
Dooppraxis en gereformeerde theologie

T.T.J. Pleizier en W.H.Th. Moehn

Abstract

Christian baptism is a so-called concentrated practice; soteriology, ecclesiology and spirituality come together in this central Christian sacrament. Many questions surround the practice of baptism in a late-modern secularised Dutch society. For example, how is classic Reformed theology received in contemporary congregations? We asked four ministers to write a reflection on issues that are significant in the practice of baptism in their congregations. This article reports on their reflections and points to three areas in which the practice of baptism in contemporary Reformed churches needs further theological work: the didactic structure of Reformed baptismal practices, the divergence between personal spirituality and the pivotal notion of ‘covenant’ in Reformed theology, and the inherent theological understanding of the reality of salvation in relation to baptismal practices.

Inleiding

De christelijke doop is, net zoals het heilig avondmaal of de prediking van het evangelie, een godsdienstige praktijk waarin het christelijke geloof geconcentreerd aanwezig is. Nu zijn doop, avondmaal en prediking niet de enige geconcentreerde gestalten van het christelijk geloof, maar deze drie zijn in de gereformeerde traditie wel benoemd als ‘sleutel’ praktijken: het rijk van God wordt geopend en gesloten in de verkondiging en in de deelname aan de sacramenten.¹ De doop is, evenals verkondiging en viering van het avondmaal dat zijn, een middel van genade (*medium gratiae*), een middel waardoor wij delen in het heil dat van Christuswege tot ons komt.

En alleen deze zin maakt het theologisch denken wakker: wat betekent het als we de doop ‘genademiddel’ noemen? Hoewel dit een volstrekt legitieme theologische vraag is, is de inzet in dit artikel niet in eerste instantie een theologische positionering, maar meer een vraag naar de praktijk in de zin zoals

1 De Heidelbergse Catechismus spreekt over de verkondiging en de tucht, waarbij de Heidelberger bij de tucht de deelname aan de sacramenten tot sleutel maakt. Het is door het ontzeggen van deelname aan de sacramenten dat iemand ‘van de christelijke gemeente en door God zelf van het rijk van Christus uitgesloten’ wordt, aldus HC85.

Van den Brink en Van der Kooi daar in hun dogmatiek over schrijven: 'De doop behoort naast verkondiging en maaltijd tot de oudste, meest fundamentele en nog steeds meest aansprekende geloofspraktijken van de christelijke kerk.'² De christelijke doop is allereerst een praktijk: de doop wordt *bediend*. En het is in de bediening van de doop, de weg naar de doop toe en het leven vanuit de doop, dat de hele christelijke theologie aan de orde is, van de individuele mens - geschapen, zondig, verlost en geheiligd - tot de nieuwe gemeenschap van het Koninkrijk, de gemeente als lichaam van Christus in de wereld.

Door over 'praktijken' te spreken, worden twee andere aspecten ingesloten. Allereerst gaat het bij praktijken om gestalten waarin christelijke overtuigingen (lees: 'dogma's'), zijn ingebed. Miroslav Volf spreekt over 'Belief-shaped Practices'.³ Het gaat dus niet om een tegenstelling tussen praktijk en dogma, maar om de ene 'gestalte' waarin beide tegelijk aan de orde zijn. In de bediening van de doop krijgen diepe theologische overtuigingen concreet gestalte. Of anders gezegd: de praktijk van de doop veronderstelt het dogma én drukt dit uit. Dit zou 'inherente theologie' genoemd kunnen worden, theologie die ingesloten ligt in de praktijk.⁴ Ten tweede gaat het bij praktijken om 'geleefd geloof' of 'geleefde theologie'. De doop, net als andere geloofspraktijken, krijgt betekenis in het concreet geleefde geloof van de dopeling, van de gemeenschap waarbinnen de doop wordt bediend of van ouders die een kind ten doop houden.

Toegespitst op dit artikel gaat het bij de dooppraktijk om de innerlijke samenhang tussen bemiddeling en toe-eigening van het heil, om theologische overtuigingen die ingebed zijn in de dooppraktijk (of: in dooppraktijken), en om de doop als een gestalte van concrete uitdrukking van het christelijk geloof.

Met deze invalshoek treden twee perspectieven wat minder op de voorgrond: het rituele en het dogmenhistorische perspectief. Het rituele perspectief vraagt aandacht voor de doophandeling, en de rituele teksten en symbolen waarmee de doop omgeven is. Dan kan het gaan om het gebruik van water, maar ook om andere rituele praktijken, zoals de doopkaars of het

2 G. van den Brink en C. van der Kooi, *Christelijke dogmatiek*, Zoetermeer 2012, 544.

3 Miroslav Volf, 'Theology for a Way of Life', in: Miroslav Volf/Dorothy C. Bass (red.), *Practicing Theology. Beliefs and Practices in Christian Life*, Grand Rapids 2002, 245-163, hier 250.

4 In de literatuur heet dit ook wel 'operant theology', vgl. Helen Cameron, Deborah Bhatti, Catherine Duce, *Talking About God in Practice: Theological Action Research and Practical Theology*, Londen 2010, 53-56.

doopkleed. Bij het dogmenhistorische perspectief gaat het om de verbanden tussen de teksten van de formulieren en doopgebeden in relatie tot de geschiedenis van het christendom, bijvoorbeeld historische achtergronden bij de beelden van de zondvloed en de Rode Zee in het doopgebed, de oudtestamentische achtergrond van de besnijdenis of de historische bronnen waaruit het (klassieke) doopformulier is voortgekomen.⁵ De invalshoek vanuit de dooppraktijk, met de drie aspecten van inherente theologie, geleefd geloof en bemiddeling van heil, helpt om de vraagstelling voor dit artikel te verhelderen. En dat heeft alles te maken met spanningen en controversen die rond de dooppraktijk op de voorgrond treden. Daarmee is ook een beperking aangegeven bij dit artikel, en in het verlengde hiervan, dit themanummer. Het gaat niet om een compleet overzicht waarbij het thema wordt aangepakt vanuit Schrift, dogmatiek en geschiedenis, zoals bijvoorbeeld in een overzichtswerk als *Rondom de Doopvont* (1983). We beperken ons tot een vraagstelling die voortkomt uit de hedendaagse dooppraktijk in gemeenten die zich verwant voelen met de gereformeerde traditie:

1. In hoeverre staat de vanzelfsprekendheid van de kinderdoop ter discussie?
2. Hoe bruikbaar is de verbondstheologie of zijn andere theologische concepten van belang?
3. Is er in de gemeentepraktijk een bedding waarin de dopeling leert opgroeien in geloof?

