

## **Dopen van binnen en van buiten**

# Dopen van binnen en van buiten

**Een wetenschappelijk onderzoek naar  
de wortels van de christelijke doop.**

oktober 2007  
't Harde  
Ruilof van Putten

© 2007 Ruilof van Putten. Dit boek is auteursrechtelijk beschermd. Overnemen en citeren uit dit boek is met duidelijke bronvermelding toegestaan. De foto van het miqveh van Qumran op de voorzijde is overgenomen van [www.bible-service.net](http://www.bible-service.net) en eigendom van Service Biblique catholique Evangile et Vie (S.B.E.V.) te Parijs. Het doopvont is overgenomen van [blog.seniorennet.be/pierrette/archief.php](http://blog.seniorennet.be/pierrette/archief.php).

Druk: Haasbeek

*Geen mens verschilt meer van een ander;  
dan van zichzelf in verschillende tijden.*  
(Blaise Pascal)

*Voor Eliane,  
Derk-Jan, Michiel, Christian en Lianne,  
hun geduld, liefde en steun.*

## Inhoudsopgave

Voorwoord	9	5. Dopen en rituele reinigingen in de Farizees-Rabbijnse traditie	62
1. Inleiding en centrale vraagstelling	11	5.1 Begripsbepaling: Farizeeën en Rabbijnen	62
2. Korte exegetische van een drietal relevante bijbelgedeelten	15	5.2 Het centrum van de religie: de tempelcultus	63
2.1 Markus 1 vers 1 tot en met 8	17	5.3 Toetreding tot het Jodendom en het ritueel van de proselietendoop	54
2.1.1 Vertaling	17	5.4 Reinheid en rituele wassingen	69
2.1.2 Sleutelbegrippen	17	5.5 De relatie tussen onreinheid en zonde	70
2.1.3 Verbinding met het onderzoek	18	5.6 De verhouding met Johannes de Doper	71
2.1.4 Conclusies	22	5.7 Conclusies	73
2.2 Handelingen 19 vers 1 tot en met 7	23	6. Dopen en rituele reinheid in de vroegchristelijke kerk	76
2.2.1 Vertaling	23	6.1 Begripsbepaling: De periode van het NT en daarna	76
2.2.2 Sleutelbegrippen	24	6.2 Het centrum van de religie: de Tempel van de Heilige Geest	77
2.2.3 Verbinding met het onderzoek	24	6.3 Toetreding tot het christendom door de doop	78
2.2.4 Conclusies	28	6.4 Reinheid en rituelen	83
2.3 1 Petrus 3 vers 18 tot en met 22	28	6.5 Relatie tussen onreinheid en zonde	87
2.3.1 Vertaling	29	6.6 De verhouding met Johannes de Doper	89
2.3.2 Sleutelbegrippen	29	6.7 Conclusies	89
2.3.3 Verbinding met het onderzoek	30	7. Samenvatting en Conclusies	92
2.3.4 Conclusies	33	7.1 Samenvatting van de resultaten	92
3. De structuur van de bijbelse reinheidswetten	35	7.2 Slotconclusies	99
3.1 Het concept van heiligheid en reinheid	36	7.3 Persoonlijk Addendum	104
3.2 Rituele reiniging en de reikwijdte van reinheidswetten	38	Bibliografie	108
3.3 Relatie tussen onreinheid en zonde	39	Bijlage 1 Griekse tekst Markus 1	111
3.4 Belangrijke woorden in relatie tot reinheid	42	Bijlage 2 Griekse tekst Handelingen 19	111
3.5 Reiniging in de praktijk	43	Bijlage 3 Griekse tekst eerste brief van Petrus 3	112
3.6 Conclusies	44	Voetnoten	113
4. Dopen en rituele reinigingen bij Essenen en Qumran	46		
4.1 Begripsbepaling: Essenen en Qumran	46		
4.2 De gemeenschap en de tempelcultus	48		
4.3 Toetreding tot de gemeenschap en rituelen	50		
4.4 Reinheid en rituelen	53		
4.5 De relatie tussen onreinheid en zonde	55		
4.6 Qumran en Johannes de Doper	56		
4.7 Conclusies	60		

## Voorwoord

Dit boek bevat de tekst van mijn eindschrift voor de master ‘Theologie en Kerkelijke gemeente’. Met deze scriptie heb ik mijn vierjarige studie in deeltijd aan de Universiteit van Utrecht afgerond. Het waren vier mooie jaren en ik hoop dat u de vruchten van die studie in deze scriptie terug vindt. De opleiding Theologie heeft voor mij veel impact gehad. De confrontatie met theologische, maar ook sociologische en psychologische, vraagstukken heeft zijn invloed op mijn persoonlijke ontwikkeling niet gemist. Wie denkt dat een studie Theologie alleen maar veel kennis oplevert heeft het mis. Het grijpt veel dieper op de persoonlijkheid in. Het is ook een illusie om te denken dat men door zo’n studie veel persoonlijke vragen beantwoord krijgt. Dat is tot op zekere hoogte misschien nog wel waar, maar het levert veel meer nog nieuwe vragen op. En dat geldt zeker ook voor mij. Op één van die vragen ga ik in deze scriptie dieper in.

Op deze plaats past ook een woord van dank. In de allereerste plaats wil ik mijn gezin bedanken. Zij hebben mij heel wat uren moeten missen. En ze hebben mij telkens aangemoedigd om door te gaan. Daar dank ik God voor.

Voor het opzetten en uitwerken van het onderzoek heb ik veel te danken aan Dr Eric Ottenheijm. Zijn kennis van onder meer Judaïca, de Joodse tradities en de reinheidswetten hebben mij enorm geholpen. Ook Professor Annette Merz dank ik voor haar kritische reflectie. Tenslotte ook een woord van dank aan Ronald Hof en Jan Prins en overige betrokkenen van Sheridan, die dit boek tot een waardevolle herinnering aan mijn studie en onderzoek hebben gemaakt.

oktober 2007  
't Harde  
Ruilof van Putten

## 1. Inleiding en centrale vraagstelling

### *Maatschappelijke relevantie*

Met de titel van dit werkstuk ‘Dopen van binnen en van buiten’ wordt de doop als thema centraal gesteld. De doop wil ik tot op zekere hoogte ‘binnenste buiten’ keren, maar vooral moet de titel duidelijk maken dat de doop meer dimensies heeft. De doop heeft een innerlijke betekenis, maar ook een uiterlijke verschijningsvorm. Dit onderzoek is vooral een zoektocht naar de diepere betekenis van het doopritueel.

In gesprekken met ‘kerkmensen’ heb ik overigens ervaren dat het betitelen van de doop als ritueel bepaalde gevoelens oproept. ‘Het is toch geen ritueel!?’ Natuurlijk wil ik niet voorbij gaan aan het feit dat de doop een sacrament is. Het is volgens de traditie immers een handeling die door Christus zelf is ingesteld. En daarmee is de doop een *heilig* ritueel. Ik bedoel met heilig dat God daarvan de bron is. God heeft door Jezus Christus de doop ingesteld. Maar zit in deze reactie ook niet een oordeel over rituelen? Zijn wij, als ‘kerkmensen’, ons voluit bewust van de waarde van rituelen?

In deze tijd zien we om ons heen de belangstelling voor rituelen toenemen. Beleving en gevoel krijgen weer meer aandacht. Mensen hebben steeds vaker behoefte om bijzondere gebeurtenissen te markeren. Dat zou ook kunnen betekenen dat ook de hang naar gemeenschap en beleving van rituelen weer zou kunnen gaan toenemen! Rituelen zijn volgens het woordenboek ‘gebruiken voor de opening of voortzetting van het contact tussen de mens en het goddelijke’. Rituelen hebben dus een spirituele dimensie en spiritualiteit in onze samenleving mag weer. Dat is waarom ik een zoektocht naar de diepere betekenis van het doopritueel ben begonnen.

### *Beperking en inkadering*

Er is geen ritueel zoveel besproken als de doop. Dat hangt ongetwijfeld samen met het feit dat de doop één van de sacramenten is. Door de eeuwen heen heeft de doop veel stof doen opwaaien. En dat is nog maar zacht uitgedrukt!

In dit onderzoek wordt onvermijdelijk voorbij gegaan aan veel vragen rondom de doop. Denk bijvoorbeeld aan de vraag op welke wijze gedoopt werd, door onderdompeling, overgieten of bespreken. Slechts zijdelings komt het gesprek over verbondsdoop of kinderdoop en anderzijds geloofsdoop of volwassenendoop aan de orde. Hetzelfde kan worden gezegd over de relatie tussen doop en besnijdenis. Iemand die daarover in dit onderzoek verwacht meer te lezen, wordt teleurgesteld.

#### *Centrale vraagstelling*

De christelijke doop wordt theologisch veelal getypeerd als een toetredingsdoop. De dopeling treedt toe tot het verbond met God, treedt toe als volgeling van Christus. De dopeling gaat een nieuwe fase van zijn leven binnen. Maar als we de christelijke doop typeren als toetredingsritueel wat betekent dat dan? En zijn er dan kanten aan de doop die wellicht onderbelicht blijven?

De allereerste doop waarover in het Nieuwe Testament gesproken wordt, is de doop van Johannes. Verondersteld wordt dat er een nauwe relatie is tussen de christelijke doop en de doop van Johannes. Maar als je dat veronderstelt dan moet dat ook worden onderbouwd. Wat zijn de overeenkomsten, maar ook wat zijn nu juist de verschillen? In ieder geval kan van de doop van Johannes moeilijk worden gezegd dat het een toetredingsritueel is. Johannes richt zich immers tot de Joden en die behoorden al tot het verbondsvolk. Bovendien was Johannes de voorloper van Christus en volgelingen van Christus waren er dus nog niet. Maar wat was de doop van Johannes dan wel? Om deze vraag te kunnen beantwoorden is vooral gezocht naar antwoorden binnen de context van de Nieuwtestamentische periode.

In de Nieuwtestamentische periode was de doop van Johannes in bepaalde opzichten niet bijzonder. Dopen kwam namelijk veel vaker voor. In ons taalgebruik is dopen vrijwel synoniem geworden voor de christelijke toetredingsdoop. In deze scriptie wordt ook zoveel mogelijk bij dat taalgebruik aangesloten. In de letterlijke zin is dopen echter een vorm van ritueel wassen of baden.

En rituele wassingen waren in de Nieuwtestamentische periode een veelvuldig voorkomend fenomeen, zowel in de gemeenschap van Qumran, bij de Essenen als in de Farizees-Rabbijnse traditie. Tussen 'ons' dopen en rituele wassingen mag dus ook een verband worden verondersteld. Maar waar is dat verband op gebaseerd?

#### *De kern van het onderzoek*

De kern van het onderzoek is kort samengevat tweeledig:

1. Hoe verhoudt de doop van Johannes zich tot de rituele wassingen volgens wettelijke voorschriften in de traditie van de Essenen/Qumran en de Farizees-Rabbijnse traditie?
2. Hoe verhoudt de doop van Johannes zich tot toetredingsrituelen, zoals de proselietendoop en de vroegchristelijke doop? Zo vormt de doop van Johannes het scharnierpunt, op het kruispunt van tradities, om uiteindelijk de wortels van de christelijke doop te kunnen onderzoeken.

