

Deze rede is uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar in de geschiedenis en leerstellingen van het Baptisme aan de Rijksuniversiteit te Utrecht op maandag 25 oktober 1976

*Mijnheer de rector magnificus,*

*Dames en heren,*

Het is een niet helemaal gewone zaak wanneer vandaag het ambt van bijzonder hoogleraar in de geschiedenis en de leerstellingen van het Baptisme wordt aanvaard door iemand die tevens gewoon lector is in de uitlegging van het Nieuwe Testament. Het betekent immers op z'n minst dat beide ambten door een en dezelfde persoon worden bekleed. Dat is niet alleen uit een oogpunt van vakspecialisme merkwaardig — ik heb daarover aan het eind van mijn rede nog iets te zeggen. Het zou ook kunnen leiden tot innerlijke conflicten bij de bekleeder zelf. Als bijzonder hoogleraar zou hij zich geroepen kunnen achten het leerstellig gelijk van de door hem vertegenwoordigde traditie te bewijzen. Hij zou daarvoor zeer zeker het Nieuwe Testament nodig hebben. Als drager van een gewone leeropdracht in de uitlegging van datzelfde Nieuwe Testament is hij echter gehouden het wetenschappelijk te onderzoeken en uit te leggen zonder zich daarbij door enige dogmatische vooringenomenheid te laten beïnvloeden.

Maar zo erg hoeft het nu ook weer niet te zijn. Enerzijds is een bijzonder hoogleraar, ook een benoemd vanwege een kerkenootschap, aangesteld om wetenschappelijk onderwijs en onderzoek te verrichten en hij zal dat met een kritische loyaliteit jegens de eigen traditie hebben te doen.

Anderzijds brengt iedere beoefenaar van de wetenschap zijn eigen vooronderstellingen met zich mee en hij hoeft zich daarvoor niet te schamen wanneer hij er kritisch mee omgaat. Dit geldt ook binnen de wetenschap van de godgeleerdheid. Kortom: met die innerlijke conflicten hoeft het zo'n vaart niet te lopen.

Ongewoon, ja nieuw is en blijft het ondertussen dat met de vestiging van deze bijzondere leerstoel de Baptistische traditie officieel haar intrede gedaan heeft in een faculteit van godgeleerdheid van een openbare universiteit. Een dergelijke situatie bestaat, voorzover mij bekend, elders in Europa niet. Bovendien betreft het hier een faculteit met een rijke Gereformeerde traditie. Daarom betekent het bezetten van deze leerstoel een opdracht de dialoog met de reformatorische traditie in haar Gereformeerde gestalte aan te gaan. Deze dialoog zal vooral op basis van het Nieuwe Testament gevoerd worden. Daartoe wil ik in dit uur graag een bijdrage leveren. Dit tijdstip is ook daarom gunstig omdat er juist nu theologische gesprekken gaande zijn, op Europees niveau tussen vertegenwoordigers van de Baptist World Alliance en de World Alliance of Reformed Churches, en in eigen land tussen vertegenwoordigers van de Calvinistische en Doperse tradities.

Nu zou het voor de hand kunnen liggen om als onderwerp voor deze bijdrage de doop te nemen. Nergens komen immers de verschillen tussen beide tradities drastischer tot uitdrukking dan in het contrast tussen de zuigelingsdoop door besprenging en de doop op belijdenis door onderdompeling. Om meerdere redenen ben ik van mening dat dit — in ieder geval bij deze gelegenheid — niet moet.

In de eerste plaats behoort in deze ruimte de kinderdoop niet meer voor de eerste keer bestreden te worden. Dat is, om precies te zijn, op 20 maart 1939 al gedaan

4

door niemand minder dan Karl Barth. Het is echter rondom Barths doopleer merkwaardig stil geworden, ook in ons aan Barthanen toch niet bepaald arme land. Dit zou wel eens daarmee kunnen samenhangen dat deze doopleer, naar het woord van Eberhard Jüngel geen appendix aan de Kirchliche Dogmatik is maar veel eerder de proef op de som van zijn gehele werk, een soort uur van de waarheid voor al degenen die de weg met Barth en de K.D. in de loop der jaren zijn gegaan.<sup>1</sup> Hoe dit ook zij, voor ons is het een aanwijzing dat wij niet over de doop apart kunnen praten maar altijd alleen in een bredere theologische samenhang.

Een tweede aanwijzing ligt in het vlak van de geschiedenis. Dikwijls wordt in discussies over de legitimiteit van de kinderdoop uitgegaan van de vraag of hij al dan niet in de nieuwtestamentische tijd voorkomt. Deze vraag en het bijbehorende antwoord dienen dan als uitgangspunt voor een nadere dogmatische behandeling. Nu heeft de discussie tussen Joachim Jeremias en Kurt Aland in het begin van de jaren zestig ons wel geleerd dat de discussie op het historische vlak ons niet dat onwankelbare fundament voor een doopleer verschaffen kan dat wij nodig zouden hebben als wij haar zonden moeten gronden op de apostolische doopraktijk alleen.<sup>2</sup>

In de derde plaats dient bedacht te worden dat achter de doopsopvattingen en -praktijken dieper liggende zaken schuil kunnen gaan, zaken waarvan de doopleer soms niet meer dan een signaal is. Een werkelijke dialoog die niet blijft steken in wat voor ogen is zal op deze fundamentele zaken moeten afstevnen.

Zo'n fundamentele zaak is naar mijn mening die van het verbond. Zo'n dertig jaar geleden antwoordde een jong Baptist-evangelist op de vraag van een Gereformeerde dominee wat nu eigenlijk het werkelijke verschil tussen Gereformeerden en Baptisten was, zonder

5

enige aarzeling: Wij geloven niet in het verbond, dominee! Dit antwoord, niet getuigend van veel theologisch inzicht, is niettemin op één punt zeer juist: op de verbondsbeschouwing gaan de wegen uiteen en daarom ook op de leer aangaande de doop. In de praktijk mag de volgorde soms omgekeerd zijn — Zwingli ontwierp zijn verbondsleer ter verdediging van de kinderdoop<sup>3</sup> — in de theologische orde komt de doopleer na de verbondsleer.