Om de praktijk in beeld te krijgen, hebben we deze vragen voorgelegd aan vier predikanten. Het middelste deel van dit artikel brengt een viertal concrete praktijksituaties in beeld. In de tweede helft van dit artikel worden deze praktijksituaties vanuit een drietal perspectieven nader besproken.

Vier voorbeelden vanuit de praktijk

Theologische doordenking is één, maar wat speelt zich af op het grondvlak? Er is natuurlijk altijd een verbinding tussen beide; theologische doordenking vindt als het goed is plaats in verbinding met concrete ontwikkelingen. Theologiseren over de doop vanuit de concrete praktijk start met het luisteren naar de praktijk.

5 Vgl. bijvoorbeeld het onderzoeksprogramma rond de liturgische formulieren aan de PThU en TU Kampen|Utrecht waarin studie wordt gemaakt van de bronnen en betekenis van de liturgische formulieren van doop, avondmaal, de bevestiging van huwelijken en de bevestiging van ambtsdragers. In dit project komen het rituele en het dogmenhistorische perspectief aan de orde, zowel vanuit de praktische theologie als de kerkgeschiedenis.

We hebben twee predikanten benaderd in de Protestantse Kerk (Jan Mulder, hervormd Krimpen aan den IJssel, wijkgemeente van bijzondere aard en Bert-Jan Mouw, Wijk en Aalburg, hervormde gemeente Aalburg), een predikant uit de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt (Egbert Brink, Waddinxveen) en een voorganger uit een interculturele en missionaire gemeente (Jurjen ten Brinke, Amsterdam). Elk van hen heeft een korte reflectie geschreven die voortkomt vanuit hun gemeentepraktijk. Elke van deze reflecties heeft een eigen insteek en daarom is het goed om eerst de benaderingen van de vier voorgangers in hun eigenheid in beeld te brengen.

We danken deze vier voorgangers zeer voor hun bijdrage. De inzichten die zij geven in de dooppraxis in de gemeenten die zij dienen, tonen het belang aan van theologiebeoefening in nauwe verbinding met de praktijk.

Voorbeeld 1: ‘Wat betekent de doop voor jou?’

Egbert Brink bespreekt een voorbereidingsbijeenkomst van een jeugddienst over de betekenis van de doop. Vooraf hield hij onder een groep jongeren een enquête, waarin hij de beleving van de kinderdoop bevroeg in relatie tot het doen van belijdenis. Brink vertelt over de uitkomsten van de enquête:

Verschillende jongeren waren van mening dat belijdenis doen evenzeer een sacrament was als de doop. En ook hechtte de meerderheid meer waarde aan belijdenis afleggen (vooral de ceremonie), dan aan de doop die zij eens hadden ontvangen. Al waren zij zich er goed van bewust dat - tijdens dat belijdenis afleggen in de dienst - de catechumenen altijd geplaatst werden rondom de doopvont met expliciete aandacht voor de doop die zij als kind hadden ontvangen.

Na de jeugddienst vindt een nabespreking plaats met de jongeren. Eén van de jongeren vertelt over een doopdienst in een evangelische gemeente waarin een jeugdviendin wordt gedoopt:

Best indrukwekkend voor haar: helemaal kopje onder en vervolgens weer boven water komen. Het was haar opgevallen dat herhaalde malen over de doop werd gesproken als een keuze voor God. Een beweging van mensen naar God toe. Zij gaven zich aan God. Mooi om te zien. Maar in haar eigen gereformeerde kerk was ze opgegroeid met een omgekeerde beweging: van God naar de mensen toe, een keuze van God. Maar, zo had ze zich afgevraagd: is de doop eigenlijk wel een bewijs dat jij voor God kiest? En wie spreekt er eigenlijk in de doop? God of een mens? In de jeugddienst was naar eigen zeggen haar vraag beantwoord: de doop is een Woord van God dat vraagt om een ant-woord van de mens.

Rond het belijdenis-doen, zo wordt duidelijk uit het gesprek met de jongeren, zou nog meer de nadruk moeten liggen op de betekenis van de doop als spreken van God, op zowel dood als opstanding van Christus, en de vernieuwing door de Heilige Geest. Ten slotte dat wanneer iemand (na een bekeeringsmoment) een tweede doop zou willen ontvangen beter een passend ritueel zou kunnen worden voorgesteld waarbij werd aangesloten bij de eerste doop. Dit om het spreken van God in de eerste doop niet meer te hoeven herhalen.

Twee aspecten vallen in het bijzonder op in deze bijdrage vanuit de doopcatechese. Ten eerste illustreert Brink hoe in de concrete gemeentepraktijk jongerencatechese functioneert: tussen hun eigen doop en de toe-eigening daarvan in het doen van belijdenis. Vervolgens is het catechetische niet zomaar kennisoverdracht. In het gesprek met jonge mensen ontdekken zij de waarde van hun doop en krijgen zij gelegenheid om de eigen betekenis van de doop te verwoorden. De vraag die hieruit voortkomt en die door collega Brink wordt geadresseerd, is hoe de stem van jongeren bijdraagt aan de door-denkning van de doopraxis.