#### *Opbouw van het onderzoek*

Het Evangelie van Markus wordt beschouwd als het oudste Evangelie. Dit bijbelboek begint met de geschiedenis van Johannes de Doper. In hoofdstuk 2 van deze scriptie wordt deze geschiedenis aan een eerste onderzoek onderworpen. Wat beschrijft Markus en welke thema's levert dat op voor ons onderzoek? De inventarisatie van te onderzoeken thema's met betrekking tot de doop gaat door in de bespreking van een tweetal andere gedeelten uit het Nieuwe Testament.

Voor een juist begrip van de rituele wassingen is het goed om dieper in te gaan op de achtergrond daarvan. De rituele wassingen vloeien voort uit de reinheidswetten. Daarom worden deze beschreven in hoofdstuk 3. Dit hoofdstuk moet vooral duidelijk maken welke motieven aan de doop – in de zin van rituele wassing – verbonden zijn.

Vervolgens vindt een confrontatie plaats met de verschillende tradities. In hoofdstuk 4 wordt de doop en de praktijk van rituele wassingen in de traditie van de Essenen en de gemeenschap van Qumran besproken. Daarna volgt in hoofdstuk 5 de Farizees-Rab-

bijnse traditie en aansluitend wordt in hoofdstuk 6 het doopritueel binnen de context van de vroegchristelijke kerk besproken. Het onderzoek wordt afgesloten met hoofdstuk 7. Hierin worden de conclusies van het onderzoek gegeven.

Tot slot wordt nog opgemerkt dat de gebruikte citaten uit de Bijbel zijn overgenomen zijn de NBV van 2004. De vertaling van de gebruikte bijbelgedeelten in hoofdstuk 2 vormt hierop een uitzondering. Ten behoeve van de exegese van deze bijbelgedeelten is een eigen werkvertaling gemaakt.

## **2. Korte exegese van een drietal relevante bijbelgedeelten**

In dit hoofdstuk wordt ingegaan op een drietal gedeelten uit het Nieuwe Testament waarin de doop aan de orde komt. Zoals de titel van het hoofdstuk al vermeld gaat om een korte exegese. Het valt buiten het bestek van dit onderzoek het om uitvoerig bij de bijbelgedeelten stil te staan. Het doel van dit hoofdstuk is om het onderzoek binnen de context van het Nieuwe Testament te plaatsen, te onderzoeken welke thema's met de doop samenhangen en hoe deze teksten en thema's zich tot elkaar verhouden. De keuze voor deze bijbelgedeelten is gemaakt op basis van de verschillen in achtergrond, betekenis, datering en auteur.

Het eerste bijbelgedeelte komt uit het Evangelie van Markus. Markus is een christen uit de na-apostolische tijd. Over hem is verder weinig bekend. Hij heeft zijn theologie met name overgenomen van Paulus. Dit bijbelboek begint met de doop van Johannes en eindigt in Jeruzalem met het passieverhaal. De verborgen heerlijkheid van Jezus, die vaak onbegrepen en eenzaam zijn weg gaat naar lijden en dood, loopt als een rode draad door het boek. Het ontstaan van het boek wordt volgens Van Segbroeck<sup>1</sup> gesitueerd rond 65, misschien te Rome.

De doop van Johannes komt ook aan de orde in Handelingen 19. Hier vindt een confrontatie plaats met de vroegchristelijke doop. De auteur van Handelingen is, evenals van het derde Evangelie, Lucas<sup>2</sup>. In de traditie is de auteur verbonden aan een arts, genaamd Lucas, uit de omgeving van Paulus<sup>3</sup>. Verondersteld wordt dat hij geen christen uit de Joden is. Er is rondom de auteur en de persoon van Lucas veel onderzoek gedaan, maar desondanks staat de identiteit van de schrijver nog steeds ter discussie. In het werk van Lucas neemt de heilige Geest een belangrijke plaats in. En Jezus is voor Lucas de vreemdeling door wie God bij de mensen intrek neemt. Hij duidt Jezus aan als 'redder'. Handelingen moet eigenlijk in samenhang met het Evangelie van Lucas worden gezien. Het wordt gedateerd rond 80<sup>4</sup>.



De eerste brief van Petrus is bedoeld als bemoediging voor christenen. De brief gaat in op het lijden. Van de christenen wordt gevraagd om altijd bereid te zijn verantwoording af te leggen: Hoofdstuk 3: *‘15 ..Vraagt iemand u waarop de hoop die in u leeft gebaseerd is, wees dan steeds bereid om u te verantwoorden.*

*16 Doe dat dan vooral zachtmoedig en met respect, houd uw geweten zuiver;’* De brief is ook wel in verband gebracht met de doop. Er is voor sommigen aanleiding geweest om 1: 3 tot 4: 11 te beschouwen als een dooppreek<sup>5</sup>. De reden hiervoor is de vermelding van de doop en de wedergeboorte in relatie tot de metafoor van ‘pasgeboren kinderen’. In de brief wordt ook terminologie gebruikt die samenhangt met de overgang van het heidendom naar het christelijke geloof. Daarvan maakt de doop immers onderdeel uit. De uitdrukking ‘tot God brengen’ in vers 18 van hoofdstuk 3 bevat een werkwoord dat lijkt te zijn ontleend aan het spraakgebruik uit de synagoge. Het heeft een parallel met ‘tot proseliet maken’. Mede om die reden veronderstelt Reiling<sup>6</sup> dat de lezers van de brief op enigerlei wijze in relatie stonden met het Jodendom. Hij geeft aan dat ook niet met zekerheid kan worden gesteld dat Petrus de auteur van de brief is.

De keuze om dit bijbelgedeelte bij het onderzoek te betrekken hangt samen met de rol die de doop, zoals kort beschreven, in deze brief speelt. We dienen ons echter wel te realiseren dat het hoofdthema van de brief het lijden van de christenen is. De brief wordt gedateerd na 80<sup>7</sup> en volgt daarmee chronologisch op de andere gekozen bijbelgedeelten. Tenslotte wordt opgemerkt dat de brief theologisch gezien niet ver van Paulus af ligt.

## 2.1 Markus 1 vers 1 tot en met 8

Voor de Griekse grondtekst wordt verwezen naar bijlage 1. Allereerst volgt de eigen vertaling van dit bijbelgedeelte. Daarna worden enkele sleutelbegrippen besproken en wordt de verbinding met het onderzoek gemaakt. De paragraaf wordt afgesloten met enkele conclusies.

### 2.1.1 Vertaling

1. Begin van het Evangelie van Jezus Christus [zoon van God].
2. Zoals geschreven bij de profeet Jesaja: Zie, Ik zend mijn bode voor uw aangezicht, die uw weg bereiden zal<sup>8</sup>,
3. een stem van een luid roepende in de woestijn: Bereidt de weg van de Heer, maakt zijn paden recht<sup>9</sup>.
4. Het geschiedde dat Johannes doopte *in de woestijn* en verkondigde *een doop van bekering tot vergeving van zonden*.
5. En het gehele land van de Joden liep uit tot hem en alle inwoners van Jeruzalem, en werden door hem gedoopt in de rivier de Jordaan belijdende hun zonden.
6. En Johannes was gekleed in kameelhaar en een lederen gordel om zijn lenden en at sprinkhanen en wilde honing.
7. En hij predikte zeggende: Na mij komt die sterker is dan ik, van wie ik niet waardig ben, neerbukkende, de riem van zijn schoenen lost te maken.
8. Ik doop u met water, maar Hij zal u dopen in Heilige Geest.

### 2.1.2 Sleutelbegrippen

a. ‘βαπτίζω’ of baptizo is afgeleid van ‘βαπτο’ of bapto wat in- of onderdompelen betekent. Het is synoniem voor het Hebreeuwse woord dat voor rituele wassingen wordt gebruikt: ‘טָבַל’ of tabal<sup>10</sup>. In de Septuaginta (LXX) komt bapto 16 keer<sup>11</sup> voor en bijna zonder uitzondering als vertaling van het Hebreeuwse tabal. De betekenis kan zowel in letterlijke zin als in de context van een ritueel (met name in de Pentateuch) worden gevonden. De versterkte vorm baptizo komt in LXX nog maar slechts tweemaal<sup>12</sup> voor. Het woord tabal kan worden onderscheiden van ‘רָחַץ’ of rachatz wat

gebruikt wordt voor het ‘reguliere’ wassen<sup>13</sup>.

b. *μετανοία* of metanoia kan naar mijn idee het beste worden vertaald met ‘bekering’ hoewel dit woord in het actuele taalgebruik ook wel duidt op een overgang naar een (andere) religie en daarvoor zouden we de betekenis van dit woord te kort kunnen doen. Dit woord betekent namelijk in de kern ‘anders denken en handelen’ of ‘van gedachten veranderen’. Het vindt in het Hebreeuws zijn synoniem in *שׁוּב* ‘ of sjoev wat verbonden is aan een omkeer, een terugkeer naar God en in alle doen en laten God serieus nemen als God van Israël. Het geeft een concept van religieuze en morele bekering weer. De term die Johannes hier gebruikt moet zijn tijdgenoten bekend in de oren hebben geklonken. Toch krijgt de term een nieuwe betekenis. Niet dat Johannes oproept om over te gaan naar een ander geloof, maar omdat bekering in de ogen van Johannes voor eens en altijd is. De bekering moet echt zijn en van binnenuit komen. Het wordt van iedereen gevraagd, niet alleen van zondaren en heidenen. En Johannes verbindt bekering aan de doop<sup>14</sup>.

c. *ἄφεσις* of afesin betekent bevrijden of vrijgeven<sup>15</sup> en wordt ook wel gebruikt in de context van een legale status, zoals huwelijk, schulden of andere verplichtingen. Kwijtschelden kan dus ook een vertaling zijn. Bultmann houdt in dit verband vast aan ‘vergeving’. De mens kan vergeving ontvangen wanneer die er om vraagt en ook bereid is om anderen te vergeven. Dit is ook de kern van het Joodse begrip van vergeving. In de christelijke context wordt daar het reddende werk van Jezus aan toegevoegd.

d. *ἁμαρτιῶν* of amartion wordt vertaald met zonden. In essentie is zonde het verwerpen van God door een zelfbewuste mens. Vereffening vindt plaats door vergeving van zonden<sup>16</sup>. In het Jodendom is zonde bepaald door de Tora. Ingaan tegen één van de geboden van de Tora is zonde. Op basis van Leviticus 16 vers 21 worden drie soorten van zonden onderscheiden (a) overduidelijke misdaden, (b) rebellie tegen God en (c) overtredingen uit onwetendheid<sup>17</sup>.

### 2.1.3 Verbinding met het onderzoek

Voor het onderzoek is met name het vierde vers van dit bijbelge-

deelte van belang. Alleen uit dat vers is een aantal sleutelbegrippen nader uitgewerkt. Het gaat voor dit onderzoek te ver om het gehele bijbelgedeelte te bespreken. In de kern resteert een aantal punten die voor het vervolg van belang zijn. Deze worden onderstaand besproken.