De naam Zwingli herinnert ons er aan dat in de eerste fase van het Doperdom het verbond een punt van hevige discussie is geweest. De Dopers duidden zichzelf graag aan als „Bundsgenossen”<sup>4</sup> en dachten daarbij aan de doop die in hun ogen een „puntus”, een verbond, was. Zij ontleenden deze gedachte vooral aan Luthers vertaling van 1 Petr. 3 : 21, waar de doop genoemd wordt „der Bund eines guten Gewissens mit Gott”<sup>5</sup>. Het is duidelijk dat zij daarmee, voor wat een leer van het verbond betreft, nog meer dan een kant op konden. Dat konden zij niet meer nadat de Zürichse reformatoren de in dit woordgebruik liggende uitdaging hadden opgenomen en het woord verbond voor hun zaak hadden geclaimd en in beslag genomen. Pas daarna kwamen de Dopers, met name Pilgram Marbeck, tot een eigen ontworpen verbondsleer.<sup>6</sup>

Wij kunnen dit laatste thans laten rusten want Marbecks verbondsleer heeft in geen enkel opzicht invloed gehad op de latere Baptisten. Zwingli's verbondsleer echter is via Bullinger en Calvijn van beslissende betekenis geweest voor het Gereformeerd protestantisme. Met deze verbondsleer zijn in de 17e eeuw in Engeland de Baptisten in aanraking gekomen en het is van belang hierbij stil te staan omdat het hier niet gaat om polemiek maar om een vreedzaam doel, nl. confessionele toenadering tegenover een gemeenschappelijk gevaar.

In 1673 sloot de Test Act alle Nonconformisten uit

van militaire en civiele ambten en werden de vervolgingen van de Dissenters hervat. Dit bracht de Presbyterianen, de Congregationalisten en de Baptisten, met name de Particular Baptists, zo genoemd naar hun leer van de bijzondere verkiezing, dichtert bij elkaar en men zocht hieraan uitdrukking te geven door zich zoveel mogelijk aan te sluiten bij de Westminster Confession van 1646. De Congregationalisten hadden deze reeds in 1658 in enigszins aangepaste vorm als hun beleden aangenomen. Deze Particular Baptists volgden in hun herziening van hun London Confession die van 1644 dateerde, dit voorbeeld: de Second London Confession van 1677.<sup>7</sup> Het is voor ons onderzoek leezzaam om de Westminster Confession en de Second London Confession op het punt van het verbond te vergelijken.

In opbouw zijn de beide documenten vrijwel identiek en de overeenkomsten in bewoordingen zijn zeer groot. Des te belangrijker zijn daarom de verschillen. Die treden voor het eerst aan de dag in hoofdstuk VII van beide documenten waar het gaat over het verbond. De Westminster Confession geeft daar een klassiek geworden omschrijving van de Calvinistische verbondsleer die eindigt met de cruciale zin: er zijn dus niet twee genadeverbanden die in substantie verschillen maar één en hetzelfde verbond onder verschillende bedieningen.<sup>8</sup> Deze zin, die de essentie van de Calvinistische en Zwijgse verbondsleer bevat is duidelijk polemisch van aard en gericht tegen de Zwitserse Dopers. Hoe reageren dan anderhalve eeuw later de Baptisten op deze verbondsleer?

De tweede Londense Confessie geeft aanvankelijk precies dezelfde definitie van het verbond, maar spreekt niet van een verbond van werken met Adam. Er is alleen een genadeverbond door God gesloten na de zondeval en de beschrijving van dit verbond is weer woordelijk gelijk aan die in de Westminster Confessie.

Daarmee echter eindigen de overeenkomsten. De Londense Confessie gaat niet in op de verschillende vormen en bedieningen onder de wet en onder het evangelie. Het genadeverbond is in het evangelie geopenbaard, het eerst aan Adam en vervolgens stap voor stap tot de volledige openbaring in het Nieuwe Testament. Het genadeverbond is gefundeerd in de eeuwige verbondsluiting tussen de Vader en de Zoon en het is krachtens deze verbondstransactie dat het nageslacht van Adam werd en wordt gered.<sup>9</sup>

Deze korte vergelijking wijst twee hoofdfragen aan, waarop nader moet worden ingegaan. De eerste vraag betreft de betekenis van het begrip verbond. Het is algemeen bekend dat de vertaling van de bijbelse woorden, *berit* en *διαθήκη*, met „verbond” omstreden is. Gaat het inderdaad om een bondgenootschap tussen twee — uiteraard ongelijke — partijen? De Gereformeerde verbondsofpvatting ziet het zo. Verbond is heilsrelatie, ja door middel van zijn instellingen — de Westminster Confessie spreekt van „ordinances” — heilsbediening. Daarom loopt er een rechte lijn van de verbondsléer naar het kerkbegrip: de kerk is het verbondsvolk. De verbondsofpvatting van de Tweede Londense Confessie ziet het verbond als een heilsorde, door God in zijn vrije genade zo gesteld. Dan loopt er geen rechte lijn van het verbond naar de kerk en de kerk kan wel het volk van God worden genoemd maar niet het verbondsvolk, want het verbond is niet de uitdrukking maar de vooronderstelling of het dragende fundament van de kerk. Het kerkbegrip moet anders worden gevuld.

De tweede vraag betreft de verhouding van oud en nieuw. De Baptistsche belijdenis gaat hieraan geheel voorbij en dat is vanuit de verbondsofpvatting wel begrijpelijk maar anderzijds toch ook verwonderlijk. Juist de Dopers hadden in de 16e eeuw het verschil tussen het oude en het nieuwe verbond sterk beklemtoond.

Het is onzeker hoeveel hiervan naar Engeland is overgewaaid. Wel is zeker dat nog in het derde kwart van de 17e eeuw bij de Dissenters, ook bij de Baptisten, de neiging gevonden wordt zich van de Anabaptisten te onderscheiden.<sup>10</sup> Dit zou het zwingen van de Particular Baptists over het oude en het nieuwe verbond wel eens kunnen verklaren. De Gereformeerde verbondsofpvatting daarentegen was in de strijd met de Dopers tot stand gekomen en draagt in haar beschrijving van de verhouding van oud en nieuw duidelijk de sporen van haar oorsprong. Onmiskenbaar is de neiging om de verschillen tussen oud en nieuw zo gering mogelijk te houden. Ten aanzien van de sacramenten gaat de Westminster Confessie zelfs zover dat zij met betrekking tot de geestelijke dingen de sacramenten van het Oude Testament gelijkstelt met die van het Nieuwe.<sup>11</sup> Gingen de Baptisten aan het probleem van oud en nieuw voorbij, de Gereformeerden zoeken het weg te werken door oud en nieuw gelijk te stellen. Daarom is met deze tweede vraag onlosmakelijk een derde vraag verbonden, die naar de in de Calvinistische traditie zo nadrukkelijk gestelde eenheid van het verbond.

Tot zover onze dogmenhistorische verkenningen. Het is nu zaak om ze aan een bijbels-theologische toetsing te onderwerpen. Wij moeten ons daarbij bewust zijn van de afstand die ons juist op het terrein van de bijbelwetenschappen van onze vaders scheidt. Tussen hen en ons ligt de historisch-critische methode van bijbelonderzoek, waaruit wij hebben geleerd de bijbelse gegevens in hun historische context en in hun onderlinge samenhang en verscheidenheid te zien. Het is ons onmogelijk geworden om de Schrift te hanteren als een uniform tekstenboek waaruit wij onze theologische begripsbepaling, in ons geval van het verbond deduceren. Het gaat veel meer om het verstaan van het woord in

het kader van de theologische intenties der verschillende bijbelse tradities.

