, dat in het Nieuwe Testament van zulk een herdoop geen voorbeeld is. Dit zal dan wel in de eerste plaats hieraan moeten toegeschreven worden, dat daarin over de leerlingen van Johannes zeer weinig gesproken wordt.

Wij mogen aannemen, dat de hier vermelde mannen den Christelijken doop ontvingen, omdat gebleken was, dat zij dien nog niet ondergaan hadden. Ten onrechte hebben zich altijd de Anabaptisten op deze plaats beroepen. Er blijkt toch alleen uit, dat de Johanneïsche doop voor het Christendom ongenoegzaam was; terwijl daarentegen de kinderdoop, als Christelijke doop, niet herhaald mag worden. Zoowel om het gevoelen dezer laatsten, als dat der Katholieke Kerk omtrent het verschil tusschen den Johanneïschen en den Christelijken doop te bestrijden, hebben sommigen vs. 5 nog onder de woorden van Paulus begrepen. Doch ten onrechte; want Johannes doopte niet tot den naam van den Heer Jezus, en δέ, hoewel oogenschijnlijk bij μέν (vs. 4) behoorende, staat daartoe niet in logische betrekking. Ziegler houdt het er voor, dat deze mannen weder gedoopt zijn, omdat zij door een leerling van Johannes niet tot den ἐρχόμενος, maar tot Johannes zelven gedoopt waren, en dus niet den waren Johanneïschen doop ontvangen hadden. Ware dit nogtans het geval geweest, dan hadden zij op de vraag van Paulus (vs. 3) niet moeten antwoorden: εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα, maar εἰς τὸν Ἰωάννην.

Overigens verspreiden de Handelingen der Apostelen over ons onderwerp geen nieuw licht. Wel vinden wij hier en daar de bevestiging van wat ons reeds gebleken is.

HOOFDSTUK II.

DE VORM VAN DEN DOOP.

Hoewel uit de aanwijzingen van Paulus omtrent den vorm van den doop, in tegenstelling van wat wij gezien hebben, dat met de beteekenis van die plechtigheid het geval is, weinig kan opgemaakt worden, hebben wij toch gemeend om den wille der volledigheid ook hiertoe ons onderzoek te moeten uitstrekken.

Kan de kwestie omtrent den vorm van den doop het natuurlijkst tot die van den zichtbaren en die van den hoorbaren vorm teruggebracht worden, wij wenschen dan ook deze beide, en wel in de genoemde volgorde, die het meest in den aard der zaak ligt, nader te beschouwen.

A. De zichtbare vorm.

Hebben wij reeds opgemerkt, dat uit de aanwijzingen van Paulus omtrent den vorm, en dus ook den zichtbaren vorm van den doop weinig kan opgemaakt worden, wij willen daarom eerst in het licht stellen, welke ten tijde van Paulus waarschijnlijk in zwang geweest is, waaruit dan blijken zal, hoe hij zich dien vorm zal voorgesteld

hebben. Daarna wenschen wij zijn eigen aanwijzingen daarmede te vergelijken.

Dat de in- of onderdompeling in het water in den Apostolischen tijd de vorm van den doop geweest is mag hoogst waarschijnlijk geacht worden. Is daarvoor later een overgoten worden of een besprengd worden met water in de plaats gekomen, dit moet dan hieruit verklaard worden, dat de oorspronkelijke vorm van den doop dikwijls niet zonder veel bezwaar kon toegepast worden.

Voor het gevoelen, dat de in- of onderdompeling de oorspronkelijke vorm geweest is, pleit reeds in de eerste plaats de beteekenis van βαπτίζειν en de daarmede samenhangende woorden.

Βάπτειν (waarvan βαπτίζειν het frequentativum is) beteekent (transit.) 1° dompelen, indompelen, onderdompelen, en wel zoo, dat het voorwerp, dat die handeling ondergaat, geheel bedolven wordt. Zoo wordt het bijv. gebezigd van een gloeiend ijzer, dat in het water gedompeld wordt, om het te harden of te stalen (Od. IX. 392). Tropisch komt het zoo voor bij Euripides in den zin van een zwaard in het lichaam dompelen, d. i. stooten (Phoen. 1594); bij Dion. Hal. (bijv. τὴν αἰχμὴν εἰς τὰς πλευράς, Antiq. V. 15), en bij anderen. 2° heeft het de van de eerste afgeleide beteekenis van verwen, d. i. in verw dompelen, waarbij men insgelijks natuurlijk aan een geheel (zij het dan ook achtereenvolgend) bedekt worden te denken heeft. 3° beteekent het: baden, wasschen [1]).

---

1) Sommigen hebben gedacht, dat βάπτειν met βαθύς samenhangt. Curtius

Van βάπτειν is βαπτίζειν het frequentativum, en geeft dus eigenlijk te kennen: een meermalen, een herhaald dompelen. In het algemeen kan men zeggen, dat het, hoewel wat den vorm aangaat van βάπτειν verschillend, toch in beteekenis daarmede vrij wel overeenkomt (hoewel het niet in den zin van „verwen" voorkomt). Zoo bezigt Polybius het van schepen, die in den grond geboord worden. Ook komt het in overdrachtelijken zin voor van hen, die met schulden overladen zijn. Het duidt bij de classieke schrijvers niet in het algemeen ieder bevochtigd worden aan, zonder dat de quantitatieve verhouding van het bevochtigende tot het bevochtigde voorwerp daarbij eenig verschil zou maken, maar altijd een (zoo niet geheele, dan toch gedeeltelijke) indompeling; niet een overgieting of een besprenging. Dr. Carson (Baptism in its mode and subjects. 1850. bl. 18—168) heeft dit uitvoerig ontwikkeld.

Komt het (in het later Grieksch) in de beteekenis voor van zich baden, wasschen, dit moet dan daaruit verklaard worden, dat dit gewoonlijk door indompeling geschiedt.

In het Nieuwe Testament en bij de Kerkvaders heeft het gewoonlijk de beteekenis van doopen.

Zij, die meenen, dat de onderdompeling niet de oorspronkelijke vorm van den doop geweest is, brengen hier-

---

(Grundzüge der griech. Etymol. II. 59) kan βάπτειν alleen dan van βαθύς afleiden, als hij de toevlucht neemt tot het aannemen van een overgaan van de aspirata θ in φ; maar ook in den door hem aangenomen Sanskritwortel „gâh" vindt hij de beide beteekenissen „sich tauchen" en „baden" vereenigd. Daar de wortelvorm van βάπτειν niet op θ maar op φ uitgaat, mogen wij het er voor houden, dat het met βαθύς niet samenhangt. Vgl. Leo Meyer, vergl. Gramm. der griech. und lat. Spr. I. 440; II. 61.

tegen in, dat βαπτίζειν in het Hellenistisch taaleigen (dus ook in de LXX en het Nieuwe Testament) soms in het algemeen de beteekenis van wasschen, reinigen, heeft (zooals bijv. Dr. Robinson, Gr. and Engl. Lex.).