#### a. *Doop in de woestijn*

Dat Johannes doopte ‘in de woestijn’ wordt in verband gebracht met de eschatologische betekenis van zijn doop<sup>18</sup>. De woestijn is de plaats waar God volgens de profeten<sup>19</sup> in navolging op Exodus opnieuw zou handelen voor Zijn volk. Het feit dat een meer precieze aanduiding van de locatie ontbreekt, wijst er ook op dat het Markus vooral om de metaforische betekenis van de woestijn gaat. Dat Johannes de voorzegde roepende uit de woestijn zou zijn, wordt in vers 6 benadrukt door zijn kleding te beschrijven en zijn voedsel te benoemen. Zijn kleding en voedsel waren typerend voor het nomadische bestaan in de woestijn, zoals we die ook van de profeet Elia kennen. Het ontbreken van vlees en wijn in het voedsel was eveneens typerend voor de profeten<sup>20</sup>. In de vorm ‘Het geschiedde’ van vers 4 wordt ook continuïteit gezocht tussen de profeten en wat in die dagen door Johannes werd gedaan. Zo wordt Johannes in de lijn van de profeten geplaatst en krijgt zijn boodschap een eschatologische betekenis.

Opmerkelijk is dat ook de gemeenschap van Qumran zich in de woestijn terugtrok. Ook zij zochten deze plaats op en hielden er een dooppraktijk op na. Ook zij nemen het citaat uit Jesaja 40 vers 3 over: ‘prepare the way of the Lord’<sup>21</sup>. In hoofdstuk 4 wordt nader ingegaan op de verhouding tussen Johannes en Qumran.

#### b. *Het karakter van de doop van Johannes*

Het dopen op zich was niet onderscheidend. In de tijd van Johannes was dopen bekend uit de praktijk van reinheidswetten, de proselietendoop en de praktijk binnen de gemeenschap van Qumran. Wat de doop van Johannes wel onderscheidde was de vorm en betekenis. In tegenstelling tot de proselietendoop en de rituele wassingen ging de dopeling niet zichzelf dopen of wassen, maar

diende Johannes de doop toe. De dopeling onderging de doop van Johannes passief. Dat blijkt onder meer uit het passieve woordgebruik in vers 5: de mensen *werden* gedoopt. In de wijze waarop de doop werd toegediend bestaat ogenschijnlijk wel een verschil. Nergens wordt beschreven dat Johannes gebruik zou hebben gemaakt van een *miq'veh*. Voor rituele wassingen was dat wel gebruikelijk. Het gebruik van 'levend water', zoals Johannes deed, genoot echter te voorkeur. Ik verwijs in dit verband graag naar paragraaf 3.5. Belangrijker is echter het verschil in de betekenis. De doop van Johannes droeg niet het karakter van een toetredingsritueel<sup>22</sup>. De dopelingen van Johannes vormden na de doop geen eigen groep of gemeenschap. Johannes verkondigde een doop van bekering tot vergeving van zonden. De typering van deze doop bestaat uit verschillende elementen; bekering en vergeving van zonden. Gezien de citaten uit het Oude Testament in vers 2 en 3, die ook door Matteüs en Lucas worden aangehaald, kan de doop bovendien worden gezien in samenhang met het bereiden van een weg. De doop was een voorbereiding. De vraag is echter waarop?

Bekering is in ons taalgebruik een beladen term. In de tekst van Markus is bekering een sleutelbegrip. Van belang is om de bredere betekenis van dit begrip, zoals in paragraaf 2.1.2 is uitgewerkt, in ogenschouw te nemen. Het gaat niet om een overgang. Het gaat om een omkeer.

Een reden te meer om naar de gemeenschap van Qumran te kijken, is dat ook daar bekering fundamenteel was. Het draaide om een vrijwillig kiezen voor een andere weg en toetreden tot de gemeenschap, die radicaal en in volledige gehoorzaamheid aan de Tora leefde. Bekering had binnen de gemeenschap van Qumran dus ook betekenis ten aanzien van toetreding. De doop van Johannes had echter bekering in de zin van omkeer als focus. In tegenstelling tot Qumran was er voor deze bekering geen sprake van enige sociale controle door een gemeenschap of dat deze afhankelijk werd gemaakt van de levensstijl binnen een gemeenschap.

De doop van Johannes zonder bekering is ondenkbaar. Een beke-

ring zonder doop was dat even zo. Vergeving van zonden lijkt op het eerste gezicht het doel. Tenminste als je 'εις' vertaalt als 'tot doel om'. Dat is wel de gangbare interpretatie<sup>23</sup> en het past in de context van het voorbereidende karakter van de verrichtingen van Johannes. Het blijft dan nog de vraag of dit doel al bij het dopen zelf werd bereikt. Bewerkstelligt het water van de doop de vergeving van zonden?

De geschriften uit Qumran werpen ook licht op deze vraag, onder meer is dat het geval in het Damascus Document en in de Regel van de Gemeenschap<sup>24</sup>: '*ceremonies of atonement cannot restore his innocence, neither cultic waters his purity ...*'. Bekering was in de gemeenschap van Qumran dus ook een belangrijk thema. Bekering komt veel voor in de geschriften, maar het bewerkstelligde de vergeving van zonden niet. En dat gold ook voor het water.

De meest voor de hand liggende interpretatie is dat Johannes opriep tot bekering en dat de doop was ter voorbereiding op de vergeving van zonden. Toch lijkt daarmee nog niet alles gezegd over de betekenis van de doop van Johannes. De constructie 'van bekering tot vergeving van zonden' is zo bijzonder dat het moeilijk is om al te stellig te zijn. Bovendien is de vraag hoe de zonden worden vergeven nog onbeantwoord gebleven.

### *c. Dopen in heilige Geest*

Johannes spreekt over 'ισχυρότερος' of ischuroteros, die na hem komen zou. De titel ischuroteros wordt in LXX en het Nieuwe Testament in relatie gebracht met God, engelen, onderdrukkers of Satan. Ook in Jesaja 9 vers 6 wordt een vergelijkbare uitdrukking gevonden. Dan heeft de 'Sterkere' of 'Grotere' betrekking op de Messias. Maar gezien de verschillende betekenissen van het woord kan 'de sterkere' niet zonder meer als parallel voor de Messias worden gezien.

Voor een nadere aanduiding is vers 8 nodig. Hierin zit het onderscheidende karakter van 'de Sterkere'. Dat is namelijk degene die na hem komt. De uitdrukking 'die na hem komt' duidt veelal op een 'meester-leerling' of 'heer-dienaar' relatie. De 'leerling' zou in dit geval belangrijker worden dan de 'meester'. Om dit te onder-

strepen zegt Johannes ook nog eens dat hij het niet waard is om de riem van de schoenen van de ‘leerling’ los te maken<sup>25</sup>.

Vers 8 maakt duidelijk wat het verschil is tussen Johannes en de Sterkere. Het onderscheid wordt gevormd door de heilige Geest. Johannes doopte letterlijk met water. De Sterkere doopt in metaforische zin met heilige Geest. De Sterkere schenkt de heilige Geest aan wie Hem volgt. Net als aan water wordt aan de heilige Geest een reinigende werking toegekend. Zoals in hoofdstuk 4 zal blijken, is dat een beeld dat bijvoorbeeld ook in de geschriften van de gemeenschap van Qumran terug te vinden is<sup>26</sup>. Zo lijkt doop in de heilige Geest niet in tegenstelling tot, maar meer in het verlengde van de doop met water te liggen. Er is sprake van een gradueel verschil.

#### 2.1.4 Conclusies

Uit de korte exegese van dit bijbelgedeelte komt een aantal thema's naar voren. Deze thema's, welke zijn verbonden aan de doop, komen in het vervolg van dit onderzoek opnieuw aan de orde. De tekst uit Markus heeft een eerste beeld geworpen op thema's gerelateerd aan de doop, zoals de eschatologie, bekering/vernieuwing, morele reinheid/moraal, rituele reinheid, vergeving van zonden en de heilige Geest. Bij de bespreking is ook duidelijk geworden dat er een relatie bestaat met de traditie van de Essenen en Qumran. Daarom is het goed om de betekenis van genoemde thema's ook binnen die traditie nader te beschouwen.

Een nadere uitwerking wordt ook gevraagd voor het eschatologische perspectief van de doop van Johannes. De boodschap van Johannes had een eschatologische betekenis. En de oproep tot bekering is een oproep om terug te keren tot God, zowel in religieus opzicht als moreel. Het ontvangen van vergeving betekent ook een bereidheid om anderen te vergeven. De vraag rijst of het thema van bekering ook verbonden is aan wassingen in andere tradities?

De doop van Johannes kan ook in verband worden gebracht met de praktijk van rituele wassingen. Was zijn doop ‘om te reinigen wat onrein is’ een voortzetting van het Oude Testament en de reinheidswetten? Ook in de betekenis van de gebruikte woorden

komt het verband tussen dopen en rituele wassingen immers terug. Baptizo, het Griekse woord voor dopen, is het synoniem voor het Hebreeuwse tabal wat voor rituele wassingen wordt gebruikt. Een eerste aanzet is gegeven voor een vergelijking met de proselietendoop en de vroegchristelijke doop. De proselietendoop maakt onderdeel uit van een toetredingsritueel. De doop van Johannes had echter bekering in de zin van omkeer als focus. Een ander onderscheid is dat de doop van Johannes werd toegediend. Bij het dopen is sprake van een passief woordgebruik. Bij de proselietendoop is de dopeling zelf actief.

Het onderscheid tussen de doop van Johannes en de vroegchristelijke doop wordt gevormd door de heilige Geest. Het verschil is echter gradueel. Van een tegenstelling is geen sprake. Johannes en Jezus benadrukken beide het belang van bekering en van morele reinheid.

#### 2.2 Handelingen 19 vers 1 tot en met 7

De opzet van deze paragraaf is gelijk aan de voorgaande. Voor de Griekse grondtekst wordt verwezen naar bijlage 2.

##### 2.2.1 Vertaling

1. En het geschiedde terwijl Apollos in Korinthe was, dat Paulus na door een deel van de bovenlanden gereisd te hebben, in Efeze kwam, en enige leerlingen vond.
2. En zei tegen hen: Hebben jullie *de heilige Geest ontvangen* toen jullie tot geloof kwamen? Maar ze zeiden tegen hem: Wij hebben zelfs niet overgeleverd gekregen dat er een heilige Geest is.
3. En hij zei tot hen: Waarin werden jullie dan gedoopt? En zij zeiden: In de doop van Johannes.
4. Maar Paulus zei: Johannes doopte een doop van bekering, zeggende tot het volk, dat zij moesten geloven in Hem, die na hem kwam, dat is Jezus.
5. Toen zij dit hoorden, lieten zij zich *dopen in de naam van de Heer Jezus*.
6. En toen Paulus hen de handen oplegde, kwam de heilige Geest

op hen, en zij spraken in tongen en profeteerden.

7. En al deze mannen waren ongeveer twaalf.

### 2.2.2 Sleutelbegrippen

‘μαθητὰς’ of matetas wat leerling of discipel betekent is een algemeen voorkomende titel in zowel de Evangeliën als Handelingen. Zowel Johannes de Doper als Jezus, maar ook Joodse leraren hadden volgelingen die werden aangeduid als leerling. Bij Lucas duidt het gebruik van leerling veelal op de volgelingen van Jezus<sup>27</sup>.