Vervolgens moet worden gezegd dat onze bijbels-theologische toetsing ons allereerst zou moeten brengen op het terrein van het Oude Testament. Daar is de studie van het verbond bezig een eigen specialisme te worden en wij kunnen er niet aan denken om daar nu dieper op in te gaan. Ik volsta met twee dingen te signaleren. In de eerste plaats heeft Lothar Peritt ernstige twijfel geuit of verbond wel de centrale uitdrukking was voor de omschrijving van de relatie tussen Jahweh en Israël, daarmee ingaand tegen Eichrodt en indirect ook tegen Berkhof.<sup>13</sup> In de tweede plaats heeft Ernst Kutsch voor *berit* de betekenis verbond verworpen en gekozen voor „Selbstverpflichtung”, op zichzelf niet een geheel nieuwe vondst maar door de radicale doorvoering wel opvallend.<sup>14</sup>

Hoewel nog niet is uitgemakt of deze visies algemeen aanvaard zullen worden, manen zij toch tot voorzichtigheid bij het opzetten van een theologie van het verbond.<sup>14</sup> Wel moeten wij op een ander punt binnen het Oude Testament ingaan omdat dit voor de vragen over oud en nieuw verbond en over de eenheid van het verbond van belang is. Het begrip nieuw verbond wordt immers reeds in het Oude Testament aangetroffen, weliswaar slechts op één plaats maar dan in een zo belangrijke context dat wij er niet onderuit kunnen er grote betekenis aan toe te kennen. Die plaats is Jer. 31 : 31-34. Hier is sprake van een toekomstig verbond dat Jahweh op zal richten voor het huis van Israël. De toekomst is wanneer „de dagen komen”, de dagen van het eschatologische heil. Wat elders in termen van reiniging en vernieuwing van hart (Ezech. 36) wordt aangekondigd, of ook in termen van opwekking uit de dood (Ezech. 37), wordt hier aangezegd in termen van een nieuw verbond. Met nadruk zegt de profeet dat dit

verbond niet zal zijn zoals het verbond met de vaders, gesloten ten tijde van de uittocht, want dat verbond hebben zij, dat is Israël, verbroken. Het woord verbonds-vernieuwing is dan ook slechts ten dele op z'n plaats, want daarbij denken wij toch steeds aan vernieuwing van het bestaande.<sup>15</sup> Daarvan is in Jer. 31 echter geen sprake. Hoe sterk de gedachte van een breuk tussen het eerste en het nieuwe verbond is, wordt duidelijk wanneer wij naast onze pericope Jer. 11 : 1-8 leggen. Het is de enige andere plaats in Jeremia waar het woord *berit* met meer dan gewone frequentie voorkomt. Daar wordt Juda er in niet mis te verstane woorden aan herinnerd dat het op straffe van vervloeking en gericht gehouden is te „horen naar de woorden van dit verbond”, d.i. het Sinai-verbond. Daarmee brengt Jeremia zijn steun aan de deuteronomistische reformatie tot uitdrukking. Tegelijkertijd constateert hij dat het volk dit verbond niet heeft gehouden en daardoor het gericht over zich heeft opgeroepen.

In Jer. 31 doet de profeet geen oproep tot bekeering en hervorming, maar constateert hij dat het oude verbond er niet meer is: het is verbroken. Er valt niets meer te herstellen of te vernieuwen. Als er in de toekomst iets zal zijn tussen Jahweh en Israël, dan zal dat iets nieuws moeten zijn, een nieuwe schepping van Jahweh. Daarom kondigt de profeet een nieuw verbond aan.

De vraag rijst wat dan het specifiek nieuwe van dit verbond zal zijn. Het verbreken van het Sinai-verbond had de verhouding tussen Jahweh en zijn volk niet in een vacuüm gebracht zodat er tussen beiden geen betrekking was. Die betrekking was er wel, een betrekking van gericht en schuld. Het boek Jeremia staat er vol van. Het verrassend nieuwe van het nieuwe verbond is dan ook dat door een eenzijdige daad van Jahweh de situatie van ongerechtigheid en zonde wordt weggedaan. Zo staat

het in de laatste zin van de passage Jer. 31 : 31-34, de zin die al het voorafgaande draagt: „Ik zal hun ongerechtigheid vergeven en hun zonde niet meer gedenken.” Maar dat is niet alles. Ook in de verhouding tussen Jahweh en zijn volk zullen nieuwe elementen komen. De godskennis zal geen zaak meer zijn waartoe moet worden opgewekt: allen zullen Hem kennen. Evenmin zal de kennis van de wil van Jahweh een kwestie zijn van geboden die op het volk afkomen: „Ik zal mijn wet in hun binnenste leggen en die in hun hart schrijven.” Von Rad<sup>16</sup> heeft er terecht op gewezen dat het hier niet gaat om gehoorzaamheid des harten tegenover uiterlijke gehoorzaamheid. Veel eer gaat het om het beeld van een nieuwe mens, dat van de mens die leeft door de Geest van God, een nieuwe schepping. De profetie van het nieuwe verbond is een anticipatie op wat het Nieuwe Testament zegt van de nieuwe mens. Toch mag de sterke nadruk op het radicaal nieuwe van dit verbond ons niet doen voorbijzien aan datgene wat niet verandert. Dat is wat Jahweh van zijn volk wil en wat is neergelegd in de Tora, en — mogen we er aan toevoegen — zoals Hij zichzelf in de Tora te kennen heeft gegeven. Voorzover Tora als godsopenbaring en als openbaring van Gods wil enerzijds en verbond anderzijds identiek zijn, kan men zeggen dat oude en nieuwe verbond identiek zijn. Maar het is een identiteit in spanning. Voorzover het gaat om God die zichzelf gelijk blijft, mag gezegd worden dat er maar één verbond is. Zodra het er om gaat hoe het volk onder dit verbond heeft gestaan en in de toekomst zal staan, is het verschil zo groot dat van een oud en een nieuw verbond moet worden gesproken, die fundamenteel van elkaar verschillen.

Wij hebben bij deze ene plaats zo lang stilgestaan, omdat hier de dialectiek van eenheid en tegenstelling zo duidelijk tot uitdrukking komt. Hoe ligt dit in de

geschriften die hun naam aan het nieuwe verbond ontleenen?

Bij iedere overgang van het Oude naar het Nieuwe Testament moet eerst het probleem van de vertaling gesteld en besproken worden. Tussen het Hebreeuwse Oude Testament en het Griekse Nieuwe Testament ligt de Septuaginta. Ten aanzien van *berit* hebben de vertalers een duidelijke keuze gedaan. Van de 286 keren dat *berit* voorkomt is het 270 maal vertaald met *συνθήκη*, welk woord gewoonlijk betekent: wijsbeschikking of testament, met duidelijke nadruk op het eenzijdig karakter van die beschikking. Deze vertaling — die geheel past in de lijn van hen die met Fohrer en Kutsch *berit* opvatten als „Selbstverpflichtung” — is bepalend voor het functioneren van de verbondsgedachte in het Nieuwe Testament. Wij willen dit functioneren in het kort nagaan.