Zij beroepen zich dan o. a. op Mark. VII:4 (vgl. vs. 8); Luk. XI:38, en Hebr. IX:10. Al geeft men toe (wat bijv. de Synodale Vertaling niet toegeeft), dat βαπτίζειν (of βαπτισμός) hier overal niet indompelen behoeft te beteekenen, maar wasschen, reinigen, beteekenen kan, als ook dat dit wasschen, reinigen, niet bepaald door een eigenlijk indompelen in water verricht behoeft te zijn, om als βαπτισμός te kunnen gelden, men wordt toch ook evenmin verhinderd, althans bij de afwassching of reiniging van de bekers en kannen, alsmede bij die van de handen, aan een in- of onderdompelen te denken, al moge dit dan ook bij die van de bedden wel het geval zijn, en al kon bijv. het βαπτισθῆναι πρὸ τοῦ ἀρίστου wellicht evengoed door overgieting geschieden. Het is niet onmogelijk, dat de aan de eene wijze van afwasschen oorspronkelijk ontleende beteekenis des woords ook op de andere overgedragen werd, te eerder nog, omdat het toch met betrekking tot de oorspronkelijke beteekenis des woords vrij wel op hetzelfde nederkomt, of iets door in water dompelen of door met water overgieten gewasschen wordt, daar het toch in beide gevallen met het water overdekt wordt. Dit laatste nu, het met water overdekt worden, schijnt in ieder geval in βαπτίζειν opgesloten te liggen, zooals het ook in het afwasschen opgesloten ligt, daar toch datgene, wat niet met het water overdekt wordt, er ook niet door gereinigd of gewasschen wordt. Daarom kan een enkel besprengen met water, indien het althans

niet achtereenvolgens hetzelfde als het indompelen of het overgieten bewerkt, als zoodanig niet βαπτίζειν genoemd worden.

Verder heeft men gewezen op de uitdrukking: met den Heiligen Geest doopen (zie bl. 11, 12, 24, 25), bij welke men moeilijk aan onderdompeling zou kunnen denken, omdat de Heilige Geest veeleer uitgestort wordt. Wij hebben evenwel reeds vroeger (bl. 24, 25) gezien, dat het „met den Heiligen Geest gedoopt worden" in het algemeen het ontvangen van den Heiligen Geest beteekent.

Eindelijk voert men eenige plaatsen der LXX aan, bijv. 2 Kon. V: 13, 14 (waar βαπτίζεσθαι in gelijken zin als λούεσθαι voorkomt, en zeer goed door indompeling in den Jordaan geschieden kon); Judith XII: 7 (waar wellicht ook aan indompeling kan gedacht worden).

Al behoeft men in al de genoemde gevallen niet bepaald aan indompeling te denken, toch voorzeker aan een rijken toevoer van water, zooals dan ook het denkbeeld van reiniging dat van een volkomen bevochtiging in zich sluit.

Ook zou men nog kunnen vragen: waarom wordt nergens ῥαντίζειν, dat toch „besprengen" beteekent, in de plaats van βαπτίζειν gebezigd (Vgl. Willms, de Kinderdoop der Geref. enz. 1863. bl. 30) [1]?

Doch niet alleen de beteekenis van βαπτίζειν pleit er voor, dat de indompeling de oorspronkelijke vorm van den doop geweest is, maar ook, ten tweede, de analogie met den doop van Johannes. Moet de Christelijke doop, althans

---

1) Mark. VII worden βαπτ. en ῥαντίζειν samen genoemd, indien althans vs. 4 met den Sinaiticus ῥαντίσωνται gelezen moet worden.

wat dit gedeelte van den vorm aangaat, waarschijnlijk uit den genoemden verklaard worden, dewijl hij zich daaraan nauw aansloot, en blijkt, dat de doop van Johannes door indompeling plaats had, dit zal dan ook waarschijnlijk met den Christelijken doop het geval geweest zijn. Dat Johannes op die wijze doopte, kan bijna ontwijfelbaar genoemd worden; hij doopte toch in den Jordaan (ἐν, Matth. III:6, vgl. vs. 16; ook εἰς, Mark. I:9).

Zooals wij in de Inleiding gezien hebben, waren zoodanige godsdienstige reinigingen en wasschingen, die aan het geheele lichaam voltrokken werden, bij vele volken der oudheid, ook bij de Israëlieten, in gebruik, als zinnebeeld van afwassching van zedelijke onreinheid. Johannes trad dus niet met iets nieuws op; hij sloot zich aan het gevondene aan, toen hij dogenen, die begeerig naar het godsrijk tot hem kwamen, uitnoodigde zich aan zulk een indompeling te onderwerpen (vgl. B. Tideman, het Essenisme, bl. 79, 80).

Werd door den doop van Johannes de μετάνοια afgebeeld (vgl. de bl. 12 geciteerde plaats van Josephus), daaraan beantwoordde dan ook het meest de onderdompeling van den geheelen doopeling, daar toch de μετάνοια op den geheelen mensch betrekking had, hem geheel reinigen moest. Volgens Ebrard was het geheel indompelen een symbool van de bekentenis van geheele onwaardigheid, een teeken, dat de mensch geheel den dood verdiende. Brengt Paulus Rom. VI:3 den dood van Jezus tot den Christelijken doop in betrekking, daaruit volgt, naar Ebrard, niets ten opzichte van den doop van Johannes.

Over βαπτίζειν ὕδατι, ἐν ὕδατι, ἐν πνεύματι vergelijke men

Winer (Gramm. bl. 203, 204). Zeer juist wordt gezegd: βαπτ. ἐν πνεύματι ἁγίῳ, en ὕδατι en πυρί (zonder ἐν), omdat bij de laatste alleen aan iets uitwendigs gedacht wordt. Mattheus en Markus hebben hebraiseerend geschreven: ἐν ὕδατι, terwijl Lukas zuiver Grieksch schrijft: ὕδατι.