‘πνεῦμα ἅγιον’ of pneuma hagion is de veel voorkomende benaming voor de heilige Geest. Het is hetzelfde woord als we ook hebben gezien in Markus 1 vers 8. In de regel is de ontvangst van de heilige Geest verbonden aan de doop in de naam van Jezus<sup>28</sup>. De leerlingen die deze doop nog niet hadden ontvangen hadden noodzakelijkerwijs ook de heilige Geest nog niet ontvangen. Toch verbindt Lucas de heilige Geest niet zonder meer aan de doop, in tegenstelling tot ‘geloof’<sup>29</sup>. Voor de ontvangst van de heilige Geest is in de ogen van Lucas het gebed van groter belang. Dit volgt onder meer uit Handelingen 1 waar verteld wordt over de 120 leerlingen, die samengekomen waren, vurig baden en – zonder te zijn gedoopt – op Pinksteren de heilige Geest ontvingen<sup>30</sup>.

Lucas had ook oog voor de Kerk. Ik citeer Schweizer<sup>31</sup>: ‘*Here the promises are fulfilled by the people of God, to whom the Spirit is given in totality. The prophets are no longer isolated individuals. All the members of the eschatological community are prophets.*’ Zo wordt de doop en de ontvangst van de heilige Geest verbonden aan de eschatologische gemeenschap. Het wordt een gemeenschap van ‘profeten’.

### 2.2.3 Verbinding met het onderzoek

Ook in dit gedeelte van het Nieuwe Testament komt de doop van Johannes in beeld. Hier wordt het contrast met de vroegchristelijke doop zichtbaar. Een aantal punten is van belang voor ons onderzoek.

#### a. De leerlingen te Efeze

Bij de bespreking van het sleutelbegrip matetas is al duidelijk ge-

worden dat de achtergrond van de twaalf leerlingen uit Efeze nog niet eenvoudig te achterhalen is. Het is een algemene aanduiding. Dat Lucas hier de auteur is, doet vermoeden dat we spreken over volgelingen van Christus. Zijn typering van ‘leerlingen’ is vooral verbonden aan volgelingen van Jezus Christus. En wanneer het leerlingen zouden zijn geweest van Johannes de Doper dan mag worden verondersteld dat dit expliciet zou zijn vermeld<sup>32</sup>. Hartman<sup>33</sup> gaat er daarentegen op grond van de context vanuit dat de leerlingen volgelingen zijn van Johannes de Doper.

De achtergrond van de leerlingen is toch ook wel van belang omdat toetreding tot het christendom, het worden van volgeling van Christus, verbonden was met de doop. Is de doop van Johannes dan aanvankelijk genoeg geweest om te kunnen worden getypeerd als christen? Had de doop van Johannes dan toch ook het karakter van een toetredingsdoop?

Het is mogelijk dat deze leerlingen hun kennis over Jezus op dezelfde, indirecte wijze als Apollos of zelfs via Apollos hadden verkregen en op grond daarvan christen waren geworden. Ook Apollos had aanvankelijk het geloof aanvaard en was bekend met de doop van Johannes, maar had nog niet ‘de juiste weg’ gekend. Handelingen 18: ‘*24 Intussen arriveerde er in Efeze een uit Alexandrië afkomstige Jood, die Apollos heette. Hij was een ontwikkeld man, die goed onderlegd was in de Schriften. 25 Hij had onderricht gekregen in de Weg van de Heer en verkondigde geestdriftig de leer over Jezus, die hij zorgvuldig uiteenzette, ook al was hij alleen bekend met de doop zoals Johannes die had verricht. 26 In de synagoge begon hij nu vrijmoedig het woord te voeren. Toen Priscilla en Aquila hem hoorden, namen ze hem terzijde en legden hem uit wat de Weg van God precies inhield.*’

In Markus wordt beschreven hoe het gehele land van de Joden en de inwoners van Jeruzalem naar Johannes uitliep om door hem te worden gedoopt. De leerlingen uit Handelingen 19 waren gedoopt door Johannes en op grond van de beschrijving uit Markus kan een Joodse achtergrond worden verondersteld. Tenzij de doop van Johannes in later tijden door anderen in zijn naam zou zijn

toegediend. De vraag, of zij wel persoonlijk van Johannes de doop hebben ontvangen en wel bekend waren met zijn prediking, lijkt terecht. Tussen het moment van optreden van Johannes in Judea in circa 28 na Christus en de reis van Paulus naar Efeze rond 55 zit toch een behoorlijke tijdsperiode.

Het antwoord van de leerlingen op de vraag of zij de heilige Geest hebben ontvangen, doet anderzijds juist weer vermoeden dat zij christenen uit de heidenen waren. Van Joden mag worden verondersteld dat zij tenminste bekend zijn met het bestaan van de heilige Geest. Het blijft natuurlijk wel een raadsel omdat ook Johannes gesproken heeft over de heilige Geest. Het blijft dus de vraag wie deze leerlingen precies geweest zijn<sup>34</sup>. Als de doop van Johannes tot in Efeze bekend was en ook aan christenen werd bediend, dan is dat in ieder geval een bewijs van een sterke relatie met de vroegchristelijke doop.

Dat in vers 7 expliciet wordt vermeld dat het aantal leerlingen twaalf is, is volgens Flusser<sup>35</sup> geen toeval. Het ligt onder meer in lijn met het aantal apostelen, het aantal stammen van Israël en de fundamenteën van het hemelse Jeruzalem<sup>36</sup>. Een getal dat ook in de literatuur van de Essen<sup>37</sup> wordt genoemd. Het gaat echter te ver om in het kader van dit onderzoek hier nu langer bij stil te staan. Duidelijk is wel dat het thema ‘gemeenschap’ verbonden is met de doop.

#### *b. De ontvangst van de heilige Geest*

De doop van Johannes van bekering tot vergeving van zonden was met water. Toch ligt het in de lijn met de doop door de Sterkere, *die zou dopen in heilige Geest*. Bruce merkt overigens op dat dopen ‘in’ synoniem is aan ‘met’<sup>38</sup>. De ontvangst van de heilige Geest, zoals hier beschreven, moet vooral worden gezien als uiterlijke manifestatie, zoals ook bij Pinksteren het geval was geweest en zich in vers 6 ook openbaart. Hier wordt een verbinding tussen de ontvangst van de heilige Geest en dopen verondersteld. Net als in Handelingen 8 ontvingen de leerlingen de heilige Geest na gedoopt te zijn en hen de handen opgelegd waren. De komst van de heilige Geest ging gepaard met het spreken in tongen en profetie. Over de

doop in de heilige Geest kan nog veel meer worden opgemerkt. In het kader van dit onderzoek beperk ik mij tot de opmerking dat de heilige Geest een onderscheidende factor is tussen de doop van Johannes en de vroegchristelijke doop.

#### *c. De doopformule*

De doopformule ‘in de naam van’ heeft een strekking in de zin van ‘het eigendom worden van’. Het was een formulering die zeer gangbaar was in en buiten Israël<sup>39</sup>. Als iemand werd gedoopt ‘in de naam van Jezus’ werd daarmee beleden dat men het eigendom werd van Jezus. De hier genoemde doopformule ‘in de naam van Jezus’ wijkt af van de doopformule uit Matteüs 28 vers ‘19 *Ga dus op weg en maak alle volken tot mijn leerlingen, door hen te dopen in de naam van de Vader en de Zoon en de heilige Geest*,’. De Trinitarische formule zou vooral voor de heidenen gelden, maar dopen in de naam van Jezus de Messias is voor hen die al in één God geloven, zoals Joden en Samaritanen, voldoende<sup>40</sup>. Dat hier de Trinitarische formule niet wordt gebruikt zou dan ook weer een argument kunnen zijn dat de leerlingen een Joodse achtergrond hadden. Deze redenering doet echter geen recht aan Handelingen 8 vers ‘15 *Nadat ze waren aangekomen, baden ze dat ook de Samaritanen de heilige Geest mochten ontvangen, 16 want deze was nog op niemand van hen neergedaald; ze waren alleen gedoopt in de naam van de Heer Jezus*,’.

In de redactie-kritiek<sup>41</sup> wordt overigens uitgegaan van het tussenvoegen van de opdracht tot dopen in Matteüs 28 vers 19. De kern van de opdracht was immers het maken van leerlingen onder de volkeren. De formulering ‘in de naam van de Vader, Zoon en heilige Geest’ zou dan ook een latere toevoeging zijn om de Drieënigheid te benadrukken. Het verschil in formulering kan echter ook eenvoudig worden verklaard uit het aanvankelijk ontbreken van een éénduidige formule. Andere bronnen uit het Nieuwe Testament, in het bijzonder Paulus, bevestigen dat de formulering in ieder geval betrekkelijk laat is ontstaan.

#### 2.2.4 Conclusies

Dit bijbelgedeelte voegt de thema's van toetreding/overgang van religie en de relatie van de doop met de geloofsgemeenschap of kerk toe. Het bijzondere van dit tekstgedeelte zit vooral in de herdoop. Dit is het enige voorbeeld daarvan in het Nieuwe Testament. Handelingen 18 vers 24 tot en met 19 vers 7 maakt dan ook duidelijk dat er in het begin mogelijk onbekendheid in de christelijke gemeenten bestond over de christelijke doop.

Een relatie tussen de doop van Johannes en de vroegchristelijke doop mag worden verondersteld. Deze geschiedenis maakt wel duidelijk dat de doop van Johannes nadrukkelijk wel werd onderscheiden van de christelijke doop en dat dit onacceptabel was<sup>42</sup>. Blijkbaar was het karakter van de doop van Johannes dermate afwijkend van de vroegchristelijke doop dat voor de leerlingen in Efeze herdoop onvermijdelijk was. Paulus maakte in ieder geval een onderscheid. Een onderscheid dat vooral gebaseerd lijkt op het verbinden van de naam van Jezus en daarmee de heilige Geest aan de doop. Het gebruik van de doopformule 'in de naam van de Heer' is daarvoor typerend. Maar er is geen sprake van een tegenstelling. De doop van Johannes lijkt veeleer de opmaat te zijn naar de vroegchristelijke doop. Beide staan in eschatologisch perspectief. En de doop met de heilige Geest kan worden verbonden met de eschatologische gemeenschap. Het wordt een gemeenschap van 'profeten'.

Dit bijbelgedeelte voegt dus niet alleen nieuwe thema's toe voor ons onderzoek, maar ook de noodzaak om de relatie tussen de doop van Johannes en de vroegchristelijke doop aan een nader onderzoek met betrekking tot de betekenis daarvan te onderwerpen. De betekenis van de doop in de vroegchristelijke context is in ieder geval de kern van het volgende bijbelgedeelte uit de eerste brief van Petrus.

#### 2.3 1 Petrus 3 vers 18 tot en met 22

Ook de opzet van deze paragraaf is gelijk aan de voorgaande. Voor de Griekse grondtekst wordt verwezen naar bijlage 3.

#### 2.3.1 Vertaling

18. Want ook Christus heeft eens geleden, als rechtvaardige voor de onrechtvaardigen, om u tot God te brengen, die wel gedood is naar het vlees maar levend gemaakt door de Geest.

19. Naar welke hij ook heengegaan is, de geesten in de gevangenis, en voortdurend gepredikt heeft.

20. Die eens ongehoorzaam waren, toen de geduldige God in de dagen van Noach afwachtte, terwijl de ark werd voorbereid, in welke weinige, dat is acht zielen, werden gered door het water.

21. En als *tegenbeeld* daarvan redt u nu de doop, niet het wegdoen van het *vuil van het lichaam*, maar het *verzoek om een goed geweten* voor God, door de opstanding van Jezus Christus.