Het materiaal valt uiteen in twee groepen teksten, nl. die waarin sprake is van verbond in het algemeen en die waarin sprake is van het nieuwe verbond. De eerste groep omvat slechts een gering aantal teksten. In de sterk oudtestamenteel gekleurde lofzang van Zacharias wordt het heilig verbond waaraan God dacht nader verklaard als de eed die Hij Abraham gezworen had: het heil is dus een vervulling van het verbond, en verbond heeft onduidelijk de betekenis van een verplichting die God eenzijdig op zich had genomen. In Hand. 3 : 25 noemt Petrus zijn ongetwijfeld Joodse gehoor: zonen van de profeten en van het verbond dat God met uw vaders gemaakt heeft, beter gezegd: beschikt heeft. Opnieuw heeft verbond de betekenis van een door God gedane belofte en opnieuw is het Israël dat de vervulling van deze belofte mag ontvangen. In Rom. 9 : 4 noemt Paulus temidden van andere dingen de „verbonden” in het meervoud als een van de privileges van Israël die het

apart stelden als volk van God. Uit het feit dat het laatste „privilege” Christus zelf is blijkt dat het ook hier weer gaat om Israëls verbondsrecht — een recht dat puur genade is — op heil in Christus. Eph. 2 : 12 plaatst het deelhebben aan het burgerrecht van Israël en het deelhebben aan de verbonden van de belofte in parallelie.

Wanneer wij deze teksten overzien, blijken de volgende dingen. In de eerste plaats heeft verbond in enkel- of in meervoud steeds de betekenis van belofte of verplichting van God. Vervolgens en daaruit voortvloeiend: verbond is gericht op vervulling en wel de vervulling in het handelen van God in Jezus de Christus. In de derde plaats: dit gebruik van het woord verbond blijft binnen de horizon van Israël. Het wijst aan dat en waarom het heil voor Israël is bestemd. Het beschrijft nergens de situatie onder het heil, een gebruik waarvoor de christelijke theologie toch eigenlijk wel de meeste belangstelling zou moeten hebben. Wanneer het heil wel wordt beschreven in termen van het verbond, dan gebeurt dat in het kader van de tegenstelling tussen het oude en het nieuwe verbond.

De desbetreffende teksten vallen uiteen in drie groepen: (a) de avondmaalswoorden, (b) Paulus, met name in Galaten en 2 Corinthiërs en (c) de brief aan de Hebreëën.

(a) In de avondmaalswoorden is de tegenstelling tussen het oude en het nieuwe verbond impliciet aanwezig in het woord bij de beker. Dit woord is in twee versies overgeleverd. Bij Marcus en Matteüs lezen wij: dit is mijn verbondsbloed dat voor velen wordt uitgestort. Matteüs voegt er aan toe: tot vergerving van zonden. Bij Paulus en Lucas lezen we: deze beker is het nieuwe verbond in mijn bloed. Lucas voegt daar aan toe: die voor u wordt uitgegoten. Dit laatste is duidelijk een poging de twee versies met elkaar te verbinden. De veel-

besproken vraag welke van de twee versies de oorspronkelijke is doet voor ons niet ter zake. De versie van Marcus en Matteüs betekent onmiskenbaar dat het vergieten van Jezus' bloed waarvan de wijn een teken is, het verbond inaugureert zoals in Exodus 24 : 8 de bloedstorting het Sinai-verbond had geïnaugureerd. Daarin ligt opgesloten dat het hier gaat om een nieuw verbond dat in de plaats van het Sinai-verbond komt. De parallelie tussen dit nieuwe en het oude verbond wordt echter op één punt doorbroken en daarin wordt het oude verbond door het nieuwe grotelijks overtroffen. Het bloed van het oude verbond is geen zoenoffer maar een initiatiefritus die het verbond a.h.w. in gang zet. Het bloed van het nieuwe verbond echter is wel een zoenoffer, zoals duidelijk blijkt uit de toewoeging: dat voor velen wordt uitgestort. Matteüs onderstreept dit nog eens door er op te laten volgen: tot vergerving van de zonden, ongetwijfeld een echo van Jer. 31 : 34. In de bij Paulus en Lucas overgeleverde traditie betekent de formule: het nieuwe verbond in mijn bloed, zakelijk en inhoudelijk hetzelfde. De „Sitz im Leben” van de gedachte van het nieuwe verbond in de oudste christelijke gemeenten is dus het avondmaal en als zodanig is het avondmaal de steeds herhaalde viering van de verzoening van de zonden door het bloed van Jezus Christus. Dit verbond is geen bondgenootschap of partnerschap, het is een eenzijdige daad van God in Christus en van dit verbond is het avondmaal het verbondsteken. In de avondmaalstraditie komt van het nieuwe verbond dus vooral het aspect van de vergerving naar voren. Op dit aspect is het diepst doorgedacht in de brief aan de Hebreëën. Wij komen daar straks op terug.

(b) Eerst richten wij onze aandacht op Paulus. Bij hem is vooral het andere aspect van het nieuwe verbond, dat van de nieuwe mens, uitgewerkt. Dit hangt

11

o.m. samen met het feit dat de contemporaine Joodse opvatting van het verbond neerkwam op een gelijkstelling van verbond en Tora. Het verbond bewaren wil zeggen de Tora en zijn geboden bewaren. Daarvan was de vervulling van de belofte aan de vaderen afhankelijk.<sup>17</sup> Nu is het opvallend dat Paulus deze belofte losmaakt van het Sinai-verbond. In Galaten 3 stelt Paulus belofte en wet tegenover elkaar. Aan de hand van een vergelijking tussen de belofte aan Abraham en een testament typeert hij de belofte als een *δωθήκη*, een eenzijdige wilsbeschikking van God. De wet met zijn geboden en verordeningen die gehouden moeten worden, kan daaraan niets veranderen. De belofte aan Abraham gaat in Christus in vervulling. De wet, dat is dus het Sinai-verbond, komt geen andere functie toe dan die van een tuchtheester tot Christus en daarmee uit.