Niet het minst pleit voor de onderdompeling, in de derde plaats, de ritus der oude Christelijke Kerk, die (zooals thans nog geschiedt in de Oostersche en de Grieksch-Russische Kerk, die nog in zoo menig opzicht het getrouw beeld der oude Christelijke Kerk vertoonen) altijd op die wijze den doop liet toedienen, en alleen wanneer daarvoor redenen van overwegenden aard bestonden van die gewoonte afweek. Zoo mocht bijv. aan stervenden en kranken de doop op een andere wijze, hetzij door overgieting, hetzij door besprenging, bediend worden.

De oudste sporen van zulk een indompeling vinden wij reeds in het Nieuwe Testament, en wel Hand. VIII: 38, 39, waar wij lezen, dat de Ethiopische kamerling, zijn verlangen te kennen gegeven hebbende, om gedoopt te worden, met Philippus in het water afdaalde, om den doop te ondergaan, waarna zij weder uit het water opklommen; terwijl uit Hebr. X: 23 duidelijk blijkt, dat de Apostolische schrijver aan niets anders dan aan indompeling (of althans aan een achtereenvolgens geheel overdekt worden) gedacht kan hebben, als hij met het oog op den doop zegt: „het lichaam gewasschen met rein water."

Zoo wordt ook in den brief van Barnabas (cap. 11) gezegd: „beati, qui, cum sperassent in crucem, descenderunt (κατέβησαν) in aquam;" en: „nos descendimus (καταβαίνομεν) quidem in aquam pleni peccatis ac sordibus: inde

autem emergimus (ἀναβαίνομεν) fructum afferentes, in corde timorem et in spiritu spem in Jesum habentes;" terwijl wij in den Pastor van Hermas lezen (lib. III. similit. IX. 16): „descenderunt (κατέβησαν) igitur in aquam cum illis, et iterum ascenderunt. Sed hi vivi ascenderunt; at illi, qui fuerunt ante defuncti, mortui quidem descenderunt, sed vivi ascenderunt."

Ook in de grootere Apologie van Justinus Martyr komt (cap. 61) iets dergelijks voor. Ook Constit. Apost. lib. III. cap. 15 (Gallandii Bibliotheca Patr. III. bl. 101) Ἔστι τοίνυν τὸ βάπτισμα εἰς τὸν θάνατον τοῦ Ἰησοῦ διδόμενον, τὸ δὲ ὕδωρ ἀντὶ ταφῆς· — ἡ κατάδυσις, τὸ συναποθανεῖν· ἡ ἀνάδυσις, τὸ συναναστῆναι. Coteler. not. ad. lib. III. cap. 15. Cod. Reg. 2392. ἐκ τῶν διατάξεων. Ὅτι γυναῖκα βαπτιζομένην ὁ ἐπίσκοπος μόνην τὴν κεφαλὴν χρίει· ὁ δὲ διάκονος, τὸ στόμα καὶ τὸ στῆθος· ἡ δὲ διακόνισσα, ὅλον τὸ σῶμα.

Ten bewijze hoezeer de indompeling als de bij uitstek passende vorm der doopsbediening beschouwd werd, moge het feit verstrekken, dat de zoogenaamde „baptismus clinicorum," die aan stervenden en zieken toegestaan werd, en van den gewonen vorm afweek, door sommigen niet als een rechtmatige doop erkend werd. Zoo verklaarde Cornelius, Bisschop van Rome, zulk een doop voor nietig, omdat hij niet door indompeling voltrokken was. Hij zegt van den doop van Novatianus: ἐν τῇ κλίνῃ, ᾗ ἔκειτο, περιχυθεὶς ἔλαβεν εἴ γε χρὴ τὸν τοιοῦτον εἰληφέναι, nl. τὸ βάπτισμα. Terzelfder tijd durfde Cyprianus de besprenging alleen verdedigen met het oog op een reden van overwegenden aard en op een bijzondere „indulgentia Dei" (Epist. 76 ad Magn.). Hij erkende nogtans, dat de „materia coelestis" van het

sacrament iedere hoeveelheid der „materia terrestris" tot ὄχημα van haar ongedeelde tegenwoordigheid en volle heilswerking maken kan.

Voor de door besprenging gedoopten was somtijds zelfs de toegang tot kerkelijke ambten gesloten, hoewel wij er terstond bijvoegen, dat dit minder nog hieruit verklaard moet worden, dat men meende, dat zulk een doop minder volkomen dan de andere was, dan wel daaruit, dat zij dien dikwijls op het ziekbed met het oog op den naderenden dood ontvingen, zonder alzoo die voorbereiding en dat onderricht genoten te hebben, die anders noodzakelijk geacht werden.

Eerst tegen het einde der dertiende eeuw kwam de besprenging algemeen voor de indompeling in de plaats, ook omdat de doop der volwassenen door den doop der kinderen verdrongen was. Deze laatsten werden nu, evenals vroeger meer uitsluitend de stervenden en de kranken, als „infirmi" beschouwd.

Tegen het in de derde plaats (zie bl. 142) genoemde wordt vooreerst aangevoerd, dat het bijna onmogelijk, althans hoogst onwaarschijnlijk is, dat de drie duizend personen, die op het eerste Christelijke Pinksterfeest te Jeruzalem tot de gemeente van Jezus toegebracht werden (Hand. II:41), allen door indompeling van hun gansche lichaam gedoopt zijn, dewijl het water, althans des zomers, daar zeer schaarsch is. Doch kan de natuurlijke gesteldheid van Palestina toen niet anders geweest zijn, dan nu [1]? En

---

1) Over de vroegere vruchtbaarheid van Palestina, die een sterke tegenstelling met zijn tegenwoordige onvruchtbaarheid vormt, vergelijke men

bestond er niet in ieder geval een reden van overwegenden aard, om voor deze buitengewone omstandigheid bij wijze van uitzondering een anderen vorm toe te passen? Omdat de doop hier niet wel anders kon plaats hebben, kon dan voor dit geval de geheele indompeling vervangen worden door een gedeeltelijke (nl. die van het hoofd), of althans door een overvloedige overgieting of besproeiing van het hoofd.