Voorbeeld 2: een dubbele doopraktijk

Jurjen ten Brinke schrijft vanuit een andere context; een multiculturele en missionaire kerk in Amsterdam-Noord. 'Je moet nadenken over de vraag waarom je doet wat je doet', zo schrijft Ten Brinke. En dat is precies wat we ook Egbert Brink in zijn gesprek met de jongeren zien doen. Ten Brinke zoekt naar een doopraktijk die aansluit bij de gemeente. Binnen Hoop voor Noord werd gekozen voor een dubbele doopraktijk. Het multiculturele karakter van de gemeente speelde daarin een beslissende rol.

Ten Brinke verwoordt het in zijn reflectie zo:

We kwamen al snel tot de conclusie dat het vasthouden aan één vorm, namelijk kinderdoop gevolgd door geloofsbelijdenis, in onze context niet vol te houden was. Kort na de start van Hoop voor Noord kwamen we in contact met de eerste Afrikaanse gezinnen waar men koos voor volwassendoop. Het deed ons besluiten te kiezen voor een 'dubbele doopraktijk', waarbij we direct voor andere termen kozen. 'Kinderdoop' werd doop van kinderen van gelovige ouders. Dát is wat we doen. We dopen niet 'zomaar' alle kinderen. Immers: een belangrijk onderdeel van doop is 'geloof', en bij de doop van kinderen gaat het dan om het geloof van ouders. Deze doop wordt op latere leeftijd gevolgd door de openbare geloofsbelijdenis. In deze lijn is de verbondstheologie de belangrijkste overtuiging. En het alternatief, 'opdragen', werd: kinderzegen. Want 'opdragen' is geen bijbelse term en is bovendien geen inclusief taalgebruik; je moet het uitleggen.

De kinderzegen wordt op latere leeftijd gevolgd door de doop. In beide situaties geven ouders voor in de kerk een jawoord, maar belangrijker: leggen ze in eigen woorden uit waarom zij kiezen voor de doop of de kinderzegen.

In de gemeente wordt ook gekozen voor een doop door onderdompeling. De zoon van familie Ten Brinke is de eerste baby die op die manier werd gedoopt. Vooraf ging de situatie van een Indiaas sikhgezin dat tot geloof kwam en de doop ontving:

Ze hadden kinderen in de leeftijd van 14, 11 en 6 jaar. De kinderen van 14 en 11 wilden graag gedoopt worden en de kerkenraad was van mening dat dit ook kon, gezien de levensverandering die er plaatsvond in het gezin. We konden het meisje van 6 uiteraard niet laten staan: hier was sprake van een gezinsdoop (zoals we de 'huisteksten' in de Bijbel lezen). Het hele gezin is kopje ondergegaan.

Ook in het verhaal van Ten Brinke blijkt de samenhang tussen doop, gemeente en toe-eigening van het heil. Ook hier noteren we twee observaties. Ten eerste wordt de toe-eigening van het heil niet individualistisch opgevat, maar voltrekt die zich binnen de generaties: ouders die hun kinderen ten doop houden, waarna later de openbare geloofsbelijdenis volgt. Daarbij staan geloof en transformatie van het leven in een voortdurende spanning. Vervolgens valt op dat in deze gemeente onderscheid gemaakt wordt tussen twee centrale theologische begrippen, namelijk 'verbond' en 'zegen'.

Voorbeeld 3: theologie onder druk

Jan Mulder, hervormd predikant te Krimpen aan den IJssel, zet in zijn bijdrage een klassiek motief op scherp:

Vaak bekruipt mij het gevoel dat de grote woorden als verbond en belofte die diepte van de doop onbedoeld versluieren. De doop is geen belofte. Hij is toegezegde realiteit, waar slechts door geloof in geleefd kan worden. Hij symboliseert onze gemeenschap met Christus, net als het heilig avondmaal.

Helpen de bekende woorden: teken, zegel, verbond, belofte, voorrecht voldoende in de gemeentepraktijk? Mulder roept het spanningsveld op van vanzelfsprekendheid en verlegenheid:

De heilige doop loopt als een rode draad door het gemeentelven. In de gemeente ervaar ik daarin vanzelfsprekendheid én verlegenheid. Kinderen

van de gemeente ‘behoren’ gedoopt te zijn. Vragend naar de betekenis wordt het antwoord meestal gevat in grote, bekende woorden: teken, zegel, verbond, belofte, voorrecht, apart gezet. Tegelijk signaleer ik een zekere verlegenheid als het gaat om het scherp krijgen van de inhoud en impact van het gedoopt zijn. Is het niet *Troubled Water* (Ben Witherington) geworden? Wat gebeurt er als iemand gedoopt wordt? Wat is de werkelijkheid ervan? Waarin geeft de kerk blijk van besef van de heiligheid van de doop? Zowel in de vraag aan wie wij de doop bedienen, alsook in onze omgang met de gedoopten.

Mulder probeert dit vervolgens te plaatsen binnen een bijbels-theologische overweging:

In de context waarin ik me beweeg is ‘het verbond’ historisch gezien een gewichtig theologisch motief. Daarnaast staan de sacramenten an sich sterk in het teken van geloofsverzekering. Wie op zoek gaat naar de bijbels-theologische duiding van de doop in de Bijbel kan daar spanning ervaren. De bijbelse ‘dooptheologie’ maakt een fragmentarische indruk. De doop is verbonden aan bekering, geloof en het ontvangen van de Heilige Geest. Hij symboliseert de gemeenschap met Christus’ dood en opstanding. De Bijbel verbindt het ook aan de vergeving of afwassing van zonden. Het teruggrijpen op de doop heeft vaak een ethische spits: gedoopt-zijn is de grens waarachter ik niet terug kan. De doop zet ons in de realiteit van rechtvaardiging, aanneming en heiliging – en hij blijft ons daaraan herinneren. ‘In Christus zijn’ is voor het NT niet los te zien van ‘in Jezus Christus gedoopt zijn’.