In het volgende hoofdstuk komt Paulus op het thema van de wet terug en ditmaal wel onder het hoofd verbond. Middels een stukje rabbinse exegese stelt hij twee verbonden tegenover elkaar: het ene verbond wordt gekenmerkt door woorden als vlees, slavernij en tegenwoordig Jeruzalem, het andere door belofte, vrijheid en het hemelse Jeruzalem. Met het ene verbond wordt duidelijk het Sinai-verbond bedoeld, het andere verbond is het nieuwe verbond, de vervulling van de belofte aan Abraham. Vanuit deze vervulling wordt een spanning zichtbaar tussen de belofte aan Abraham en het Sinai-verbond, we kunnen ook zeggen: het verbond met Abraham en het Sinai-verbond. Deze spanning treedt in het Oude Testament, met uitzondering van Jeremia 31 zoals we hebben gezien, zo niet aan de dag en komt daarom in de meeste beschouwingen over het verbond niet aan de orde. De vervulling van het verbond met Abraham maakt de gedachte van de continuïteit van de verbonden problematisch. Het verbond met Abraham gaat niet in de lijn der geslachten maar springt

a.h.w. over de geslachten heen naar zijn vervulling in Christus.<sup>18</sup>

Wanneer wij nu verder Paulus' gedachten over het nieuwe verbond nagaan, moeten we er mee rekenen dat de relatie tussen Abrahamsverbond en Sinai-verbond mee in het geding blijft. Wij kunnen pas aan een theologie van het verbond beginnen wanneer de verhoudingen in de driehoek Abraham—Mozes—Christus duidelijk zijn.

Het thema van het oude en het nieuwe verbond komt bij Paulus uitvoerig en indringend aan de orde in 2 Corinthiers 3. Wij moeten volstaan met het trekken van enkele hoofdlijnen, en dit wordt bemoeijlikt door het feit dat persoonlijke en theologische overwegingen in het hoofdstuk met elkaar verstrengeld zijn en moeilijk van elkaar gescheiden kunnen worden. Het begint met aanbevelingsbrieven die Paulus — in tegenstelling bijkaar tot anderen die verder niet worden genoemd — niet nodig heeft. Het motief van de brieven geeft Paulus aanleiding de gemeente te beschrijven als een brief van Christus, door de dienst van de apostel tot stand gekomen en geschreven door de Geest. Daarmee verbinden zich motieven uit het Oude Testament: de stenen tafelen van Exodus 24, en de stenen harten van Ezechiël 11 en 36 representeren het oude verbond, de Geest en de harten van vlees waarop de brief is geschreven, preludeert op de vergelijking van de twee verbonden in de aansluitende verzen.<sup>19</sup> De gedachtengang in de volgende verzen wordt gecompliceerd door de omstandigheid dat hij zich beweegt van een verdediging van Paulus' apostelschap naar een lofprijzing van het nieuwe verbond. De tekst doet aan als een soort Midrasj op Exodus 34 : 29-35 en het contrast tussen de twee verbonden wordt weergegeven door een serie antithesen: enerzijds de dood, de veroordeling en het verdwijnen, anderzijds de Geest, de gerechtigheid en het



blijvende. Zij dienen als typeringen van het oude en het nieuwe verbond respectievelijk, nauwkeuriger gezegd niet van de verbonden maar van de diensten, de *diakonoi*, van de verbonden. De vertalingen variëren van bediening tot „dispensation“; <sup>20</sup> bediening, en dit is niet zonder zin: het is niet alleen een kwestie van dienst, bijvoorbeeld van Paulus, maar ook van heilshistorische situatie, zoals ook tot uitdrukking komt in het gebruik van de aoristus in zinnen die op het oude verbond betrekking hebben.<sup>21</sup>

Wanneer de twee verbonden in zo scherpe tegenstelling ten opzichte van elkaar staan, moeten we dan niet concluderen dat het nieuwe verbond het oude afschaft? Het veelvuldig voorkomen van het werkwoord *καταργεῖν*, te niet doen, in dit hoofdstuk wijst daar wel op. Maar met deze conclusie maken we het ons te gemakkelijk, zoals blijkt uit de laatste verzen van het hoofdstuk. Daarin vergelijkt Paulus de situatie van de Joden in zijn tijd met Mozes die zijn gelaat bedekte omdat hij God niet van aangezicht tot aangezicht kon aanschouwen, met dit verschil dat de Joden een sluier over hun hart hebben. Die sluier verdwijnt pas wanneer iemand zich tot de Heer keert, dat wil in dit verband zeggen: de Geest ontvangt en wordt vrijgemaakt.<sup>22</sup> Dan komt het oude verbond niet tot afschaffing maar tot vervulling in het nieuwe. Dat staat zo wel niet in 2 Cor. 3, want voor Paulus is verbond toch wel in de eerste plaats een term van contrast. Maar de gang van Paulus' denken in dit hoofdstuk vraagt a.l.w. om een voortzetting in termen van vervulling. Die voortzetting vinden wij naar mijn mening in de Romeinenbrief. Niet onder het hoofd verbond maar onder het hoofd wet. Van de wet, in Galaten nog niet meer dan de tuchtmeester tot Christus, wordt gezegd in Romeinen 7 dat hij is heilig en goed, ja zelfs geestelijk, d.w.z. van de Geest van God. Deze wet kan niet worden afgeschaft.

Een heilige en geestelijke wet moet vervuld worden. Dit is nu precies wat het nieuwe verbond, de situatie van het heil in Christus, bewerkt. Het staat samengevat in Romeinen 8 : 3: „Wat de wet niet vermocht omdat hij zwak was door het vlees — God heeft door zijn eigen Zoon te zenden in een vlees, aan dat der zonde gelijk en wel om de zonde, de zonde geoordeeld in het vlees, opdat de rechtseis van de wet vervuld zou worden in ons die niet naar het vlees wandelen doch naar de Geest.“ Dit is een volmaakte beschrijving van de situatie onder het nieuwe verbond. In het verzoenend werk van Christus en in het vernieuwende werk van de Geest is het verbond van de wet vervuld. Deze vervulling echter is een beweging voorwaarts en geen ratificatie of autorisatie achteraf, zodat nu alles in wezen bij het oude kan blijven. Beweging voorwaarts, want ook dit nieuwe verbond is niet het einde. Het laatste is, naar Romeinen 11 : 26 v., wanneer de volheid der heidenen ingaat en geheel Israël behouden wordt. Voor Paulus gaat de profetie van het nieuwe verbond van Jeremia 31 pas dan ten volle in vervulling.

(c) Na Paulus vinden wij in het Nieuwe Testament alleen nog in de brief aan de Hebreëen aandacht voor de verhouding van het oude en het nieuwe verbond, in zo sterke mate zelfs dat meer dan de helft van alle plaatsen met het woord verbond in het Nieuwe Testament hier te vinden is. Even opvallend is dat deze plaatsen vrijwel uitsluitend staan in de hoofdstukken 7-10, het gedeelte dat het eeuwige hogepriesterschap van Jezus tot thema heeft. Dit hogepriesterschap leidt, zo wordt met hulp van de Melchizedek-typologie aangetoond, tot een verandering van het Levitische priesterschap, ja tot afschaffing van de orde waartoe dat priesterschap behoorde. De nieuwe orde, door de hogepriesterlijke dienst van Jezus geïnaugureerd, wordt nu in 7 : 22 een „beter verbond“ genoemd. Geheel naar zijn gewoonte gaat de

schrijver hierop niet meteen in maar vervolgt zijn uiteenzettingen over het volmaakte hogepriesterschap van Jezus, om dan in 8 : 6 het thema van het betere verbond weer op te nemen, dit keer in grote uitvoerigheid en onder aanhaling van Jer. 31 : 31-34. Uit deze tekst trekt hij dan de conclusie, dat het nieuwe verbond het oude doet verouderen en verjaren: het is niet ver van de verdwijning (8 : 13).