Verder wijst men op de omstandigheid, dat doopvonten, die men onder de bouwvallen der oudste Grieksche kerken in Palestina (bijv. te Thekoa) gevonden heeft, te klein zijn, dan dat volwassen personen daarin den doop door onderdompeling hebben kunnen ontvangen (Dr. Robinson, Gr. and Engl. Lex., en Bibl. Researches in Palest. II. bl. 182; III. bl. 78). Ook voert men aan, dat de oude afbeeldingen, welke den doopeling voorstellen, in een vont zittende, en den dooper, hem van boven uit een kan met water begietende, alsmede de oude heiligen-akten, waarin de doop-ritus dikwijls op dezelfde wijze beschreven wordt (vgl. Martène, de ant. eccl. rit. I. bl. 135), in ieder geval daarvoor schijnen te getuigen, dat nevens de „immersio" vroegtijdig ook reeds de „infusio" in gebruik geweest is. Doch behalve dat dit „vroegtijdig" ons nog niet noodwendig tot den Apostolischen tijd terugvoert, zal men toch ook moeten toegeven, dat tusschen de „immersio" en dien ritus der „infusio," volgens welken het lichaam van den doopeling

bijv. Tacitus, die (Hist. V. 6) van Judea zegt: „Uber solum. Exuberant fruges nostrum ad morem, praeterque eas balsamum et palmae;" terwijl Ammianus Marcellinus (lib. XIV. 8) van geheel Palestina getuigt: „cultis abundans terris et nitidis."

gedeeltelijk in het water zat, gedeeltelijk van boven met water overgoten, in ieder geval alzoo achtereenvolgens geheel met water bedekt werd, niet zulk een groot onderscheid kan gemaakt worden; en dat zulk een „infusio," die de gansche analogie van het begraven worden voor zich had, ook wel als „immersio" beschouwd kan worden, en van de „infusio" in den engeren zin (de overgieting van slechts een gedeelte des lichaams) wel te onderscheiden is.

Alles overwogen hebbende meenen wij te mogen staande houden, dat de geheele of gedeeltelijke onderdompeling in den Apostolischen tijd de normale vorm van den doop geweest is. Ook Luther en Kalvijn gaven er de voorkeur aan.

Na alzoo in het licht gesteld te hebben, welke vorm hoogst waarschijnlijk ten tijde van Paulus in zwang geweest is, waaruit dan reeds bij voorbaat blijkt, hoe hij zich dien vorm zal voorgesteld hebben, wenschen wij thans zijn eigen aanwijzingen daarmede te vergelijken.

Op den voorgrond sta, dat uit niets blijkt, dat hij zich den doop niet als indompeling voorgesteld heeft. Ten gunste der besprenging kan men geen zijner uitspraken aanvoeren.

De plaats waaruit, ook omdat hij daar rechtstreeks den doop aanduidt, het meest duidelijk blijkt, dat hij zich dien als onderdompeling voorgesteld heeft, is Ef. V:26, waar hij hem „het bad des waters" noemt. Het is duidelijk, dat Paulus het zich niet anders voorstelde, of de doopeling werd op dezelfde wijze onder of in het water bedolven of gedompeld, als dit bij het bad geschiedt.

Sommigen (bijv. Grotius) hebben ten onrechte gedacht, dat deze woorden slechts in oneigenlijken zin van den doop gelden, dat zij alleen een toespeling op die plechtigheid bevatten. Doch zij behelzen een rechtstreeksche aanduiding van den doop, maar een toespeling op het bad, dat men eene bruid liet nemen vóór de voltrekking van het huwelijk. Dat zij een aanduiding van den doop, niet slechts een toespeling er op bevatten, blijkt daaruit, dat Paulus spreekt van het waterbad, d. i. het bekende waterbad, het waterbad bij uitnemendheid.

Er zijn geen andere plaatsen, waar Paulus den doop rechtstreeks als onderdompeling aanduidt. Nogtans ontvangen wij meermalen aanleiding, bij zijn woorden daaraan te denken.

1 Kor. VI: 11 schijnt de uitdrukking: „gij hebt u afgewasschen" (vgl. Hand. XXII: 16; Ef. V: 26; Hebr. X: 23) moeilijk tot een besprenging of overgieting teruggebracht te kunnen worden, en is de meest natuurlijke verklaring diegene, volgens welke hier aan een afwassching van het geheele lichaam, derhalve aan een onderdompeling in het doopwater gedacht moet worden.

Rom. VI: 4 en Kol. II: 12 brengt Paulus den doop met begraven worden in verband, en als vrij zeker mogen wij aannemen, dat hij daartoe aan de toenmalige wijze van doopen, de onderdompeling, de aanleiding ontleende. Nadat de doopeling zich toch in het water begeven had, stortte men water over zijn hoofd uit, op dezelfde wijze als bij het begraven de aarde over den doode wordt heengestort. Zoo vond Paulus door deze wijze van doopen aanleiding, om over begraven te spreken.

Had hij hetzelfde niet kunnen zeggen, als de doop niet door onderdompeling toegediend werd? Zonder twijfel; al zal men moeten toegeven, dat zijn woorden dan niet zulk een schoonen zin zouden hebben. Doch omdat ons reeds gebleken is, dat het buitendien bijna zeker vast staat, dat de onderdompeling de gewone wijze was, waarop de doop bediend werd, mogen wij aannemen, dat Paulus hier bepaald daaraan gedacht heeft, en worden wij alzoo in ons gevoelen bevestigd.

Dan hebben zijn woorden een schoonen zin. Beeldde de doop af het met Christus der zonde sterven en begraven worden en het met Hem tot een nieuw leven opstaan, en bestond de doopsbediening uit de κατάδυσις en de ἀνάδυσις, de κατάδυσις beeldde dan op een schoone wijze het eerste, de ἀνάδυσις het tweede af (vgl. bl. 44 en 48).

Terwijl de doopeling de onderdompeling in het water onderging, scheen hij voor een wijle met Christus begraven te zijn; en evenals door die indompeling de oude mensch bij hem als afgelegd, begraven was, rees hij als nieuwe mensch uit het water op, gelijk Christus, na uit de dooden opgewekt te zijn, een nieuw leven aanving. Dit oprijzen uit het water is dan het zinnebeeld van de opname van een nieuw, goddelijk levensbeginsel. Omdat Paulus nu de aflegging van den ouden mensch, het der zonde sterven, aan Christus' dood toeschrijft, en de opname van het nieuw levensbeginsel met zijn opstanding in verband brengt, brengt hij het onderdompelen met Jezus' dood, het oprijzen uit het water met zijn opstanding in betrekking.

Wat eindelijk 1 Kor. X:2 aangaat, Paulus bedient zich

hier, zooals wij vroeger gezien hebben, van de allegorische verklaring, en ziet een type van den doop in de wolk (of wolkkolom), die in de woestijn de Israëlieten voorging, en in de Roode Zee, die zij doortrokken.

De beide uitdrukkingen „wolk" en „zee" schijnen hier aan een meer overvloedige bevochtiging te doen denken.