22. Welke is aan de rechterhand van God, naar de hemel gegaan, terwijl engelen en machten en krachten aan Hem zijn onderwerpen.

#### 2.3.2 Sleutelbegrippen

a. 'ἀντίτυπον' of antitupos is gerelateerd aan 'τύπος' of tupos wat beeld of voorbeeld betekent. Als tegenovergestelde daarvan zou 'antitupos' dus met tegenbeeld kunnen worden vertaald. In Handelingen 7 vers 44 en Hebrëen 8 vers 5 wordt ditzelfde woord gebruikt in de zin van een aardse afspiegeling van een hemels origineel<sup>43</sup>. Die interpretatie ligt hier niet voor de hand. Ostmeyer<sup>44</sup> meent op grond hiervan wel te mogen concluderen dat tupos en antitupos elk een zelfstandige betekenis hebben. Goppelt<sup>45</sup> legt wel een relatie tussen beide woorden en merkt op dat in de tijd van de brief van Petrus het begrip tupos door het veelvuldige gebruik in de brieven van Paulus een hermeneutische betekenis binnen de kerk moet hebben gehad.

b. 'σάρκός' of sarkos kan worden vertaald met 'vlees' of 'lichaam'. Het woord kan duiden op letterlijk vlees, maar onder meer ook op een persoon, de mensheid of de immoraliteit van de mens<sup>46</sup>. In de context van het Oude Testament wordt de term gebruikt om het menselijk bestaan aan te duiden in contrast met de goddelijke wereld. Bepalend is de mens in relatie tot God. '*He is what he is in relation.*'<sup>47</sup> Als schepsel van God is de mens 'vlees' en de adem

van God in zijn leven is zijn ziel. ‘Vlees’ is de situatie van vóór God.

De invloed van de Hellenistische gedachte over ‘vlees’ (of ‘lichaam’) in dualisme met ‘geest’ is ook in het Rabbijns Jodendom merkbaar. In sommige gevallen heeft ‘vlees’ een uiterst negatieve bijklank. ‘Vlees’ is de bron van immoraliteit. Philo en Josephus beschrijven ‘vlees’ als het fysieke menselijke lichaam dat de innerlijke ‘geest’ omsluit<sup>48</sup>.

Het gebruik van de term sarkos in het Nieuwe Testament ligt in lijn met het Hellenistische dualisme. Paulus gebruikt het als uitdrukking voor de menselijke zondigheid welke scheiding brengt in de relatie tot God. Het symboliseert voor hem ook de inspanningen van mensen om zichzelf te rechtvaardigen tegenover God door middel van het houden van de Joodse wetten, waaronder de besnijdenis<sup>49</sup>.

c. ‘συνειδήσεως ἀγαθῆς’ of suneideseos agates kan letterlijk worden vertaald met een goed geweten. Volgens Maurer<sup>50</sup> is het een formule waarmee het christelijke leven wordt aangeduid.

d. ‘ἐπερώτημα’ of eperotema wordt slechts eenmaal in het Nieuwe Testament gebruikt en dat is hier. In LXX komt het woord vaker voor. Daar wordt eperotema gebruikt in het verband van een mondelinge gestelde vraag aan God. Alhoewel een letterlijke vertaling in de zin van gebed niet correct is, moet wel in die richting worden gedacht<sup>51</sup>. Het kan worden vertaald met vragen of verzoeken.

### 2.3.3 Verbinding met het onderzoek

In tegenstelling tot de bijbelgedeelten uit Markus en Handelingen wordt in dit gedeelte de doop niet aan de orde gesteld in het kader van een bepaalde gebeurtenis. Dit gedeelte gaat veel meer in op de betekenis van de doop.

#### a. *Het reddende karakter van de doop*

De verzen 20 en 21 vormen een soort van christelijke Midrash op de geschiedenis van Noach<sup>52</sup>. Mede gebaseerd op de uitdrukking ‘zo was het in de tijd van Noach’, ‘zo was het ook in de tijd van Christus’. In de tijd van Noach aten de mensen, dronken en huw-

den tot het moment dat de zondvloed hieraan een einde maakte.

De mensen waren zich niet bewust van het naderende oordeel. Zo was het ook in de tijd van Christus. Maar de analogie gaat verder. Zoals ook Noach en zijn gezin werden gered door het water, zo ook wordt ook de mens gered door de doop. De analogie met de tijd van Noach geeft ons ook een notie van het eschatologische karakter van de doop, een element dat ook bij de doop van Johannes kan worden onderkend.

Strikt genomen is in vers 20 ten onrechte beschreven dat de redding door het water kwam. Een voorbeeld gaat wel vaker mank. Het redmiddel was juist de ark. Maar Petrus wil ons blijkbaar iets vertellen over water en niet over hout. Het begrip water speelt ook een rol bij rituele wassingen. Aan water wordt een reinigende werking toegekend. In de bespreking van de reinigingsrituelen, die in de volgende hoofdstukken aan de orde komen, wordt daar verder op ingegaan.

Het gaat in deze verzen niet om een parallel tussen het water van de doop en van de zondvloed. Er wordt immers gesproken over een *tegenbeeld*. Het gaat om de parallel met de redding van Noach. Vers 21 is de enige plaats in het Nieuwe Testament waarin expliciet wordt gezegd dat ‘de doop redt’<sup>53</sup>. Wat heeft Petrus daarmee bedoeld te zeggen? Petrus beantwoordt deze vraag met een tegenstelling. Hij plaatst ‘*het wegdoen van het vuil van het lichaam*’ tegenover ‘*een goed geweten voor God*’. Een tegenstelling die wordt kracht bijgezet door de zinsopbouw met de woorden ‘οὐ ... ἀλλά’ (niet – maar). Wat was de reden voor Petrus om het vuil van het lichaam zo tegenover een goed geweten te plaatsen? De meest voor de hand liggende verklaring is dat het een correctie op een veel voorkomend misverstand is. Een misverstand dat in hield dat aan het ‘wegdoen van het vuil van het lichaam’ een reddende waarde werd toegekend in plaats van ‘een goed geweten voor God’. De interpretatie zou moeten zijn dat de doop door Petrus wordt gedefinieerd als ‘een verzoek om een goed geweten voor God’.

Hier legt Michaels<sup>54</sup> in lijn met Josephus (zie ook paragraaf 5.6) een verbinding met Johannes de Doper. Johannes riep de Joden op



om een rechtvaardig leven te leiden en zich daarom te laten dopen. Een rechtvaardig leven was voorwaardelijk aan de doop. De doop was geen generaal pardon voor welke zonde dan ook, maar een heiliging van het lichaam nadat ook de ziel al gereinigd was door een goed geweten<sup>55</sup>. De doop op zich mag dus niet worden uitgelegd als een spirituele reiniging.

#### *b. Relatie tussen doop en onreinheid*

De vraag is wat nu precies moet worden verstaan onder ‘het vuil van het lichaam’. Het gebruik van ‘lichaam of vlees’ in een antithese met ‘een goed geweten’ komt ook voor in de brief aan de Hebreeënen hoofdstuk 9: ‘9 Dit alles is een zinnebeeld voor de huidige tijd: er worden daar gaven en offers gebracht die het geweten (συνείδησις of *suneidesin*) van degenen die ze opdragen niet tot volmaakte zuiverheid kunnen brengen; 10 het gaat alleen om voedsel, drank en rituele wassingen (βαπτισμοὺς of *baptismois*), om bepalingen over uiterlijkheden (σάρκος of *sarkos*) die slechts gelden tot aan de nieuwe orde.’ Schweizer<sup>56</sup> verbindt deze tekst met rituele onreinheid. Het ligt voor de hand om dat in dit bijbelgedeelte ook te doen. Dat roept dan wel de vraag op of in de vroegchristelijke gemeenten de reinheidswetten ter discussie hebben gestaan? In hoofdstuk 6 wordt daarom dieper ingegaan op reinheid binnen de vroegchristelijke traditie.

Maurer<sup>57</sup> wijst erop dat vers 21 de doop in zekere zin formuleert als ‘een verzoek aan God om een goed geweten’. Hij wijst erop dat de Oudtestamentische petitie ‘schem in mij een rein hart, o Heer’<sup>58</sup> waarschijnlijk aan deze formule ten grondslag ligt. Overigens bestaat noch in het Oude Testament noch in de Dode Zee rollen een woord voor ‘geweten’. Lawrence<sup>59</sup> verbindt deze woorden over een ‘rein hart’ uit het Oude Testament weer met morele reinheid. Het reinigen van het hart valt niet onder de cultische of rituele wassingen. Deze tekst dient wat hem betreft metaforisch te worden verstaan.

Een andere parallel met deze tekst vinden we in Jakobus 1 vers 21 ‘*leg alle verdorvenheid en elk denkbaar wangedrag af*’. Het wegdoen van het vuil van het lichaam wordt in deze tekst eveneens

metaforisch verstaan. Het gaat dan om morele reinheid. Ook uit de tekst van Markus wordt duidelijk dat er een bepaalde relatie bestaat tussen doop en zonde of morele onreinheid. In hoofdstuk 3 wordt dit onderwerp daarom verder uitgediept en vervolgens uitgewerkt in de verschillende tradities.

#### *c. Het verband tussen de doop en de Heilige Geest*

De opening van vers 18 maakt duidelijk dat Christus een voorbeeld is met betrekking tot hetgeen in de voorgaande verzen is gezegd. De verzen 13 tot en met 17 gaan over het lijden en de christelijke levenswandel. Vers 17: ‘*Het is beter te lijden, indien God dat wil, omdat men goed doet dan omdat men kwaad doet.*’ De wijze waarop Jezus in de passie het lijden onderging is voor de mensen tot voorbeeld.

In vers 18 wordt een tegenstelling neergezet tussen ‘dood naar het vlees’ en ‘levend in de Geest’. Dood in het vlees dient te worden overwonnen door levend in de Geest. Levend in de Geest loopt parallel aan een goed geweten. Een goed geweten, zo luidt het slot van vers 21, is weer mogelijk door de opstanding van Jezus Christus. In tegenstelling tot Paulus, die de doop karakteriseert als ‘dood’ met Christus (Romeinen 6: 3-4a) gevolgd door een ‘opstanding’ in een nieuw leven door de Geest (Romeinen 6: 4b-5; 8-11), verbindt Petrus hier de doop zelf met de opstanding. De dood van Christus is verbonden met de innerlijke verandering van het hart, die aan de doop voorafgaat. Zo wordt de doop verbonden aan de opstanding van Christus.

#### **2.3.4 Conclusies**

De betekenis van de doop in de vroegchristelijke context is de kern van dit gedeelte uit de eerste brief van Petrus. De korte exegese brengt eerder genoemde thema’s naar voren, maar ook nieuwe. Door de gebruikte analogie met de tijd van Noach geeft ook dit bijbelgedeelte ons een notie van het eschatologische karakter van de doop in de vroegchristelijke context, een element dat ook bij de doop van Johannes kan worden onderkend. Een andere overeenkomst is de reinigende werking. Aan het water

van de doop wordt een reinigende werking toegekend. Als Petrus schrijft dat ‘de doop redt’ dan volgt een tegenstelling. Dat is het wegdoen van het vuil van het vlees tegenover een goed geweten. Het wegdoen van het vuil van het vlees wordt verbonden aan rituele onreinheid. Dat roept dan wel de vraag op welke rol de reinheidswetten in de vroegchristelijke gemeenten hebben gespeeld. Tevens is duidelijk gemaakt dat er een bepaalde relatie bestaat tussen doop en zonde of morele onreinheid.