Het meest opvallende aan deze afrekening met het oude verbond is dat zij in zekere zin niet nodig was. De schrijver had kunnen volstaan met zijn uiteenzettingen over Jezus' hogepriesterschap naar de orde van Melchizedek. Door de invoering van het begrip verbond radicaliseert hij de tegenstelling tussen de dienst van de priesters in de tempel en die van Jezus aan het kruis in hoge mate: niet alleen de oude priesterdienst, maar zelfs de gehele verbondsorde waarbinnen die priesterdienst functioneerde, is verouderd. Vele exegeten willen hier niet aan en menen dat het hier alleen gaat om een afschaffing van het oudtestamentische ritueel van de Grote Verzondag. Zij zeggen het Calvijn na: cessant ceremoniae,<sup>23</sup> de ceremoniën blijven achterwege. Maar hier tegen spreken toch verschillende argumenten. Het eerste, de opzettelijke en voor de bewijsvoering in feite overbodige introductie van het begrip verbond, kwam reeds ter sprake. Een tweede, niet minder belangrijk punt is dat als oorzaak van het falen van het oude verbond niet wordt genoemd de ontrouw van Israël. De daarop slaande woorden in Jer. 31 : 32 worden wel geciteerd maar spelen in de argumentatie geen rol. Dat blijkt wanneer wij het gebruik van het werkwoord *ἡλιού*, volmaken, en daarmee samenhangende woorden nagaan. Het betekent zoveel als deel geven aan het eeuwig heil. Welnu, dat kon het Levietische priesterschap niet (7 : 11), de wet niet (7 : 19), de offergraven en de offers niet (9 : 9, 10 : 17). Dat kan alleen

Christus en Hij heeft door één offerande voor altijd hen volmaakt die geheiligd worden (10 : 14). De oude orde, het oude verbond, was in zich niet in staat om te volmaken.<sup>24</sup>

Gezien het gezichtspunt van waaruit de schrijver argumenteert baart het geen verwondering dat het tweede kernstuk van Jeremia's profete over het nieuwe verbond bij hem niet aan de orde komt. Wel citeert hij de woorden die zeggen dat onder het nieuwe verbond allen God zullen kennen en zijn wet in hun hart geschreven dragen, maar hij gaat daar niet op in. Zijn uitgangspunt is louter christologisch-soteriologisch en van dat uitgangspunt bezien heeft het oude verbond als heilshistorische orde afgedaan. Tussen het oude en het nieuwe verbond bestaat discontinuïteit.

Dat is echter niet het laatste woord, ook niet in het kader van de brief aan de Hebreëen. Daarop wijzen twee dingen die ik in het kort wil aanduiden. In de eerste plaats is te noemen het gezag van het Oude Testament. Zoals God eertijds vele malen en op vele wijzen tot de vaders heeft gesproken door de profeten, zo spreekt Hij nu tot ons in de Zoon. Zo begint de brief, en de veelvuldige citaten en exegeses uit het Oude Testament bewijzen dat dit niet een fraaie volzin om mee te beginnen is, maar voor wat het denken van de schrijver betreft vrijwel een programma. In het spreken en handelen van God ligt een continuïteit tussen oud en nieuw, tussen eertijds en nu in het laatste der dagen. Op het fundament van deze continuïteit wordt de discontinuïteit tussen het oude en het nieuwe verbond verdragelijk.

In de derde plaats wijs ik op de grote en centrale betekenis die het woord belofte in de Hebreënbrief heeft. Het is een kernwoord in hoofdstuk 11, de wolk van getuigen uit het Oude Testament. Hun leven stond in het teken van de belofte die belofte bleef. Het is ook

een kernwoord in 6 : 13-20, waar het betrekking heeft op een belofte aan Abraham, bekrachtigd door een eed als uitdrukking van het onveranderlijke van zijn raad. De belofte van eeuwig heil is a.h.w. het alles-omspannende geweld waaronder zich de voortgang van de verbonden afspeelt.

Hier eindigt onze nieuwtestamentische verkenning van het oude en het nieuwe verbond. Tot welke conclusies brengt zij ons?

(1) In de eerste plaats laat het Nieuwe Testament er weinig twijfel over bestaan dat *δισθήκη* niet een verbond met twee, hoezeer ook ongelijke partners aanduidt, maar een door God bepaalde orde op zaken, nl. op de zaken tussen Hem en de zijnen. Als zodanig is het eenzijdig en tweezijdig tegelijk. Toch moet juist bij het begrip verbond het accent liggen op het eenzijdige. Er zijn andere woorden om het tweezijdige, de relatie tussen God en mens, tot uitdrukking te brengen. Over de werkelijkheid die het bijbelse woord verbond omschrijft zullen wij ons wat minder bondgenootschappelijk moeten gaan uitdrukken dan wij gewoon zijn.

(2) Wij moeten tot klaarheid komen over de heilshistorische relaties tussen het verbond met Abraham, het Sinai-verbond en het nieuwe verbond in Christus. Het Nieuwe Testament ziet het Sinai-verbond niet als een voortzetting van het verbond met Abraham. Het spreekt ook niet van een verbond met Abraham maar een belofte aan Abraham en het trekt een rechte lijn van vervulling van Abraham naar Christus. De relatie van het Sinai-verbond tot deze lijn is dubbelzinnig. Omdat dit verbond in overeenstemming met de contemplatieve Joodse opvatting primair als wet wordt gezien, kan het eigenlijk geen positieve heilshistorische functie vervullen. Als uitdrukking van hetgeen God van de mens wil schiet het niet tekort — integendeel — maar

het komt niet verder dan de onwil en de onmacht te signaleren van de mens. Als uitdrukking van Gods verzoening blijft het voorlopig en is het bestemd om door een beter verbond te worden vervangen.

Het is duidelijk dat het Sinai-verbond in het Nieuwe Testament een veel meer beperkte functie heeft dan in het Oude Testament. De Reformatie koos voor een verbondsbegrip in oudtestamentische zin. Het is de vraag of deze keuze vandaag nog kan worden gehandhaafd. Vanuit het Nieuwe Testament moet dit worden betwijfeld.

(3) De begrippen oud en nieuw verbond zijn in het Nieuwe Testament termen van contrast, om niet te zeggen antithese. Dit maakt het voor de dogmatiek m.i. vrijwel onmogelijk om het begrip verbond als de centrale categorie te gebruiken waaronder de geschiedenis van God en mens kan worden beschreven. De dogmatiek zal zich juist moeten beijeren om de positieve betekenissen van dit contrast te verwerken. Anders gezegd, de dogmatiek moet het plus van het nieuwe verbond verdisconteren.