Duidelijker dan Matth. III: 11 (ἐν ὕδατι) is hier (ἐν τῇ κτλ.) niet alleen het element bedoeld, waarmede, maar ook de plaats aangeduid, waar gedoopt werd. Lezen wij, dat de Israëlieten in de wolk en in de zee gedoopt werden, dit wijst op de indompeling, waardoor die doop voltrokken werd. Meyer zegt, dat, evenals de doopeling in het water gedoopt wordt, deze Oud-Testamentische type van den doop in de wolk, waaronder de Israëlieten waren, en in de zee, die zij doorgingen, voltrokken is.

Ook de Synodale Vertaling en Dr. Vissering geven een dergelijke verklaring, als zij zeggen: „in de wolk en in de zee, als in het (een) doopwater."

B. De hoorbare vorm.

Daar ook omtrent dezen uit de aanwijzingen van Paulus niet veel kan opgemaakt worden, wenschen wij hier insgelijks eerst na te gaan, welke te zijnen tijde die vorm waarschijnlijk geweest is, waaruit dan reeds eenigszins blijken zal, hoe hij zich dien voorgesteld zal hebben; om daarna zijn eigen aanwijzingen daarmede te vergelijken.

Bij de beantwoording der vraag, of in den Apostolischen tijd bij de bediening van den doop een formule werd uit-

gesproken, en zoo dit bevestigend beantwoord wordt, van hoedanigen aard die formule geweest is, richt zich onze blik vanzelf in de eerste plaats naar wat de Heiland dienaangaande gezegd heeft, om te zien, welk licht dit over deze kwestie verspreidt.

De eenige plaats, waaruit hieromtrent iets is op te maken, is Matth. XXVIII:19, de eenige plaats tevens, waar de instelling van den doop vermeld wordt.

Gaan wij deze uitspraak van den Heiland nauwkeurig na, dan leert een onbevangen uitlegging alleen dit, dat zij, die zich onder zijn leerlingen wilden laten opnemen, zich moesten laten doopen, en dat zij hierdoor de verplichting op zich namen, den Vader, den Zoon, en den Heiligen Geest als datgene te erkennen en te belijden, wat zij volgens het Evangelie zijn, en waarvoor de leerlingen van Jezus hen houden moeten.

Gaan wij de beteekenis na der uitdrukking: βαπτίζειν εἰς τὸ ὄνομά τινος.

Daar de praepositie εἰς in het algemeen de beweging of richting naar iets heen, het doel, uitdrukt, beteekent iets verrichten tot iemand of tot iets in het algemeen: iets verrichten met een doel, bijv. om iemand of iets te erkennen, er deel aan te hebben, naar gelang van het verband. Dit is ook het geval, als εἰς met βαπτίζειν verbonden wordt, hoewel het dan niet altijd dezelfde bijzondere beteekenis heeft. Behalve die gevallen evenwel, waarin het dan in plaatselijken zin moet opgevat worden, is de beteekenis van εἰς, als het met βαπτίζειν verbonden wordt, in het algemeen: met het oog op, in betrekking tot, of iets dergelijks, terwijl het verband, waarin

het voorkomt, de beteekenis dan nader bepaalt. Zoo beteekent βαπτίζειν εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν (Rom. VI: 3; Gal. III: 27): doopen in betrekking tot Christus Jezus, door den doop tot Hem in betrekking brengen; zoo lezen wij Matth. III: 11 van Johannes den Dooper, dat hij doopte tot bekeering, d. i. door den doop tot bekeering verplichtte, omdat zij, die zich door hem lieten doopen, te kennen gaven het vaste voornemen te koesteren, zich ernstig aan hun bekeering te laten gelegen liggen; zoo beteekent 1 Kor. XII: 13 de uitdrukking: „door éénen Geest zijn wij allen tot één lichaam gedoopt": wij allen hebben bij den doop denzelfden Geest ontvangen, opdat wij één geestelijk, zedelijk lichaam vormen zouden; zoo werden volgens 1 Kor. X: 2 de Israëlieten geacht tot Mozes gedoopt te zijn, d. i. opdat zij dezen als hun aanvoerder en als profeet van God erkennen, en aan hem zich toewijden zouden.

Βαπτίζειν εἰς beteekent dus in het algemeen: doopen met het oog op, in betrekking tot, of iets dergelijks; en βαπτ. εἰς τὸ ὄνομά τινος beteekent dan: doopen met het oog op, in betrekking tot den naam van iemand. Daar „naam" in dit verband een hoedanigheid of waardigheid te kennen geeft, die door dien naam uitgedrukt wordt (vgl. Scholten, Doopsformule, bl. 14—17), kan doopen tot iemands naam, d. i. doopen in betrekking tot, met het oog op den naam van iemand dus moeilijk iets anders beteekenen dan: doopen, om te doen belijden den naam van iemand, door den doop tot de belijdenis verplichten, dat iemand is wat door zijn naam uitgedrukt wordt. De bedoeling van de woorden van Jezus is alzoo, dat zij, die zich onder zijn leerlingen wilden laten opnemen, gedoopt moesten worden, waardoor

zij de verplichting op zich namen, te belijden, dat God de Vader van Jezus Christus is, en tevens van allen, die door het geloof met dezen vereenigd zijn; dat Jezus Christus de Zoon van God is in den bovennatuurlijken zin van het woord; en dat de van den Vader uitgegane en door den Zoon gezonden Geest, die in de gemeente leeft en werkt, de Heilige Geest, de Geest van God is.

Dat Jezus bij het doopsbevel aan een formule zou gedacht hebben, die bij den doop moest uitgesproken worden, is niet waarschijnlijk. De woorden εἰς τὸ ὄνομά τινος komen meermalen in de Heilige Schriften voor, maar nergens in zulk een zin, dat men bepaald aan uit te spreken woorden zou te denken hebben.

Den doop voorschrijvende „tot den naam des Vaders, en des Zoons, en des Heiligen Geestes," wil de Heiland geenszins een bepaalde formule vaststellen, zoodat zijn bedoeling zou zijn, dat deze woorden bij iedere bediening van den doop als formule moesten uitgesproken worden. Er is hier geen sprake van een formule, welke de dooper bij het toedienen van deze plechtigheid zou moeten uitspreken. Niet alleen toch, dat zulk een bevel weinig in den geest van den Heiland zou geweest zijn, maar Hij zou zich dan waarschijnlijk ook van andere woorden bediend hebben. „Hij spreekt eenvoudig den hoofdinhoud der belijdenis uit, tot welke de doop verplicht, en die men hem ondergaande de zijne maakt; die dus, gelijk werkelijk in de oude kerk geschiedde, door den doopeling-zelven in den vorm van een Credo kan worden op de lippen genomen" (Van Oosterzee, Chr. Dogm. II. bl. 819).