De interpretatie van de tekst zou moeten zijn dat de doop door Petrus wordt gedefinieerd als ‘een verzoek om een goed geweten voor God’. Een klaarblijkelijk voorkomend misverstand was dat aan het ‘wegdoen van het vuil van het lichaam’ een reddende waarde werd toegekend in plaats van ‘een goed geweten voor God’.

De dood van Christus is verbonden met de innerlijke verandering van het hart, een leven door de Geest, die aan de doop voorafgaat. Zo wordt de doop verbonden aan de opstanding van Christus. De doop op zich geeft de spirituele reiniging niet. De spirituele reiniging volgt uit een goed geweten voor God, een rein hart, integer en oprecht voor God. Dopen is niet de basis voor een goed geweten, maar volgt daaruit voort. Die gedachtegang is ook beschreven in Hebrëen 10: *‘22 laten we God dan naderen met een oprecht hart en een vast geloof, nu ons hart gereinigd is, wij van een slecht geweten bevrijd zijn en ons lichaam met zuiver water is gewassen.’*

De korte exegese van dit bijbelgedeelte levert zodoende nieuwe thema’s op voor ons onderzoek. Het gaat in het bijzonder om de relatie tussen morele reinheid/moraal en rituele reinheid. Elementen die samenhangen met de bijbelse reinheidswetten. Daarover gaat het volgende hoofdstuk.

### 3. De structuur van de bijbelse reinheidswetten

In de eerste vraag van dit onderzoek staat de verhouding van de doop van Johannes met de rituele wassingen centraal. Deze rituele wassingen vinden hun oorsprong in de reinheidswetten uit het Oude Testament. De reinheidswetten staan in het centrum van de Pentateuch, het bijbelboek Leviticus, en in Numeri 19.

Het concept van reinheid en heiligheid wordt in Leviticus systematisch besproken. Leviticus beschrijft het systeem van offers (hoofdstukken 1-7), de dienst in het heiligdom (8-10) en vervolgens de reinheidswetten met betrekking tot:

- a. dieren (11:1-47)
- b. geboorte van een kind (12:1-8)
- c. huidziekten (13:1 – 14:57)
- d. geslachtsgebonden zaken (15:1-33)

Aansluitend wordt in hoofdstuk 16 ingegaan op reinheid in relatie tot het heiligdom en het volk Israël op de Grote Verzoending. Het resterende deel van Leviticus gaat over morele en rituele wetten in relatie tot heiligheid, aansporingen met bijbehorende zegen (26) en vloek en een lijst van geschenken voor het heiligdom (hoofdstuk 27)<sup>60</sup>.

In Numeri 19 wordt een tweetal reinheidswetten besproken met betrekking tot:

- a. het bereiden van de as van een rode koe om de Israëlieten van zonde te reinigen (1-10)
- b. contact met een lijk, de beenderen van een mens of een graf (11-22). Onreinheid als gevolg van contact met een lijk veroorzaakt de hoogste mate van onreinheid.

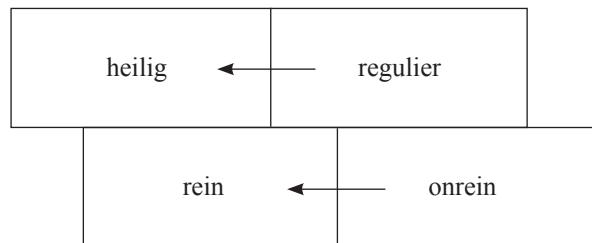
In de Farizees-Rabbijnse traditie veroorzaken ook beenderen en de Tora rollen onreinheid<sup>61</sup>. Daarmee worden beenderen en de Tora rollen in dezelfde categorie geplaatst als zaken die ‘niet aangeraakt’ mogen worden en niet geschikt voor regulier gebruik.

Het doel van dit hoofdstuk is niet om de reinheidswetten inhoude-

lijk te bespreken, maar om de achterliggende concepten te schetsen. Het gaat hier om een goede begripsbepaling; wat is rein, wat betekent rituele onreinheid, wat is heilig en wat is de relatie tot zonde of morele onreinheid? Tot slot zal ook kort worden ingegaan op de praktijk van het reinigen.

### 3.1 Het concept van heiligheid en reinheid

Milgrom<sup>62</sup> geeft het bijbelse concept van reinheid en heiligheid weer in een diagram. De staat, waarin personen en objecten verkeren, kan heilig of regulier, rein of onrein zijn. Heilig sluit regulier uit en iemand is rein of onrein. Een staat uit de eerste laag kan naast de staat uit de tweede laag bestaan. Echter, dat geldt niet voor heilig. Heilig en onrein grenzen in het diagram niet aan elkaar. Heilig en onrein zijn onverenigbaar. Heilig en onrein zijn dynamisch, ze laten hun invloed over de andere categorieën gelden. Door personen en objecten kan heiligheid en onreinheid worden overgebracht. Dat geldt niet voor rein en regulier. Deze zijn statisch.



Afbeelding 1: Het diagram van Milgrom

Met de pijlen wordt weergegeven dat de grens tussen heilig en regulier en tussen rein en onrein dynamisch is. De grenzen zijn niet vast. Omstandigheden doen de grenzen opschuiven; zowel naar links als naar rechts. Maar de gewenste richting was een opschuiven in de richting van meer heilig en meer rein.

Uit het diagram volgt ook dat rein de staat is tussen heilig en onrein. Rein zijn was de norm. Voor iedere Israëliet geldt dat die

zichzelf in bepaalde situaties moest reinigen door middel van een reinigingsritueel. Een proces dat bestaat uit het nemen van tijd, wassen en baden. Kleine onreinheden – zoals het eten van verboden voedsel – duren één dag en zijn opgeheven bij zonsondergang; zwaardere verontreinigingen – zoals een chronische geslachtsgebonden vloed of bloeding – duren zeven dagen en worden gevolgd door een reinigingsoffer de volgende dag. In afwijking hierop geldt voor besmetting door contact met een lijk als ritueel het baden en besprenkelen met de as van een rode koe op de derde en de zevende dag. Daarnaast is het zo dat een moeder na de geboorte voor 40 dagen – bij een zoon – of 80 dagen – bij een dochter – onrein is. Onreinheid concentreert zich op een aantal natuurlijke processen, zoals geboorte, dood en seksuele omgang en daarmee samenhangende fenomenen als sperma, bloed en huidziekte. Omdat het concept zich juist richt op natuurlijke processen, en daarmee onvermijdelijk is, kan deze vorm van onreinheid betiteld worden als ‘technische’ of ‘rituele’ onreinheid. Ook een persoon die strikt volgens de Tora wil leven, komt onvermijdelijk gedurende zijn of haar leven meermalen in een staat van onreinheid. Het concept heeft daarom vooral waarde als symbool. Alle fenomenen zijn namelijk terug te voeren naar de dood. Zo vormen de reinheidswetten een concept van symbolen die Israël er aan moet herinneren zich te binden aan leven en zich te distantiëren van zaken waarmee de dood verbonden is.

Als verklaring voor de reinheidswetten en daarmee samenhangende rituele wassingen worden ook wel pragmatische redenen genoemd. Een sociaal-culturele verklaring voor de onreinheid van bepaalde dieren zou zijn de ongeschiktheid van deze dieren voor een nomadisch bestaan, zoals voor het varken geldt. Maar voor pragmatisme als leidend principe achter de reinheidswetten bestaat geen overtuigend bewijs<sup>63</sup>. Reinheid staat namelijk niet op zich maar telkens in relatie tot personen en/of voorwerpen. De reinheid is dus niet gebaseerd op praktische zaken, noch op het gedrag van deze diersoorten. Een deel van de verboden dieren zijn in de omliggende culturen heilig verklaard. Als zodanig kan de keuze

voor het onrein verklaren van deze dieren ook gezien worden als een polemiek tegen die culturen en bijbehorende religies. Dat is echter speculatie.

De reinheidswetten dienen te worden onderscheiden van de spijswetten<sup>64</sup>. Het betreffen twee verschillende systemen. Ze hebben in de ‘halacha’, de Joodse wet, ook een andere status. De spijswetten gelden overal, altijd en voor iedereen. De spijswetten zijn gebaseerd op het Oude Testament en in tegenstelling tot de reinheidswetten nauwelijks aangevuld. Zoals nog aan de orde zal komen, waren juist deze aanvullingen een bron van discussie tussen de verschillende stromingen in het Jodendom.

### **3.2 Rituele reiniging en de reikwijdte van reinheidswetten**

De reiniging wordt in stilte ondergaan. Er wordt niet gebeden of een formule uitgesproken. En van belang is dat de reiniging plaatsvindt *na* het opheffen van de onreinheid. Als iemand onrein is geworden door een ziekte en vervolgens van deze ziekte wordt genezen, dan dient de reiniging dus plaats te vinden *na* de genezing. Het is niet een therapie om tot genezing of heling te komen<sup>65</sup>. De rituele wassing is dus niet een soort van sacrament met een zelfstandige werking. De rituele handeling op zich verzoent niet. Dat ‘ontmythologiseert’ de reinheidswetten<sup>66</sup>. De geboden hebben tot doel iemand te wijzen op de wil van God en levensheiliging. Het baden en wassen in geval van een ernstige verontreiniging vindt altijd plaats de dag voor het reinigingsoffer. In ernstige situaties zijn meerdere baden noodzakelijk. Voor huidziekte is een bad nodig om het kamp weer binnen te kunnen gaan en een tweede bad om weer contact te mogen hebben met andere Israëlieten. Baden was dus nodig om weer tot het kamp terug te kunnen keren, maar ook om te kunnen participeren in de heilige cultus. Veel van de reinheidswetten hebben direct betrekking op de Tempel en de tempelcultus. In het Jodendom van na de ballingschap hebben veel discussies plaatsgevonden over de reikwijdte van deze reinheidswetten. In Exodus 19 vers 6 staat immers: ‘*Een koninkrijk van priesters zul je zijn, een heilig volk.*’ Op grond daarvan is de

visie ontwikkeld dat reinheid voor het gehele volk van toepassing was om zo een heilig volk te kunnen zijn.<sup>67</sup>

In de tijd dat Johannes de Doper leefde, speelde de discussie over de reikwijdte van reinheidswetten in alle hevigheid. Er is veel onenigheid. Alon<sup>68</sup> introduceert de Sadduceeën als minimalisten. De Sadduceeën verklaarden de (strengere) regels slechts van toepassing op het priesterlijke geslacht en de tempelcultus, dus restrictief. Zij waren in dit beperkte toepassingsgebied voor de reinheidswetten zeer strikt.

De Farizeeën leerden echter dat de reinheidswetten voor iedere inwoner van het volk van toepassing waren, dus expansief. Maar er mag zeker niet het beeld worden geschetst dat de Farizeeën allen op één lijn zaten. De toepassing van de regels was een voortdurend onderwerp van discussie. De scholen van Hillel en Shammai namen niet zelden tegenovergestelde posities in. Toch probeerde men recht te doen aan beide posities om de sociale samenhang te borgen. De regels moesten door alle inwoners van het volk toegepast kunnen worden. Door hun realiteitszin golden de Farizeeërs als gematigd. Jassen<sup>69</sup> merkt op dat in de Farizees-Rabbijnse traditie er veel moeite werd gedaan om de last van de bijbelse reinheidswetten voor het volk zo beperkt mogelijk te houden. Om een ideale gemeenschap te kunnen zijn, was anders volledige afzondering de enige mogelijkheid. De gemeenschap van Qumran is hiervan een voorbeeld.