Dat plus omvat in de eerste plaats de gerealiseerde verzoening in de dood en de opstanding van Jezus Christus. Het omvat in de tweede plaats het werk van de Geest. Het nieuwe verbond is de *δισθήκη* τοῦ πνεύματος, de inauguratie van de era van de Geest, het begin van de laatste dagen, de voorsmaak van het *εσχάτον*. In het nieuwe verbond wordt de Geest uitgestort op alle vlees en is niet meer de gave van enkelingen. Op dit punt is het nieuwe verbond een beslissende stap vooruit en dit dient zijn uitdrukking te vinden in de ecclesiologie en in de ethiek. Wij kunnen niet langer een ecclesiologie van het oude verbond verbinden met een pneumatologie van het nieuwe verbond.

Het is naar mijn mening juist op dit punt dat de Doperse traditie iets te bieden heeft. Ook al heeft het

Baptisme geen eigen theologie van het verbond ontworpen, het heeft wel consequent gepoogd het nieuwe van het nieuwe verbond, de pneumatologische dimensie, in de ecclesiologie te laten doorwerken. De dialoog tussen de Gereformeerde en de Baptistische traditie zou dan ook zeer goed bij dit punt kunnen inzetten. Een eerste aanzet daartoe heb ik in deze rede willen geven.

*Zeer gewaardeerde toehoorders,*

Uw geduld voor het aanhoren van deze langdurige aanzet wordt thans beloond met enkele persoonlijke woorden mijnerzijds tot velen van u. Zij die niet worden toegeproken ontvangen reeds nu mijn dank voor hun komen en luisteren.

Allereerst betuig ik mijn dank aan het Curatorium van de bijzondere leerstoel in de geschiedenis en de leerstellingen van het Baptisme voor zijn besluit mij voor de bezetting van deze leerstoel voor te dragen, en aan de Commissie voor de Opleiding van de voorgangers in de Unie van Baptisten Gemeenten in Nederland voor haar besluit mij tot de eerste bijzondere hoogleraar vanwege de Unie te benoemen. Vanaf mijn studententijd, toen ik kennismakte met het theologische bedrijf aan de faculteit der godgeleerdheid van de rijksuniversiteit te Groningen, heb ik het ideaal gehad dat ook van Baptisten zijde zou worden geparticipeerd in de academische beoefening van de theologie. Het geeft mij dan ook veel voldoening dat dit ideaal voor een deel is verwezenlijkt. Voor een deel, want het zal pas ten volle verwezenlijkt zijn wanneer deze leerstoel zal worden bezet door iemand die daarvoor uit een oogpunt van wetenschappelijk specialisme beter is geselecteerd dan ik en die er al zijn tijd en energie aan kan geven. Wanneer hij zich aandient hoop ik deze leerstoel aanstonds te ont-ruimen. Dit behoeft niet te betekenen dat ik dan uit deze faculteit zal verdwijnen, tenzij hij op zich laat wachten tot ik de pensioengerechtigde leeftijd zal hebben bereikt. Tot dat tijdstip hoop ik echter Deo Volente aan deze faculteit verbonden te blijven. Ik heb dan ook aanleiding om ook de faculteitsraad van de faculteit der godgeleerdheid mijn erkentelijkheid te betuigen voor het weer opdelen van het lectoraat in de uitlegging van

het Nieuwe Testament en voor het feit dat de raad mij heeft voorgedragen om dit lectoraat te gaan bekleeden. Aan Hare Majesteit de Koningin breng ik dank voor het feit van de benoeming.

*Dames en heren leden van het wetenschappelijk corps van de faculteit der godgeleerdheid*

Het is niet nodig mij nader bij u te introduceren en be-loffen en verwachtingen van goede samenwerking e.d. uit te spreken. U kent mij al bijna tien jaren en u weet wat u aan mij hebt en niet hebt, en omgekeerd uiteraard. Ik heb het in uw midden naar mijn zin en verwacht dat dit, wat de samenwerking met u betreft, ook wel zo zal blijven. Maar de vooruitzichten voor het wetenschappelijk onderwijs zijn niet gunstig. Ik denk dan nog niet eens aan de heroprogrammering, want ik heb goede hoop dat daarmee nog best zal vallen te leven als wij een vijfjarige cursusduur voor het doctoraal examen zullen mogen behouden en als wij bereid zijn didactisch bij de tijd te zijn. Veel problematischer acht ik de dreigende bezuinigingen, met name de uiddunning van het wetenschappelijk corps. Er zal van ons veel solidariteit en bereidheid tot samenwerking worden gevraagd. Aan het bewaren en versterken van de eenheid van het wetenschappelijk corps wil ik graag van harte meewerken.

*Waarde Van Umik*

In de loop der jaren bent u meerdere keren een trait d'union geweest tussen de faculteit en het seminarium der Unie van Baptisten Gemeenten. U vertegenwoordigde de faculteit bij de oprichting en bij enkele lustrat.

U trad op als promotor van zijn rector en nam zitting in het curatorium van de bijzondere leerstoel. Naar uw eigen woord bent u wel haast een Baptist honoris causa geworden, een waardigheid welke te dragen u kennelijk gemakkelijk afgeeft. Maar vandaag bent u voor mij toch allereerst de hoogleraar in de uitlegging van het Nieuwe Testament met wie ik als lector de leeropdracht mag delen. Voordien mocht ik haar, eerst op uw aanweziggen en onder uw toezicht, later onder uw verantwoordelijkheid vervullen, althans zo stond het in de stukken. In de werkelijkheid was het reeds vanaf het begin zoals het nu officieel is: nooit onder u maar steeds naast u. Ik ben daarvoor altijd dankbaar geweest en grijp deze gelegenheid aan om het in het openbaar te zeggen.

*Dames en heren studenten*

Ook aan u behoef ik mij niet voor te stellen, want wij hebben reeds op allerlei wijze met elkaar te maken, op college, in werkgroepen, op tentamens en examens, in besturen en commissies. U weet langzamerhand wat u aan mij hebt. Als dat tegenvalt moet ik u zeggen dat de kans op beterschap op mijn leeftijd zeer gering is. Twee dingen heb ik vandaag tot u te zeggen. In de eerste plaats iets over het hart van de theologie, het integrerend midden dat de uiteenlopende en voor onze ervaring zo vaak middelpuntvlindende vakgebieden bijeenhoudt en in een levend verband met elkaar brengt. Moet dat hart liggen in een gemeenschappelijke wetenschapsopvatting? Of in een gemeenschappelijk geloofstegede? Kan een faculteit van godgeleerdheid van een openbare universiteit überhaupt een hart in deze zin hebben? Aan een antwoord op deze vragen zal ik mij nu niet wagen, maar ik wil wel tot alle beoefenaren van de theologie, mijzelf inbegrepen, zeggen, dat het hart

van de theologie moet kloppen in het hart van de theoloog en omgekeerd. De godgeleerdheid kan het van-God-geleerd zijn nog steeds niet missen.