De woorden van Jezus duiden alleen de verplichting aan,

die de doopeling op zich nam, niet de woorden, die door den dooper moesten uitgesproken worden [1]).

In de drie hier genoemde namen is het gansche begrip des geloofs en der belijdenis samengevat, waartoe men zich door den doop verplichtte.

Sommigen zeggen, dat zulk een „reflectirende Zusammenfassung der dreifachen Ansicht Gottes" wel bij de Apostelen, maar moeilijk bij Jezus kon voorkomen. Dit zou onverklaarbaar zijn.

Höfling onderscheidt (Das Sakrament der Taufe. I. bl. 39) tusschen het goddelijk bevel, dat wij Matth. XXVIII: 19 opgeteekend vinden, en de verhalen en berichten, die in de Handelingen der Apostelen vermeld zijn. Hij komt dan tot het besluit, dat de formule Matth. XXVIII: 19 de eenig ware is, hoewel hij niet duidelijk aantoont, dat de Heiland bepaald aan een formule gedacht heeft. Ook zegt hij (t. a. p. bl. 40), dat Paulus den leerlingen te Efeze nooit zoo verwonderd had kunnen vragen: εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε; als men niet alleen, als zij, tot den doop van

---

1) Men vergelijke hiermede, wat de Hoogleeraar Scholten (Doopsformule, bl. 29) zegt: "„Doopen tot den naam des Vaders enz." beteekent evenmin: doopen, zoodat men den naam des Vaders enz. daarbij uitspreekt, als dat „bidden in den naam van Jezus" zou beteekenen: bidden, zoodat men de woorden „in den naam van Jezus" telkens als formulier aan zijne gebeden toevoegt, — in welk geval het „Onze Vader," waarin die formule niet voorkomt, geen gebed „in den naam van Jezus" zijn zou; — of dat, om bij den doop te blijven, doopen „tot bekeering," Matth. III: 11, „tot vergeving der zonden," Hand. II: 38, „tot den doop van Johannes," Hand. XIX: 3, „tot den dood van Jezus," Rom. VI: 3, beteekenen zou: doopen, onder het uitspreken der formule „tot bekeering," „tot vergeving der zonden," „tot den doop van Johannes," of „tot den dood van Jezus."""

Johannes, maar ook met den Christelijken doop had gedoopt kunnen worden, zonder van den Heiligen Geest te hooren. Maar den Christelijken doop ondergaan hebbende hadden zij dan toch door voorafgaand onderricht met het bestaan van den Heiligen Geest bekend moeten zijn.

In denzelfden zin als Höfling onderscheidt ook Dr. Vos (De Nieuwe, Synodale Bijbelvertaling, bl. 231) tusschen de legale en de populaire benaming, hoewel hij (bl. 230) toestemt, dat Jezus niet met zooveel woorden geboden heeft, „of er, en zoo ja, welke woorden gebruikt behooren te worden bij het doopen. Alléén ten gevolge van het gebruik verkreeg εἰς — Πν. de benaming van Doopsformule."

Evenmin als een juiste verklaring van Matth. XXVIII: 19 getuigt de geschiedenis der Apostolische eeuw voor het bestaan eener formule, aan deze plaats ontleend.

In de brieven van Paulus en in de oudste historische geschriften des Nieuwen Verbonds komt geen doop met deze formule voor. Zelfs in de latere geschriften des Nieuwen Testaments wordt niets gevonden, dat op het bestaan van die formule wijst. Zij was dus naar het schijnt in den Apostolischen tijd nog onbekend.

Waarschijnlijk is het, dat de woorden, aan Matth. XXVIII: 19 ontleend, zij het dan ook met een geringe afwijking, reeds in de eerste helft der tweede eeuw gebezigd werden [1]), terwijl de kortere formule, waarover wij aanstonds

---

1) Men vergelijke wat Justinus Martyr (Apol. I. cap. 61) zegt: Ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι τότε λουτρὸν ποιοῦνται.

zullen spreken, en die o. a. in den Pastor van Hermas (lib. 1. vis. III. 7: „volentes baptizari in nomine Domini") voorkomt, nog tot in de derde eeuw als geldig erkend werd (vgl. Höfling, t. a. p. bl. 37 en verv.).

Onder meerderen was ook Augustinus een ijverig voorstander van de formule Matth. XXVIII: 19, die volgens hem bij den doop onmisbaar was [1]).

Pleiten de Schriften des Nieuwen Verbonds niet ten gunste der woorden, aan Matth. XXVIII: 19 ontleend, wel schijnt er uit te blijken, dat de doop in den Apostolischen tijd met een andere formule bediend werd. Als Petrus toch in zijn prediking op het Pinksterfeest (Hand. II: 38) zegt: een ieder van u late zich doopen op den naam van Jezus Christus; als van Samaritanen verhaald wordt (Hand. VIII: 16), dat zij tot den naam van den Heer Jezus gedoopt waren; als van Petrus (Hand. X: 48) gezegd wordt, dat hij beval Cornelius en de zijnen in den naam des Heeren te doopen, en van de leerlingen van Johannes den Dooper, van wie Hand. XIX gesproken wordt, dat zij zich lieten doopen tot den naam van den Heer Jezus (vs. 5); en als Paulus aan de Galatiërs schrijft: zoovelen gij tot Christus gedoopt zijt, hebt gij Christus aangedaan (H. III: 27) — ligt ongetwijfeld de gedachte zeer nabij, dat de Apostelen niet zoozeer met de formule Matth. XXVIII: 19, als wel met een kortere, waarin alleen van den Heer Jezus melding gemaakt werd, gedoopt hebben.

---

1) Hij zeide dan ook met het oog op den doop van Jezus door Johannes (Tract. 5 in Joann. cap. 5): "Apparet manifestissime trinitas, Pater in voce, Filius in homine, Spiritus in columba."

Zegt men, dat een juiste verklaring evenzeer van deze plaatsen als van Matth. XXVIII: 19 leert, dat niet bepaald blijkt, dat er een formule bedoeld is, dit moet toegestemd worden; maar omdat uit verschillende doopsbedieningen, in het Nieuwe Testament vermeld, blijkt, dat de doop alleen met den Heer Jezus Christus of met zijn naam in verband gebracht werd, en bij een enkele daarvan bepaald aan in dien zin uitgesproken woorden schijnt gedacht te moeten worden, schijnt het de gewoonte te zijn geweest, bij de toediening van den doop eenige woorden (al waren het dan ook niet letterlijk dezelfde) uit te spreken, waardoor de doop met den Heer Jezus Christus of zijn naam in verband gebracht, en alzoo als bepaald Christelijk gekenmerkt werd.