De spanning tussen vanzelfsprekendheid en verlegenheid zet de theologie onder druk. Brengt een woord als ‘belofte’ wel voldoende in beeld dat het in de doop gaat om toegezegde realiteit, waar slechts door geloof in geleefd kan worden? Het leidt bij Mulder tot een hartenkreet:

De doop symboliseert onze gemeenschap met Christus, net als het heilig avondmaal. Dat bevrijdt van gewoonte en bijgeloof. Dat zet het ook op scherp, persoonlijk én als gemeente. Wat zouden we gezegend zijn, als we niet alleen avondmaalschroom, maar juist ook doopschroom zouden kennen!

De eerste observatie bij Mulders overwegingen lijkt op wat we ook bij de andere twee voorgangers reeds zagen: de omgang met de doop en de theologie die daarbij nodig is, blijken ook heel contextueel te zijn. In de situatie van Mulder is dat een bijna vanzelfsprekende praktijk van kinderdoop, kinderen ‘behoren’ gedoopt te zijn. Deze dooppraktijk roept om een herbronning van-

uit de Schrift naar wat de meest centrale begrippen zijn om de doop goed in beeld te krijgen. In reflecties van Mulder gaat het dan om een praxis waarin het theologische begrip ‘verbond’ tot een zekere vanzelfsprekendheid in de dooppraktijk lijkt te leiden. Hij stelt de dringende vraag: verliezen we daarmee niet de realiteit van de gemeenschap met Christus die in de doop wordt gesymboliseerd?

Voorbeeld 4: waar ligt het initiatief?

Wat drukt de doop uit? Persoonlijk geloof of het initiatief van God? In de casus die Bert-Jan Mouw, predikant in de hervormde gemeente te Aalburg, aanreikt, wordt de spanning in de dooppraktijk op een dubbele, maar samenhangende, noemer gebracht: inlijving in de gemeenschap of persoonlijk geloof; individuele keuze of verbond dat uitgaat van God?

Ouders die bewust hun vierde kindje niet laten dopen, terwijl hun eerdere drie kinderen wel zijn gedoopt. Ze hebben kennisgemaakt met een wat evangelisch-charismatischer geloofsleven en kregen daarom problemen met de doop. Ze worstelen er oprecht mee, omdat hun ouders die beweging niet hebben meegemaakt. Maar ‘oprecht antwoord geven op de volgende vragen’ kunnen ze niet – en dus wordt er niet gedoopt.

In de gemeentepraktijk staat deze casus niet op zichzelf. Mouw geeft dat als volgt aan:

In veel doopgesprekken kom je op de vraag naar de verhouding van geloof en doop. Volwassendoop wordt in één adem genoemd met geloofsdoopt; kinderdoop met een soort ritueel van dankbaarheid en afhankelijkheid. Dat ook de kinderdoop geloofsdoopt wil zijn wordt vrijwel nooit gezien of (h)erkend. Elk (eerste) doopgesprek komt de stelling ‘de doop gaat buiten het geloof van X om’ op tafel. En vrijwel altijd klinkt: ‘Natuurlijk, er is nog geen sprake van geloof, want X kan nog niets zeggen’. Meer en meer ligt de focus op je eigen keuze als fundament voor en reden van de doop. Er groeit vervreemding ten opzichte van de gedachte dat je op Gods initiatief aan Hem verbonden raakt. De ruimte waarin geloof ook kan groeien, ingebed in een gemeenschap die je meeneemt onderweg (1 Korinthe 7), versmalt.

Terwijl hij hecht aan de verbondstheologie in relatie tot de doop, ligt er rond dit motief wel het gevaar dat het alleen buiten ons omgaat. We hoeven het initiatief van God niet op te geven, om tegelijk toch ook aandacht voor het geloof te blijven vragen. Mouw verwoordt dat als volgt:

Het mag spannender, over hoe verbond niet automatisch gaat maar al voluit geloof kan zijn. En welke rol verkiezing daar dan in zou mogen spelen. Een oud vraagstuk in een nieuw jasje, maar evengoed springlevend. Ik gun mijn gemeenteleden sterk de ontspanning van het verbond. Het voorrecht, dat niet het volledige zwaartepunt komt te liggen bij mij en mijn beslissing, maar dat God mij in zijn genade vóór is. Als geloof een relatie is, méér dan een overtuiging, een leer of een manier van leven, dan mag die relatie gelukkig allang groeien voor ik er ja op zeg. Alles voor mijn jawoord ging dan misschien aan mijn blikveld of keuze voorbij, maar is daarmee nog niet irrelevant, onmogelijk of tweederangs geworden.

Ook Mouw sluit af met een diepe wens:

Juist in de context van de gemeente is er een sterke behoefte aan zo'n fundament om op te staan. Elke doopdienst opnieuw ben je daarnaar op zoek. Een theologie die dat conceptueel (weer) opnieuw en tijdbetrokken onder woorden brengt is wat mij betreft van harte welkom.

Tussenbalans

De vier bijdragen zijn van verschillende aard. De voorgangers hebben elk gereflecteerd op de door ons gestelde vragen vanuit hun eigen praktijk. De vragen die we stelden blijken te resoneren in hun praktijk, maar ze roepen ook heel diverse reacties op. Sommige voorgangers schrijven vanuit hun eigen persoonlijke theologische ontwikkeling, anderen presenteren concrete casuïstiek.⁶ Ondanks deze verschillen zijn er een paar opvallende lijnen te trekken vanuit de reacties. We noemen er vijf:

1. In de klassiek gereformeerde traditie zijn de begrippen rond de doop 'ingesleten', waarbij vooral gedacht moet worden aan: verbond, teken en zegel. Het punt is niet dat deze begrippen hebben afgedaan; wel blijkt in het contact met gemeenteleden dat deze begrippen niet of nauwelijks (meer) resoneren. Zowel Mulder als Mouw vraagt hier aandacht voor. 'Ingesleten' kan ook zomaar 'versleten' worden; en de zeggingskracht wordt niet versterkt door het nog maar een keer uit te leggen. Onbedoeld kan de doop als vanzelfsprekend ervaren worden, een vanzelfsprekendheid die opgeroepen wordt door of latent aanwezig is in zinsneden uit het

6 Uiteraard is dit materiaal sterk anekdotisch. De diversiteit en overeenstemming roepen op tot een meer systematisch vervolgonderzoek naar de dooppraktijk in gemeenten en hoe predikanten daar plaatselijk theologisch leiding aan geven.

oude formulier dat kinderen van de gemeenten 'behoren' gedoopt te zijn. Hoe verhoudt het gemeenschappelijke, het ecclesiologische zich tot het individuele en het persoonlijke?