### **3.3 Relatie tussen onreinheid en zonde**

Het beschreven concept van reinheid en heiligheid richt zich op natuurlijke processen. Ook voor een persoon, die strikt volgens de Tora wil leven, verkeert onvermijdelijk gedurende zijn of haar leven meermalen in een staat van onreinheid. Een goede moraal in lijn met de Tora is dus geen garantie voor reinheid. De persoon of het object kan moreel goed handelen, maar toch ‘technisch’ of ‘ritueel’ onrein zijn. Maar is er dan helemaal geen verband tussen onreinheid en zonde of moraal? In deze paragraaf wordt ingegaan op de relatie tussen de rituele onreinheid van technische aard en zonde in de zin van ‘morele’ onreinheid. De relatie tussen onrein-

heid en zonde wordt namelijk niet door alle onderzoekers gelegd. De basis voor deze relatie begint met het onderscheiden van rituele onreinheid enerzijds en morele<sup>70</sup> onreinheid of zonde anderzijds. Bijvoorbeeld Alon en Sanders willen geen onderscheid maken. Sanders<sup>71</sup> beargumenteert dat er van dit onderscheid te vaak misbruik is gemaakt. Veel christenen verklaren hun standpunt ten opzichte van de Joodse wetten als een acceptatie van de morele code, maar een afwijzing van de cultische. Dit standpunt wordt kracht bijgezet met een verwijzing naar Jezus en Paulus. Dat is echter ten onrechte, zoals ook bij de behandeling van de relatie tussen rituele en morele onreinheid zal blijken. Dat er wetten zijn die zowel een rituele als een morele kant hadden, kan ook niet worden ontkend. Het onderscheid dat Klawans en Lawrence maken is wel voldoende onderbouwd en waardevol. Het zal blijken dat in de verschillende tradities op een andere wijze omgegaan wordt met de relatie tussen onreinheid en zonde. In deze paragraaf worden daarvan de hoofdlijnen besproken. In de respectievelijke hoofdstukken komt de relatie tussen onreinheid en zonde in de verschillende tradities terug<sup>72</sup>.

Al voor Klawans wordt in de literatuur<sup>73</sup> onderscheid gemaakt tussen ‘levitische verontreiniging’ en ‘spirituele of religieuze verontreiniging’. De levitische verontreiniging is gebaseerd op hetgeen in het bijbelboek Leviticus is te vinden in de hoofdstukken 11 tot en met 15 en in Numeri 19. Religieuze onreinheid daarentegen vloeit juist voort uit zonde.

Zodoende kunnen op basis van het Oude Testament twee concepten van onreinheid worden onderscheiden.<sup>74</sup> Het eerste is tijdelijk en hangt samen met direct of indirect contact met een aantal natuurlijke processen, zoals geboorte, dood en seksuele omgang. Dit zijn bronnen van onreinheid die in meer of mindere mate onvermijdelijk zijn. Deze categorie valt samen met wat ook kan worden betiteld als ‘levitische verontreiniging’ en de eerder besproken rituele onreinheid van meer ‘technische’ aard.

Een tweede soort is religieuze of morele onreinheid. Deze vorm van onreinheid is verbonden aan personen, het land en heilige plaatsen en heeft een meer langdurig karakter. Morele onreinheid vloeit voort

uit afgodendienst, incest en moord. Het valt samen met (bepaalde) zonden.

Er zijn vijf belangrijke verschillen tussen rituele en morele onreinheid:<sup>75</sup>

- rituele onreinheid is over het algemeen niet zondig waar morele onreinheid juist de directe consequentie is van zonde;
- waar rituele onreinheid vaak besmettelijk is, speelt contact bij morele onreinheid geen rol van betekenis. Er is geen ritueel bad nodig na contact met iemand die een moord heeft begaan, een afgodendienaar of iemand die een seksuele zonde heeft begaan;
- rituele onreinheid heeft een tijdelijk karakter, terwijl morele onreinheid juist langdurig is. Morele onreinheid leidde tot een degradatie van de zondaar of het gehele volk Israël;
- de reiniging van rituele onreinheid vond plaats via rituelen terwijl morele reiniging werd bereikt door het ondergaan van een straf of tenminste het zich onthouden van de moreel onzuivere daad;
- in de terminologie wordt ‘onrein’ in beide contexten gebruikt, maar ‘gruwel’ en ‘besmetten’ uitsluitend in de context van morele onreinheid.

Dit is samengevat weergegeven in onderstaande tabel.

Type onreinheid	Bron	Effect	Reiniging
Ritueel	Natuurlijke processen als dood, geboorte, seksuele omgang	Tijdelijke en besmettelijke onreinheid	Baden en wassen
Moreel	Zonden zoals afgodendienst, incest en moord	Verontreiniging van personen, land en heilige plaatsen	Verzoening of straf en uiteindelijk verbanning

*Tabel 1: Schematische weergave van het onderscheid tussen rituele en morele onreinheid naar Klawans.*

Het onderscheiden van rituele en morele onreinheid mag niet leiden tot een anti-rituele houding.<sup>76</sup> De concepten mogen niet tegen elkaar worden uitgespeeld. Doel van het onderscheid is om scherp te stellen dat de ene vorm van onreinheid meer van doen heeft met zonde dan de ander. De keuze voor de betiteling ‘rituele’ onreinheid is ingegeven door het feit dat bij het opheffen van deze vorm van onreinheid op enigerlei wijze ook een ritueel een rol speelt. Alhoewel rituelen op zichzelf niet altijd voldoende zijn om de onreinheid volledig op te heffen. In Leviticus 15 vers 5 wordt beschreven dat de onreinheid niet pas opgeheven was direct na het ritueel, doch pas bij zonsondergang. Uit het onderscheid mag ook niet worden afgeleid dat rituelen bij het opheffen van morele onreinheid geen enkele rol zouden kunnen spelen.

### 3.4 Belangrijke woorden in relatie tot reinheid

In de Hebreeuwse tekst van het Oude Testament wordt voor de aanduiding van ‘rein’ het woord ‘tahor’ (טָהוֹר) gebruikt. Uit de betekenis die aan dit woord kan worden gegeven, kan worden afgeleid dat een onderscheid te rechtvaardigen is. Koehler en Baumgartner<sup>77</sup> onderscheiden verschillende betekenissen voor het Hebreeuwse tahor:

- a) puur of zuiver. Het woord komt vaak voor in combinatie met goud, in de zin van gelouterd goud (m.n. in Ex 25, 37 en Lev 13) en in het kader van de reinheidswetten derhalve minder interessant;
- b) ceremonieel rein, zoals in Deut 12:15, Job 14:4 en Lev 10:10 ‘.. Jullie moeten onderscheid kunnen maken tussen wat heilig is en wat niet, tussen wat *rein* is en wat onrein, en de Israëlieten uitleg geven over alle bepalingen die de HEER bij monde van Mozes aan hen bekendgemaakt heeft.’ Het ceremonieel of ritueel rein zijn kan betrekking hebben op mensen (Lev 7:9, Num 19:18), dieren (Gen 7:2), vogels (Lev 14:4, Gen 8:20, Deut 14:11), offers (Mal 1:11), water (Ez 36:25), put (Lev 11:36), zaad (Lev 11:37), vezel (Jes 66:20), tulband (Zac 3:5) of plaats (Lev 4:12).
- c) Ethisch of moreel rein als de ogen uit Hb 1:13 of het hart :

Schep, o God, een *zuiver* hart in mij, vernieuw mijn geest, maak mij standvastig (Ps 51:12) en het leven: Er zijn mensen die denken *zuiver* te leven, maar vol vuiligheid zijn (Sp 30:12). Verder; handen (Job 17:9) en woorden (Ps 12:7, Sp 15:26)

Behalve tahor wordt overigens ook טָהַר of kodesj gebruikt. De stam *qds* kan worden verbonden aan het werkwoord dat ‘gereinigt’ betekent<sup>78</sup>. Toch ligt dit woord meer in lijn met heilig<sup>79</sup> alhoewel de betekenis van kodesj en afgeleide woorden niet altijd in relatie worden gebracht met heilig in de zin van ‘apart gezet’, maar meer met ‘rechtvaardig’.

Het belang van de reinheidswetten voor de Joodse religie blijkt ook uit de Tahorot. De Tahorot (‘reinigingen’) worden in de rabbijnse traditie tot in de kleinste details vastgelegd<sup>80</sup>. Niet minder dan een zesde deel van de Misjna en Tosefta zijn geheel aan (rituele) reinheid gewijd<sup>81</sup>.

### 3.5 Reiniging in de praktijk

In het Jodendom van de eerste eeuw was baden of wassen het standaard ritueel voor reiniging.<sup>82</sup> Iedereen die de Tempel wilde betreden waste zich. Dit wordt ook bevestigd door archeologische vondsten van vele miqva’ot bij de opgang naar de Tempel. Men wilde niet dat het heilige zou worden verontreinigd. Naast de reinheid rondom de Tempel, de tempelcultus en de priesters volgens bijbelse regels, zijn er reinheidswetten voor het gehele volk<sup>83</sup>. Deze niet-priesterlijke reinheidswetten speelden een belangrijke rol in de periode van 200 voor tot 200 na Christus. Daarvoor zijn ook archeologische bewijzen. Miqva’ot zijn verspreid over het gehele land gevonden<sup>84</sup>.

In Qumran zijn grote bassins gevonden waarin water werd verzameld<sup>85</sup>. Het regent zelden in de streek rondom de Dode Zee, maar als het regent dan komt het met grote hoeveelheden uit de lucht. Daarom heeft de gemeenschap kanalen gebouwd om het water naar diepe putten binnen het leefgebied van de gemeenschap te leiden. Sommige van deze putten werden gebruikt voor rituele wassingen. Het Damascus Document bevat verder aanwijzingen

voor de kwaliteit en hoeveelheid water – van onderdompelen tot en met besprenkelen – die nodig is voor reiniging.<sup>86</sup> Een duidelijke lijn daarin valt echter niet te ontdekken. Als de Essenen ook buiten Qumran hebben geleefd, verspreid over het gehele land, komt daarbij dat het praktisch onmogelijk was om telkens ritueel te baden door onderdompeling en in stromend water. De vele badhuizen waren daartoe ook ongeschikt, omdat daar het water werd verwarmd en slechts koud water toegestaan was.

### 3.6 Conclusies

De reinheidswetten vormen een concept van symbolen die Israël er aan moet herinneren zich te binden aan leven en zich te distantiëren van zaken waarmee de dood verbonden is. De geboden hebben tot doel iemand te wijzen op de wil van God en levensheiliging. Rituele onreinheid is dus geen ‘zonde’, maar een staat waarin iemand kan verkeren. De rituele handelingen houden dus ook geen verband met verzoening voor zonden.