Dit moet ons ook niet bevreemden. Het bestaan der Christelijke Kerk toch rust op de waarheid, dat Jezus de Christus is. De erkentenis hiervan bevatte het kenmerk der Christelijke belijdenis in zich. Daaruit zou zich door de voortgaande verlichting des Heiligen Geestes de gansche inhoud des geloofs verder ontwikkelen. Ligt het dan niet voor de hand, dat zij, die dit erkenden, en alzoo onder de leden der Christelijke gemeente wilden opgenomen worden, dan ook bij die opname met nadruk op hun verplichting tot die belijdenis gewezen werden?

Deze kortere formule behelsde vanzelf ook alles in zich, wat in de langere, die later algemeen gebezigd werd, slechts meer ontwikkeld is, zoowel het doopen tot den naam des Vaders, als tot dien des Heiligen Geestes.

Het behoeft ons derhalve niet te verwonderen, dat in de Apostolische eeuw in de woorden, die bij de bediening

van den doop uitgesproken werden, alleen van den Heer Jezus melding gemaakt werd. In het voorafgegaan onderricht zal dan vanzelf over den Heiligen Geest wel gesproken zijn, terwijl de belijdenis van den naam des Vaders bij de Joden althans stilzwijgend ondersteld kon worden.

Is het waarschijnlijk, dat de doop in den Apostolischen tijd bediend werd onder het uitspreken van een kortere formule, niet met die, welke aan Matth. XXVIII: 19 ontleend is, de aanwijzingen van Paulus hieromtrent schijnen, hoewel er weinig uit op te maken is, deze opvatting te bevestigen, zijn er althans niet mede in strijd.

Sommigen hebben zich op Ef. V: 26 beroepen, ten bewijze, dat reeds ten tijde van Paulus een vaststaande formule zou in gebruik zijn geweest, welke dan de formule Matth. XXVIII: 19 zou zijn. Zij hebben dit afgeleid uit de woorden ἐν ῥήματι. Wij gelooven evenwel, dat Paulus bij ῥῆμα niet, zooals o. a. Chrysostomus gemeend heeft, aan zulk een formule gedacht heeft, maar aan het woord des Evangelies. Zijn deze de twee beteekenissen, die hier vooral in aanmerking kunnen komen, wij zouden de tweede boven de eerste verkiezen. Het valt toch aanstonds in het oog, dat de opvatting van formule noch in het spraakgebruik van het Nieuwe Testament in het algemeen, noch in dat van Paulus in het bijzonder, veel steun vindt. Meer bijzonder het laatste raadplegende, zien wij, dat ῥῆμα in den singularis bij dezen schrijver nooit voorkomt in eigenlijke beteekenis, en behalve hier, op vier plaatsen in overdrachtelijken zin (Rom. X: 17; Ef. VI: 17; Rom. X: 8;

2 Kor. XIII:1), op welke vier plaatsen het, met uitzondering van 2 Kor. XIII:1, in den zin van het woord Gods, het woord des Evangelies gebezigd wordt.

Het spraakgebruik van Paulus wettigt dus reeds eenigermate de onderstelling, dat ῥῆμα hier ook in dien zin zal gebezigd zijn, wat ook daaruit blijkt, dat hij er geen lidwoord vóór geplaatst heeft; hij meende dus, dat zijn lezers het dan vanzelf wel in dien zin opvatten zouden, die met zijn wijze van uitdrukking het meest overeenkwam, in den zin nl. van woord des Evangelies, van ῥῆμα τῆς πίστεως (Rom. X:8; vgl. vs. 17). Ook Winer (Gramm. bl. 117) is deze meening toegedaan [1]), terwijl Bretschneider (Lexicon Manuale Gr.-Lat.) zegt, dat het hier van twijfelachtige beteekenis is.

Daar Paulus dus Ef. V:26 blijkbaar niet aan een formule gedacht heeft, geeft deze plaats ons weinig licht.

Ook uit een andere plaats van dezen zelfden brief, H. IV:5, kan met betrekking tot de formule niets afgeleid worden. De woorden ἓν βάπτισμα toch hebben geen betrekking op de uitwendige bediening van den doop, en zouden, indien dit al het geval ware, evengoed op den zichtbaren vorm, de onderdompeling, kunnen zien. Doch de uiterlijke bediening komt hier niet in aanmerking, en zou in dit verband ook minder passen, omdat alles, wat Paulus opnoemt, om den Efeziërs de bewaring der Christelijke eenheid als een duren plicht voor te stellen, in geestelijken zin moet opgevat worden. De ééne doop

---

1) Hij zegt: "ῥῆμα vom Worte Gottes mit folg. θεοῦ Rö. X:17. Eph. VI:11 (17?). Hb. VI:5. und ohne solches Eph. V:26."

is de Christelijke doop, de doop, waardoor zij verklaard hadden tot Christus in betrekking te staan.

1 Kor. I:13 (vgl. vs. 15) blijkt uit de vraag van Paulus: of zijt gij tot den naam van Paulus gedoopt? dat de Korinthiërs tot den naam van Christus gedoopt waren. Deze plaats behoort dus onder die gerekend te worden, welke, zooals wij opmerkten, het waarschijnlijk doen zijn, dat bij de bediening van den doop eenige woorden uitgesproken werden, waardoor die plechtigheid met den Heer Jezus of met zijn naam in verband gebracht, en alzoo als bepaald Christelijk gekenmerkt werd [1]).