2. Dit raakt ook aan de sterk didactische stijl van de godsdienstige communicatie. De didachè, het onderwijs, heeft iets gemeenschappelijks; de individuele beleving gaat daar wat achter schuil. Uit wat predikanten vertellen over de gesprekken met doopouders, doet het geleefde geloof van de doopouder er ook toe. Dat roept een spanning op tussen de vaste formuleringen uit de traditie en de zoektocht naar eigen woorden en een authentieke expressie van wat er in de doop gebeurt. Daarmee krijgt het geleefde geloof niet het laatste woord, maar wordt wel recht gedaan aan de persoonlijke spiritualiteit. Een opvallende lijn in alle bijdragen is dat er nauwelijks sprake lijkt te zijn van doop uit gewoonte, maar van een sterke persoonlijke betrokkenheid. Die betrokkenheid, bijvoorbeeld van doopouders, vraagt ook om ruimte voor hun persoonlijke spiritualiteit.
3. Het didactische gaat ook over de verbinding tussen doop en catechese. De bijdrage van Brink maakt prachtig duidelijk hoe in de gereformeerde traditie doop en catechese bij elkaar horen. Maar, zo wordt duidelijk, catechese gaat ook over het gesprek en daarmee over het geleefde geloof van jongeren. Het is oecumenisch misschien geen opmerkelijke uitkomst in het onderzoekje dat Brink deed: belijdenis-doen wordt door jongeren als een soort sacrament ervaren.
4. De theologie van de doop is gevat in vaste formuleringen. Die hebben hun kracht, maar, zo dringt de vraag zich op: draagt dat niet bij aan het vanzelfsprekende? Krijgt het verbondsmotief niet een te zwaar gewicht, terwijl er bijbels-theologisch ook andere motieven zijn? De theologische vraag is dan hoe de verschillende motieven zich tot elkaar verhouden. Die vraag wordt door de predikanten ook theologisch aan de orde gesteld. Hoe zit het met de doop als realiteit van het 'in Christus zijn'?
5. Alle vier de bijdragen illustreren de contextualiteit van het kerk-zijn. De gewone route doop, catechese en belijdenis, is lang niet vanzelfsprekend, en waar dat wel de 'beproefde route' blijft, komt de vraag op naar andere rituelen, al dan niet lijkend op de doop. Ook oecumenische contacten, zoals ervaringen in evangelische kerken, maken dat doopouders in een 'gewone' hervormde gemeente moeite met de doopvragen krijgen. Hetzelfde geldt voor interculturele ervaringen waarbij, zoals Ten Brinke helder maakt, de aanwezigheid van andere culturen in de gemeente ook noodzaakt tot andere liturgische bewoordingen, blijvende aandacht voor vormgeving van de dooppraktijk en soms ook bewuste verbreding van theologische motieven.

Theologische verdieping

De verschillende lijnen die hierboven getrokken zijn vanuit de bijdragen van de vier predikanten vragen om nadere verdieping. Binnen een artikel of zelfs een heel nummer van een tijdschrift is dit nauwelijks mogelijk. In de jaren tachtig van de vorige eeuw verschenen grote handboeken over de sacramenten. *Rondom de Doopvont* (1983) is uiteindelijk toch vooral een beschrijvend werk, waarin een schat aan exegetische en historische theologie bij elkaar wordt gebracht. Vanuit de dooppraktijk, zoals we die hierboven enigszins anekdotisch in beeld hebben proberen te krijgen, komen vragen op die ook om een meer theologische, normatieve en richtinggevende bespreking vragen. Meer dan een agenda hiervoor kunnen we in dit artikel niet geven. Tegen de achtergrond van de gereformeerde traditie kunnen we dan aan drie aandachtsgebieden denken in relatie tot de doop: de didactische traditie, het persoonlijk geloof, en de werkelijkheid van het in de doop gesymboliseerde heil. Deze drie thema's raken aan de volgende theologische 'loci': ecclesiologie, spiritualiteit en soteriologie.

Didactische traditie: doop en onderwijs

De gereformeerde traditie is een sterk didactische traditie. Dat raakt ook aan de rol van het subject: onderwijs, ook godsdienstig, versterkt de persoon, en dus het persoonlijk geloof. In het bijzonder speelt dit didactische in relatie tot de sacramenten, met name bij de doop. Doop en catechese zijn sterk met elkaar verbonden. Verboom spreekt daarom over 'doopcatechese' en verwijst daarbij naar het catechumenaat, de voorbereiding op de doop in het vroege christendom.⁷ Die traditie van onderwijs komt helder naar voren in de bijdrage van Egbert Brink.

De didactische dimensie heeft daarnaast ook een pastoraal en een liturgisch aspect.

Liturgisch gaat het dan om de uitleggende passages in de doopliturgie, zoals in de klassieke formulieren. Het didactische kan het rituele ook wat wegdrukken, als dopen in de liturgie vooral veel 'tekst' is.⁸ Hoe sterk het didactische is, blijkt ook uit een genre theologische literatuur dat zich laat typeren als commentaar op liturgische formulieren. Eén van de belangrijkste

7 W. Verboom, 'Bevindelijke catechese', in: Gerrit Immink/Henk de Roest (red.), *Praktische theologie in meervoud. Identiteit en vernieuwing*, Zoetermeer 2003, 177–198, hier 179–188.