In de tweede plaats iets over de verhoudingen in onze faculteit. Er bestaat per definitie geen tegenstelling van belangen tussen de studenten en de docenten. Ik poneer dat niet primair als een ervaringsfeit, hoewel het gelukkig nog wel te ervaren is. Ik stel dat als een, zo men wil, geloofsbelijdenis en daarom ook als een richtsnoer van handelen. Wij moeten er over en weer voor waken dat we ons geen tegenstellingen laten aanpraten.

#### *Dames en heren studenten van het Baptistens Seminarium*

Voor u heb ik mijn laatste woord bewaard. De band tussen u en mij is toch nog weer van andere aard dan die met de andere studenten. Ik zal niet proberen dat nader te preciseren. Het onderwijs dat ik als bijzonder hoogleraar geef is allereerst voor u bestemd en bedoeld om u in te leiden in de wijzen waarop in de loop der tijden de Baptisten zichzelf hebben verstaan voor God en tenmidde van hun medechristenen. Niet alleen om uw kennis daarvan te vermeederen, maar in de eerste plaats om u te helpen uzelf te leren verstaan voor God, ten dienste van de gemeenten waaruit wij voortkomen en ten midden van onze medechristenen. Het feit dat wij dat hier in de faculteit der godgeleerdheid doen garandeert de aanwezigheid van de medechristenen, ons tot nut en ook hun niet tot schade. God geve dat mede door uw dienst ook in onze gemeenten de dimensie van het samen met alle heiligen meer en meer wordt ontwaard en als een zegen ervaren.

Ik heb gezegd

#### NOTEN

- 1 E. Jünger, *Karl Barths Lehre von der Taufe* (Zürich 1968), p. 53.
- 2 J. Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten* (Göttingen 1958); K. Aland, *Die Säuglingstaufe im Neuen Testament und in der alten Kirche* (München 1961); J. Jeremias, *Nochmals: Die Anfänge der Kindertaufe* (München 1962).
- 3 Cf. G. Schrenk, *Gottesreich und Bund im älteren Protestantismus* (Gütersloh 1923, herdr. Darmstadt 1967), p. 39.
- 4 G. H. Williams, *The Radical Reformation* (Philadelphia 1962), p. 160 v., vermoedt dat Hans Denck de eerste was die de term „Bundesgenossen" gebruikte in zijn *Von der wahren Liebe* (1527), maar geeft toe dat het gebruik van de term door de Dopers ouder kan zijn.
- 5 Cf. Williams, *a.w.*, p. 153 v.
- 6 Geheel zeker is deze ontwikkeling niet, al veronderstelt Schrenk, *a.w.*, p. 37, haar wel. Ook P. Jacob, art. *Bund IV: Föderaltheologie, dogmengeschiedlich*, R.G.G. I<sup>3</sup>, c. 1319, neemt aan dat Zwingli de Dopers het begrip verbond heeft ontnomen. De prioriteit van het Doperse gebruik is echter nog niet onomstotelijk uit de bronnen aangetoond. Voor Marbecks verbondsl eer cf. J. J. Kiviët, *Pilgram Marbeck, sein Kreis und seine Theologie* (Kassel 1956).
- 7 Cf. W. L. Lumpkins, *Baptist Confessions of Faith* (Valley Forge 1959), p. 235 vv. De tekst van de belijdenis op p. 248-295. De bedoeling van de belijdenis is om te betuigen „our hearty agreement with them (i.e. Presbyterians en Congregationalists) in that wholesome protestant doctrine, which, with

- so clear evidence of scriptures, they have asserted" (p. 245).
- 8 Westminster Confession VII 6, geciteerd naar K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirchen* (Leipzig 1903), p. 560.
  - 9 *Second London Confession* VII (Lumpkins, p. 259 v.).
  - 10 Cf. Lumpkins, a.w., p. 221 v.
  - 11 XXVII 5 (Müller, p. 602).
  - 12 L. Peritt, *Bundestheologie im Alten Testament* (Neukirchen 1969).
  - 13 E. Kutsch, *Verheissung und Gesetz* (Berlijn 1973).
  - 14 Voor de discussie over deze thema's cf. G. Fohrer, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte* (Berlijn 1969), p. 84-119; Th. C. Vriezen, *Moet de oudtestamentische exegese en theologie afzien van het woord „verbond“?*, *Rondom het Woord* 14 (1972), p. 275-281; W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (Stuttgart 1972), p. 39-49; W. Eichrodt, *Darf man heute noch von einem Gottesbund mit Israel reden?*, *Theol. Zeitschrift* 30 (1974), p. 193-206; L. Wächter, *Die Übertragung der Beritvorstellung auf Jahwe*, *Theol. Literaturzeitung* 99 (1974), c. 801-816; J. Barr, *Some Old Testament Aspects of Berkhof's 'Christelijke geloof'*, *Weerwoord* (Nijkerk 1974), p. 9-19.
  - 15 Cf. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments II* (München 1960), p. 224 v.
  - 16 *T.a.p.*
  - 17 Cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme païstinen au temps de Jésus Christ* (Paris 1935) I, p. 81; dez., *Textes Rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens* (Rome 1955), p. 14, nr. 53 (*Ex. Mek.* 6, p. 14).
  - 18 U. Luz, *Der alte und der neue Bund bei Paulus und im Hebräerbrieff*, *Evang. Theologie* 27/6 (1967), p. 318-336, ziet hierin „eine völlige Neukonzeption

- des Gottesvolksgedankens" (p. 321). Hoewel te apodictisch, wijst deze uitspraak toch in de goede richting.
- 19 Deze teksten worden door de apostel niet met zoveel woorden geciteerd maar hij heeft ze in gedachten en ze komen in een enkel woord of uitdrukking aan de oppervlakte. Het resultaat is een zinn met enige problemen van logica, die echter verdwijnen wanneer de oudtestamentische teksten er in hun geheel bij worden betrokken.
  - 20 Aldus de *New English Bible*.
  - 21 Het futurum in v. 8 is een logisch futurum.
  - 22 Voor deze passage cf. W. C. van Unnik, „*With unveiled face*“, *Sparsa Collecta I* (Leiden 1973), p. 194-209.
  - 23 *In Novum Testamentum Commentarii VI*, ed. Tholuck (Halle 1831), p. 455 op Hebr. 8 : 13.
  - 24 Deze interpretatie gaat er van uit dat *reveloûv* een en dezelfde betekenis heeft in Hebr. Plaatsen als 11 : 40 en 12 : 23 maken deze betekenis duidelijk. G. Delling, *Th.W.N.T.* VIII, p. 83 vv. kiest in Hebr. 2-10 voor de betekenis: tot priesterlijke dienst in staat stellen.