Gal. III:27 en Rom. VI:3 (vgl. 1 Kor. X:2) vinden wij de uitdrukking: βαπτισθῆναι εἰς Χριστόν. Zooals wij vroeger opgemerkt hebben, heeft βαπτίζειν εἰς, als het niet in localen zin voorkomt, in het algemeen de beteekenis van: doopen met het oog op, in betrekking tot. Hier beteekent het dan: door den doop (tot iemand) in betrekking brengen. Ook deze plaatsen pleiten er eenigszins voor, dat bij den doop eenige woorden uitgesproken werden, waar-

---

1) Dit wordt ook bevestigd door Hand. XIX:5. Paulus had (vs. 3) aan deze mannen gevraagd: εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε; wat door de Synodale Vertaling op deze wijze omschreven wordt: wat hebt gij dan beleden en beloofd te doen, toen gij gedoopt werdt? Deze vraag was zeer goed, maar het antwoord, dat er op gegeven word, niet geheel juist. Zij zeiden: εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα. Winer zegt terecht (Gramm. bl. 371): „Eigentl. hätte geantwortet werden sollen: auf das, worauf Joh. taufte. Der Ausdruck ist also concis oder vielmehr ungenau." Paulus lichtte hen toen nader in, en zij werden dan ook daarop, volgens zijn verlangen, tot den naam van den Heer Jezus gedoopt. Hetzelfde alzoo, wat ons 1 Kor. I:13 gebleken is uit de eigen woorden van Paulus, blijkt ons hier uit een historische mededeeling aangaande hem.

door die plechtigheid met den Heer Jezus Christus of zijn naam in verband gebracht werd.

Wat eindelijk 1 Kor. VI:11 aangaat, omdat de woorden ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ bij de drie voorafgaande verba behooren, en niet alleen bij ἀπελούσασθε, hebben wij hier niet aan een formule te denken.

BESLUIT.

Zoo zijn wij dan aan het einde van onze taak gekomen, en hebben wij getracht de leer van Paulus aangaande den doop uiteen te zetten. Het ligt evenwel in den aard der zaak, dat het door ons gegevene geenszins op die volledigheid aanspraak kan maken, die alleen van meer uitgebreide monographieën te verwachten is. Het is onze bedoeling geweest, vooral langs exegetischen weg een zooveel mogelijk geregeld overzicht te geven van de slotsommen, die uit de aanwijzingen van den grooten Apostel der heidenen omtrent den doop kunnen afgeleid worden. Bracht de door ons gekozen wijze van behandeling haar eigenaardige bezwaren met zich, die wellicht bij een ander onderwerp van overwegenden aard zouden zijn, hier meenden wij, dat zij kon toegelaten worden.

Moge dit onderzoek er toe bijdragen, dat de verheven instelling, die er het onderwerp van uitmaakt, steeds meer

in overeenstemming met de bedoeling van den Heiland en zijn eerste getuigen opgevat wordt! Hebben wij ons bij dit onderzoek tot de aanwijzingen van Paulus bepaald, deze kunnen geacht worden ongeveer de gansche leer des Nieuwen Testaments aangaande den doop in zich te bevatten. Zoowel de overige Apostolische schrijvers toch, als de Heer Jezus zelf, laten zich zeer weinig omtrent die plechtigheid uit. Zoo konden wij ons dan bij Paulus bepalen, die niet zoozeer den vorm als wel de beteekenis van den doop helder in het licht heeft gesteld. Moge deze bijdrage er dan toe medewerken, dat dit licht steeds meer als een betrouwbare baken gewaardeerd wordt!

STELLINGEN.

I.

De doop, door de discipelen van Jezus vóór de instelling van den Christelijken doop toegediend, was specifisch van dezen onderscheiden.

II.

In den Apostolischen tijd werden de onmondige kinderen der Christenen niet gedoopt.

III.

Tit. III:5 is πνεύματος ἁγίου genetivus appositionis.

IV.

Uit Matth. XXVIII:19 blijkt niet, dat Jezus bedoeld heeft een formule voor te schrijven, die bij den doop gebruikt moet worden.

V.

Ef. V:26 wordt door ῥῆμα het woord des Evangelies aangeduid.

VI.

Matth. III:11 wordt met πυρί het helsche vuur bedoeld.

VII.

In het tweede hemistichium van Matth. X:28 is God het object.

VIII.

Lukas IX:55 zijn de woorden: καὶ εἶπεν Οὐκ οἴδατε οἵου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς echt.

IX.

Joh. XXI:15 is τούτων = ἢ ταῦτα.

X.

2 Kor. V:15 beteekent ὑπέρ niet: in plaats van.

XI.

Reeds a priori is waarschijnlijk, dat de zoogenaamde Synodale Vertaling boven de zoogenaamde Staten-Vertaling van het Nieuwe Testament de voorkeur verdient.

XII.

De geschiedenis der Christelijke Kerk moet gerekend

worden met het eerste Christelijke Pinksterfeest, niet met de verwoesting van Jeruzalem, aan te vangen.

XIII.

Bij de verdeeling der Kerkgeschiedenis is het verkieslijker de Middeleeuwen bij Gregorius den Groote te doen aanvangen, dan bij Karel den Groote.

XIV.

Van den strijd tusschen vleesch en geest (Gal. V: 17) kan alleen bij den wedergeborene sprake zijn.

XV.

Het is onjuist, Doop en Avondmaal sacramenten te noemen.

XVI.

Dat de Staat voor sommige gevallen een eed voorschrijft, is niet goed te keuren.

XVII.

De verschilpunten tusschen de Christelijke Kerkgenootschappen zijn gering te achten, als men ze met de klove vergelijkt, waardoor zij, die wél, en zij, die niet aan de in Jezus Christus gegeven buitengewone heilsopenbaring gelooven, van elkander gescheiden zijn.

XVIII.

Van de Evangeliepredikiug moet, zal zij dezen naam

werkelijk verdienen, Jezus Christus, als de Verlosser van zondaren, het middelpunt zijn.

XIX.

Bij de openbare godsdienstoefeningen der Gereformeerden laat men aan het liturgisch element niet genoeg recht wedervaren.

XX.

Ten onrechte wordt uit overdreven reactie tegen het Katholicisme het teeken des kruises uit de Gereformeerde kerkgebouwen geweerd.

XXI.

Zal het catechetisch onderricht beter aan zijn doel beantwoorden, dan thans vrij algemeen het geval is, er zal dan in de eerste plaats meer tijd aan moeten besteed worden.

XXII.

Het ouderlingschap wordt ten onrechte over het algemeen te veel als een sinecure beschouwd.

XXIII.

In groote gemeenten verdient de verkiezing van de Kerkeraadsleden bij coöptatie de voorkeur, indien dan slechts van tijd tot tijd, met niet al te groote tusschenruimten, die verkiezing aan de gemeente zelve overgelaten wordt.

XXIV.

De bepaling van Art. 91 der Grondwet, dat de leden der Staten-Generaal niet te gelijk geestelijken of bedienaren van den godsdienst kunnen zijn, is niet goed te keuren.

XXV.

Zoowel op staatkundig als op kerkelijk gebied is het wenschelijk, dat alle richtingen zich in twee scherp onderscheiden hoofdrichtingen oplossen.