8 Hoewel formulieren en andere liturgische teksten en de concrete doophandelingen liturgisch gesproken deel van het doopritueel uitmaken, is het zinvol om in strikte zin te onderscheiden tussen de dooprite. Verdere uitwerking van dit onderscheid gaat buiten de grenzen van dit artikel.

vertegenwoordigers daarvan is ongetwijfeld J.G. Woelderink met zijn *Het doopsformulier*, dat na verschijnen in 1938 vele drukken heeft gehad.⁹ In het pastorale 'doopgesprek' gaat het over de vragen die worden beantwoord door de dopeling - of bij doop van jonge kinderen: door de ouders van de dopeling. In het gesprek blijkt hoe gelovigen uit de gemeente zich hiertoe verhouden. In zijn bijdrage maakt Bert-Jan Mouw goed zichtbaar hoe juist in de pastorale setting de spanning tussen persoonlijke geloofsbeleving en datgene wat 'in de kerk geleerd wordt' groot kan zijn.

Doop en onderwijs horen bij elkaar, net als doop en toe-eigening van het heil. Voor de dooppraktijk betekent dat onder meer dat het denken vanuit het verbond en de belofte van God ook inhoudt dat het antwoord van de gelovige een eigen stem heeft, zoals onder meer blijkt uit de casuïstiek die door Brink en Mouw wordt aangereikt. Het didactische is erop gericht om te komen tot persoonlijk geloof. We moeten hierbij aandacht hebben voor een paradoxaal tegeneffect: te veel catechese kan ook betekenen dat de ruimte voor persoonlijke toe-eigening kleiner wordt. De geloofsbeleving kan ook knel komen te zitten in een didactische reflex: 'We leggen het nog een keer uit'.

Persoonlijk geloof in de ruimte van het verbond

In de vier praktijksituaties treedt iets naar voren over de relatie tussen doop en persoonlijke keuze. Dit raakt aan het centrale theologische motief in de gereformeerde traditie, het motief van het verbond.

De verbondstheologie heeft het gereformeerd protestantisme diepgaand gekleurd. Van grote betekenis is het werk van C. Graafland. Graafland heeft de geschiedenis van het gereformeerde denken over het verbond gedetailleerd gedocumenteerd in zijn driedelige serie *Van Calvijn tot Comrie*.¹⁰ Natuurlijk moeten hier ook de namen genoemd worden van W.J. van Asselt, W. van 't Spijker en W. Verboom. In de gereformeerde traditie wordt gedacht vanuit het initiatief van God en de belofte van het evangelie. Het verbond overstijgt het geloof van het individu in die zin, dat het ruimte geeft aan de rol van generaties, het belang van de gedoopte gemeente en daarbij ook de 'schare' (Noordmans) niet uit het oog verliest.

De nadruk op het verbond maakte dat van tijd tot tijd ook de grenzen van

9 J.G. Woelderink, *Het doopsformulier. Een verhandeling over zijn leer van den H. Doop*, 's-Gravenhage 1981. Naast vele andere voorbeelden verwijzen we hier ook nog naar W. van 't Spijker, *Zijn verbond en woorden. Over doop, belijdenis en avondmaal volgens de klassieke formulieren*, Kampen 1991.

10 C. Graafland, *Van Calvijn tot Comrie: oorsprong en ontwikkeling van de leer van het verbond in het gereformeerd protestantisme*. Deel I, II en III, Zoetermeer 1992, 1994, 1996.

de verbondstheologie werden gethematiseerd, waarbij ‘verbondsautomatisme’ het ene uiterste was waartegen moest worden gewaarschuwd. I. Kievits *Tweeërlei kinderen van het verbond* is daarvan een goed voorbeeld.¹¹ De spanningen rond de doop kunnen worden teruggevoerd op een dynamiek en diversiteit binnen het gereformeerde denken over het verbond. Waar het ‘behoren’ gedoopt te zijn uit het klassieke doopformulier de aandacht van de gemeente - terecht of onterecht - richt op het gemeenschappelijke, roept een context die zich kenmerkt door individualiteit en secularisatie de vraag naar de rol van het persoonlijke geloof op. Beide aspecten moeten niet tegen elkaar worden uitgespeeld. Het persoonlijke geloof komt tot wasdom in de ruimte van het verbond. Het is maar de vraag in hoeverre geloof altijd zo ‘bewust’ is en voortdurend aanwezig is in de ‘wil’ (keuze) van de mens. En tot bewust en intentioneel geloof komen is toch ook vooral een zaak van opgroeien in een gemeenschap van gelovigen, in gezin en christelijke gemeente. Maar er blijft hierin wel sprake van verschillende accenten die kunnen leiden tot een meer diverse dooppraktijk, zoals blijkt in de missionaire en interculturele situatie in Hoop voor Noord.

Ook de invloed van de seculiere context verdient meer aandacht. We leven, om met Taylor te spreken, in een ‘secular age’.¹² Voor de dooppraktijk heeft dat twee kanten. Ten eerste, mensen laten zichzelf dopen of houden een kind ten doop in een context waarin de volkskerk misschien nog wel lokaal bestaat als ‘kerk voor het dorp’, maar er nauwelijks feitelijk in de samenleving toe doet in de zin van de protestantse natie. De seculiere context heeft de kerk als kerk van het volk doen verdampen en het is niet ondenkbaar dat de verbondstheologie niet meer resoneert als theologie van en voor het volk, maar alleen nog maar betekenis heeft voor de lokale gemeente. Daarnaast betekent secularisering ook dat de persoonlijke verantwoording voor het geloof van groter belang is geworden. Je kunt niet meer opgaan in de massa, maar moet staan voor wat je zelf gelooft. In een dergelijk spiritueel klimaat heeft de verbondstheologie het moeilijker. Die noodzaak tot persoonlijke geloofsverantwoording, opgedrongen vanuit de seculiere context, vraagt om een dooptheologie die daar expliciet rekenschap van geeft.

Realiteit en toe-eigening van heil

Misschien wel de belangrijkste theologische kwestie die in de doop aan de orde is, zo blijkt uit de bijdrage van de predikanten, betreft de aard van de

11 I. Kievit, *Tweeërlei kinderen des Verbonds. Voorwerpelijke-onderwerpelijke prediking eis der Heilige Schrift*, Houten 1986.

12 Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA, Londen 2007.

heilsbemiddeling. De gereformeerde traditie spreekt over de doop als teken en zegel. De doop is een teken en zegel van de belofte dat we in de doop delen in het verbond van de genade. Het gaat hier om de soteriologie, om de vraag naar de aard van het heil in relatie tot de doop. Jan Mulder stelt dit in zijn bijdrage aan de orde. Als de doop de gemeenschap met Christus' dood en opstanding symboliseert, komt dat dan voldoende in beeld met het begrip 'belofte'?

Het gaat hier om een fundamentele vraag. Het christelijke geloofsbegrip hangt nauw samen met de beloftestructuur van het evangelie. Het geloof richt zich op het evangelie dat als Woord Gods tot ons komt, waarbij het uiteindelijk gaat om de betrouwbaarheid van de spreker.¹³ Dat is een belangrijk motief om dooptheologie op te vatten als verbondstheologie: Gods belofte wordt ons meegedeeld, waarvan de doop het zichtbare teken is. Daarbij is de verankering in de geschiedenis inbegrepen. Het gaat dan om wat ook wel het 'Christusgebeuren' wordt genoemd. Daarin ligt de geloofwaardigheid van de spreker, de betrouwbaarheid van de belofte. Het heil ligt verankerd in kruis en opstanding van Christus. En het is juist deze binding aan Christus' dood en opstanding die zo fundamenteel is voor de symboliek in de sacramenten. De doop bepaalt ons bij de realiteit van de verzoening, door ons met Christus te laten ondergaan in de dood en met Hem te laten opstaan.

Het gaat hier niet om twee verschillende realiteiten, laat staan dat een theologie van kruis en opstanding zou 'concurreren' met verbondstheologie. We kunnen aan de andere kant ook niet zomaar uitgaan van een vloeiende verbinding tussen beide motieven. Waar het accent valt op de belofte, klinkt in de doop vooral een geloofsappel, en is het idioom dat van spreken, belofte en eenzijdig initiatief van God. Belofte is uiteindelijk een eschatologisch begrip. Het accent op kruis en opstanding is net zo eschatologisch, omdat opstanding geen afgeronde werkelijkheid is: Christus is niet voor niets de eersteling. Toch communiceert het Christusgebeuren sterker een gerealiseerde werkelijkheid waar de gelovige *door het geloof* in deelt. Als teken en zegel ligt de symbolische kracht vooral in het betuigen van de werkelijkheid dat het heil ligt in de Gekruisigde die de Opgestane is.

Zo lijkt de verbinding tussen doop en het Christusgebeuren voor het geleefde geloof, afgaande op de vier hierboven genoemde praktijkvoorbeelden, dichterbij te liggen dan de taal van belofte en verbond. Hier ligt huiswerk voor de gereformeerde theologie.

13 F.G. Immink, *In God geloven. Een praktisch-theologische reconstructie*, Zoetermeer 2003, 233–239.

Overigens geldt voor beide motieven dat ze niet evident zijn. In relatie tot het Christusgebeuren gaat toe-eigening van het heil om de persoonlijke aanvaarding van het heil dat in Christus' kruis en opstanding tot ons komt. Die toe-eigening is niet louter individueel, want delen in het Christusgebeuren is ook delen in de kerk van Christus en de gemeenschap der heiligen. En dat kan nooit afhankelijk zijn van leeftijd of verstandelijk niveau. Hier ligt een geding met de voorstanders van de geloofsdoop. Aan de andere kant moet worden gezegd dat het verbondsmotief voor de toe-eigening van het heil heel wat twist heeft gegeven in het 20^{ste}-eeuwse Nederlands gereformeerd protestantisme.¹⁴ Dat beide motieven niet onbetwist zijn, kan ook enige relativisering geven in het theologische gesprek hierover. Het is al grote winst als in de gemeente rond de doop duidelijk wordt dat het gaat om de realiteit van het heil waar het geloof zich op richt. Het geloof richt zich op wat in Christus werkelijkheid is en waar het Woord, in verkondiging en sacrament, van getuigt.

Is de doop een 'contested practice'?

Als het zo is, zoals in de inleiding van dit artikel is betoogd, dat de doop een praktijk is waarin het hele christelijk geloof geconcentreerd aanwezig is, dan is het niet vreemd dat theologische spanningen en verschillen zich ook - of misschien wel juist - manifesteren rond de praktijk van de doop. Dat is niet iets nieuws, wat de doop maakt tot een soort 'contested practice' in de theologie. 'Contested practice' is een verwerking van het door Gallie gesmede begrip 'contested concept', een begrip dat steeds opnieuw aan de orde is, dat voortdurend betwist wordt en waarbij de verschillende posities zich dat ook ten opzichte van elkaar bewust zijn.¹⁵ Als zo'n 'contested practice' is de doop een onderwerp van voortdurende strijd over de precieze godsdienstige reikwijdte en theologische fundering, hoewel er oecumenische overeenstemming is over een aantal belangrijke randvoorwaarden, zoals bijvoorbeeld doop met water, de doopformule uit Mattheüs 28, en doop binnen de kring van de gemeente van Christus.

Eerder verwezen we al naar het pastoraal schrijven van de Hervormde Kerk in de jaren zestig van de vorige eeuw. Een soortgelijke urgentie is voelbaar in het boekje dat A.F.N. Lekkerkerker in diezelfde tijd schreef. Hoewel *Gij zijt gedoopt* (1963) een sterk theologie-historisch karakter heeft, begint

14 Dit is goed gedocumenteerd in C. Graafland, 'De doop als splijtzwan in de gereformeerde gezindte', in: *Rondom de doopvont. Leer en gebruik van de heilige doop in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk*, Kampen 1983, 446-498.

15 W.B. Gallie introduceerde het begrip 'essentially contested concept'. W.B. Gallie, 'Essentially Contested Concepts', in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955), 167-198.

Lekkerkerker met drie concrete liturgische praktijken: een oosters-orthodox doophuis, een doopviering in een hervormde dorpsgemeente en de voorstellen die binnen de Rooms-Katholieke Kerk zijn gedaan voor herziening van de dooprite tegen een missionaire en interculturele achtergrond. De concrete praktijk vormt ook in Lekkerkerkers benadering het uitgangspunt voor het nadenken over de doop en opvallend genoeg lijken de vragen waar Lekkerkerker zich mee bezighoudt, vandaag terug te keren. Bijvoorbeeld als het gaat om besprenkeling versus onderdompeling, de gezinsdoop, de oecumenische betekenis van de dooperkenning, maar ook de praktisch-liturgische aspecten van het lange doopformulier. Hij wijst op de paradox dat ‘terwijl Protestanten moeite beginnen te krijgen met de didactische formulieren over de doop, er binnen de Rooms-Katholieke Kerk stemmen opgaan die vragen om méér onderwijzing bij de doop.’¹⁶

Men zou kunnen denken dat er in zestig jaar weinig is gebeurd, maar dat is natuurlijk niet het geval. In 2012 deed de Protestantse Kerk een handreiking aan kerkenraden om het gesprek te voeren met gemeenteleden die een ‘tweede doop’ begeren of al hebben ondergaan.¹⁷ Ook in deze bijdrage speelt het oecumenische gesprek een belangrijke rol. Vanuit verschillende initiatieven tot dooperkenning, bijvoorbeeld in het Lima-rapport van 1982 en later ook in de Europese Assemblee van de Wereldraad van Kerken in 2007, wordt gewezen op het belang van het kerkelijk gesprek over dooperkenning, ook waar kerken in hun dooptheologie onderling blijven verschillen.

Daarnaast is de verdieping naar de bijbelse bronnen in de afgelopen jaren in allerlei literatuur aan de orde geweest. Naast het klassiek gereformeerde motief van het verbond, krijgt ook een ander motief vanuit de brieven van Paulus meer aandacht. Dat is niet zomaar op het conto te schrijven van wat wel het ‘nieuwe perspectief op Paulus’ wordt genoemd, zoals bij auteurs als E.P. Sanders, J.D.G. Dunn en N.T. Wright. Reeds in de jaren vijftig van de vorige eeuw verscheen van de hand van de Duitse nieuwtestamenticus Schnackenburg een belangrijke studie over de doop als heilsgebeuren. Het centrale theologische idee in diens werk is de uitdrukking ‘*sun christoi*’. De doop moet worden opgevat, aldus Schackenburg, als een sacramenteel sterven en opstaan met Christus.¹⁸ Hierbij moet worden opgemerkt, dat Schnackenburg vooral de nadruk legt op de verbinding tussen geloof en doop.

16 A.F.N. Lekkerkerker, *Gij zijt gedoopt*, Baarn 1963, 17–18.

17 Protestantse Kerk, *Over dopen in de Protestantse Kerk. Handreiking voor het gesprek met gemeenteleden die een ‘tweede doop’ begeren of al hebben ondergaan*, Utrecht 2012.

18 Rudolf Schnackenburg, *Baptism in the Thought of St. Paul. A Study of Pauline Theology*, New York 1964.

Innerlijk geloof en publieke belijdenis van het geloof, de persoonlijke omgang met Christus en de inlijving in het lichaam van Christus, zo vat hij samen, horen onlosmakelijk bij elkaar.¹⁹

Vooruitblik

Het is een protestants gegeven dat we als het om de kernen van het geloof gaat, zoals de doop, voortdurend terug moeten naar de Schrift. Een tweede belangrijk protestants inzicht is dat we de doordenking doen met het oog op de gemeente in haar hedendaagse gestalte. De gemeente in al haar diversiteit en als onderdeel van de wereldkerk, moeten we er dan bij zeggen. Dat betekent dat we niet kunnen volstaan met historische reconstructies, noch vanuit de vroege kerk, noch vanuit de Reformatie of het gereformeerd protestantisme van na de Reformatie.

Dit nummer van *Theologia Reformata* brengt aspecten van de doop en de dooppraxis in beeld. We doen dat vanuit twee disciplinaire perspectieven, de bijbelwetenschap en de interculturele theologie. Dit is niet meer dan een aanzet voor een verdere doordenking van een gereformeerde theologie van de doop met het oog op het 21^{ste}-eeuwse gereformeerd protestantisme. Die aanzet wordt geboden in een nieuwtestamentische bijdrage over de lukaanse teksten over de doop en een interculturele bijdrage over het hedendaagse verstaan van de doop in de gereformeerde orthodoxie. We verbreden hiermee de theologische perspectieven op de doop en verdiepen het enigszins incidentele karakter van deze bijdrage naar een meer systematisch in kaart brengen van de dooppraktijk vanuit het perspectief van het geleefde geloof in gemeenten die zich rekenen tot de gereformeerde traditie.

T.T.J. Pleizier is universitair docent praktische theologie, Protestantse Theologische Universiteit, Groningen.

W.H.Th. Moehn is bijzonder hoogleraar geschiedenis gereformeerd protestantisme, Protestantse Theologische Universiteit, Amsterdam en predikant hervormde wijkgemeente Grote Kerk van de Protestantse gemeente te Hilversum.

19 A.w., 206.