Een staat van onreinheid is verbonden aan natuurlijke processen en daardoor in bepaalde situaties onvermijdelijk. Deze staat van onreinheid betekent vooral ook een beperking ten aanzien van deelname aan de heilige cultus. Onreinheid en heiligheid zijn onverenigbaar. Veel van de reinheidswetten hebben dus betrekking op het heiligdom, de Tempel en de tempelcultus. Daarom is het ook goed om de rol van de Tempel in de verschillende tradities nader te onderzoeken. Te meer ook omdat daarmee de discussie over de reikwijdte van de reinheidswetten samenhangt. Op grond van Exodus 19 vers 6 is de visie ontwikkeld dat reinheid voor het gehele volk van toepassing was om zo een heilig volk te kunnen zijn. Archeologische vondsten van *miqva’ot* verspreid over het land duiden in ieder geval op een wijd verbreide praktijk van rituele wassingen.

In de literatuur kan nog een tweede concept van onreinheid in het Oude Testament worden gevonden. Dit is gebaseerd op een onderscheid tussen rituele onreinheid enerzijds en morele onreinheid of zonde anderzijds. Een onderscheid dat ook door de betekenis van de woorden uit de grondtekst wordt ondersteund. De belangrijkste

verschillen zijn in Tabel 1 overzichtelijk weergegeven. Bij morele reinheid kunnen rituelen ook wel een rol spelen, maar daarmee wordt de reiniging niet bewerkstelligd. Daarvoor is verzoening of een straf nodig. Ook de wijze waarop rituele en morele reinheid samenhangen verschilt per traditie.

Na de inventarisatie in hoofdstuk 2 van belangrijke thema’s, die met de doop samenhangen, en de korte studie over de reinheidswetten uit dit hoofdstuk kan het onderzoek nu gericht worden op de verschillende tradities. In het eerstvolgende hoofdstuk komen de Essenen en de gemeenschap van Qumran aan de orde.

## 4. Dopen en rituele reinigingen bij Essenen en Qumran

In voorgaande hoofdstukken zijn al de nodige verwijzingen gemaakt naar de Essenen en de gemeenschap van Qumran. De Joden van deze traditie stonden blijkbaar dicht bij Johannes de Doper en Jezus. Schiffman<sup>87</sup> stelt dat het christendom veel gemeen heeft met het gedachtegoed van Qumran. Veel fundamentele elementen van het christendom gaat veeleer terug op de gemeenschap van Qumran en dit type Jodendom dan op de Farizees-Rabbijnse traditie. Hoe het ook zij, voor een goed begrip van de betekenis van dopen en rituele reinigingen mag een onderzoek naar de dooppraktijk bij Essenen en de gemeenschap van Qumran niet ontbreken.

In dit hoofdstuk ga ik na een korte introductie van de Essenen en Qumran in op de relatie tussen deze stroming en de tempelcultus. Deze verhouding is van belang vanwege de betekenis van de Tempel voor heiligheid en rituele reinigingen. Vervolgens wordt de toetreding tot de gemeenschap besproken. Welke rituelen spelen daarbij een rol? Is er ook sprake van een toetredingsdoop? De hoofdlijnen van reinheid en daarmee samenhangende rituelen in de gemeenschap van Qumran worden besproken alvorens in te gaan op de verhouding met Johannes de Doper. Afgesloten wordt met een aantal conclusies.

Belangrijke bronnen over de Essenen en Qumran voor ons doel zijn Josephus, Philo en de Dode Zee rollen, in het bijzonder het Damascus Document (CD), de Regel van de Gemeenschap (1QS) en de Tempelrol (11QT).

### 4.1 Begripsbepaling: Essenen en Qumran

Als over de Essenen en Qumran gesproken wordt, is de eerste vraag die zich opdringt of deze samenvallen. Martínez<sup>88</sup> bekijkt de gemeenschap van Qumran als een afgescheiden groep. De mensen van Qumran hadden zich afgezonderd en teruggetrokken in de woestijn. In de ogen van de gemeenschap had het volk zich verontreinigd. Het volk hield zich er een verkeerde interpretatie van de

Tora op na. Genoemd worden de kalender, offers door heidenen, onwettige huwelijken, huwelijken van priesters met vrouwen van buiten het priesterlijke geslacht, in de heilige stad toelaten van bijvoorbeeld dierenhuiden, honden en lijken.

De keuze van de gemeenschap voor de woestijn was ingegeven door de geschiedenis van het volk, zoals beschreven in Exodus. De woestijn was de plaats van ontmoeting, van visioenen en stemmen. Hier wachtte men op de nieuwe hemel en nieuwe aarde, waaronder het nieuw Jeruzalem. Voor Martínez blijft de gemeenschap van Qumran een betrekkelijk anonieme groep. De mede door hem ontwikkelde ‘Groninger hypothese’ gaat wel uit van een gezamenlijke oorsprong; de gemeenschap van Qumran als afsplitsing van de Essenen die in Palestina leefden vanaf de tweede eeuw voor Christus. Sanders<sup>89</sup> neemt 152 BC als beginpunt van de Essenen, wanneer een onbekende hogepriester uit het geslacht van Zadok zich bij een groep piëtisten voegt. Er waren volgens hem tenminste twee groepen. Een deel woonde afgezonderd in Qumran. Een tweede groep woonde onder de Israëlieten verspreid over het land, huwde, kreeg kinderen en participeerde in de reguliere cultus. Sanders laat de gemeenschap van Qumran en de Essenen, anders dan Martínez, veel meer samenvallen.

De Essenen hadden volgens Philo en Josephus aanhangers die niet afgezonderd leefden, maar verspreid over steden en dorpen.<sup>90</sup> De gemeenschap van Qumran zou dan als centrum van deze beweging kunnen hebben gefunctioneerd. In Qumran zou de gemeenschap nimmer groter zijn geweest dan een paar honderd.<sup>91</sup> Philo en Josephus spraken weliswaar over 4.000 leden, maar dan moet dit inclusief de leden zijn die verspreid over de steden van Israël woonden.

Het lijkt alleszins aannemelijk dat de gemeenschap van Qumran en de sekte van de Essenen meer dan een gezamenlijke oorsprong hebben.<sup>92</sup> Daarom is er voor gekozen de beide termen willekeurig en door elkaar te gebruiken alsof het synoniemen zijn. Het valt buiten het bestek van dit onderzoek om na te gaan of dat dit volledig te rechtvaardigen is.



#### 4.2 De gemeenschap en de tempelcultus

De gemeenschap speelde in het tijdvak van ons onderzoek een bijzondere rol<sup>93</sup>. Voor de gemeenschap, in dit geval de Qumran sekte, werd ook wel het beeld gebruikt van de nieuwe tempel. De oude Tempel had in de ogen van de gemeenschap afgedaan. De gemeenschap vormde de nieuwe tempel waarin de heilige Geest woont. De gemeenschap was dus ook de plaats waar de reiniging en rechtvaardiging plaats diende te vinden. In deze visie stond de cultus van de Essenen boven de cultus van de Tempel in Jeruzalem. De sekte dacht dus dat ze functioneerde als de ware tempel<sup>94</sup>. Daarom hielden ze zich aan de strengste reinheidswetten. Ook baadden ze zich voor het eten (tenminste voor een deel van hun maaltijden), droegen linnen klederen bij het baden (waarschijnlijk zoals priesters), onthielden zich van alcohol (zoals iedereen in de Tempel) en baadden na contact met minder reine personen (waarschijnlijk een priesterlijke regel). Flusser<sup>95</sup> legt daarbij de nadruk op het eschatologische karakter van het baden. *'De gemeente van Qumran was een gemeente in 'eschaton', zoals men pleegt te zeggen. Ze meent het laatste geslacht te zijn en het corpus van de uitverkorenen Gods, die in de ophanden zijnde oordeelsdag verlost zullen worden en de aarde zullen beërven.'* In de Messiaanse tijd zal het priesterlijke karakter van de leden van de gemeenschap nog duidelijker zijn. Ieder lid van de gemeenschap, ook de leken, streven naar de hoogste staat van reinheid. En dat is een priesterlijke reinheid.<sup>96</sup>

Tegenover deze visie staat het standpunt van onderzoekers die menen dat de Essenen zich weliswaar niet konden vinden in de gang van zaken in Jeruzalem, maar hun eigen cultus als een imperfect substituuut daarvan zagen.<sup>97</sup> De Tempel in Jeruzalem was vanuit deze invalshoek bezien nog steeds de eigenlijke plaats om te offeren. Dat blijkt onder meer uit het ontbreken van een altaar in Qumran. Daarvan is geen enkel spoor gevonden.<sup>98</sup> Dat de gemeenschappelijke maaltijd van de Essenen een heilige status zou hebben, wordt vanuit deze visie weersproken. Deze maaltijd zou cultisch zijn, maar dat kan van de maaltijd van de Farizeeërs ook worden gezegd. Ook die maaltijden moesten in een staat van reinheid wor-

den gehouden, maar werden toch niet heilig genoemd. Het belang van de cultus zag men dus wel in, maar niet op de wijze zoals die in Jeruzalem werd gepraktiseerd. En niet uitgesloten wordt dat de Essenen nog wel in de Tempel van Jeruzalem hun offers brachten, maar gescheiden van anderen en volgens hun eigen strenge regels. Het Damascus Document liet de mogelijkheid van offeren in de Tempel van Jeruzalem in ieder geval ook open.<sup>99</sup>

Dat Qumran zich had gedistantieerd van de Tempel staat niet ter discussie. Daarvoor zijn de volgende argumenten door onderzoekers uit de Qumran rollen gedestilleerd:<sup>100</sup> (a) een priesterschap dat niet gebaseerd was op nakomelingschap van Zadok maar verbonden met het koningschap van de Hasmoneeën<sup>101</sup>, (b) de laksheid ten aanzien van reinheidswetten, (c) verschillen ten aanzien van de kalender<sup>102</sup> en (d) het overnemen van Hellenistische praktijken in het Judaïsme. De vraag is of dit voldoende argumenten zijn om tot een volledige afwijzing van de Tempel in Jeruzalem te komen.

De gemeenschap van Qumran stond bekend als een gemeenschap waarin zeer strenge regels golden. De wetten van Mozes stonden hoog in het vaandel van de Essenen. Echter, in tegenspraak daarmee verwierpen volgens Philo en Josephus de Essenen het offeren van dieren<sup>103</sup>. Dat zou dan ook verklaren waarom er in Qumran geen altaar was. Het zou in ieder geval een wezenlijk onderscheid betekenen ten opzichte van de andere religieuze groeperingen uit die tijd; de Farizeeën en Sadduceeën.

De ontwijding van de Tempel in Jeruzalem in 167 BC door Antiochus IV en het priesterschap verbonden met het koningschap van de Hasmoneeën dat daarna volgde zou goed met de afwijzing van de Tempel in Jeruzalem samen kunnen hangen. Volgens de geschriften van Josephus duiken de Essenen namelijk in de periode daarna voor het eerst in de geschiedenis op en bovendien zijn de Dode Zee rollen gedateerd vanaf deze periode.<sup>104</sup> Voor de Joden is de ontheiliging van de Tempel in de tweede eeuw voor Christus een traumatische ervaring geweest.<sup>105</sup> De herovering door de Makkabeëën kan worden gezien als een reiniging, die zich niet be-

perkte tot de Tempel. Ook de steden die werden heroverd werden gereinigd. Hier kwamen mensen te wonen die zich aan de Tora hielden. Deze geschiedenis maakt duidelijk waarom reinigingswetten opnieuw en wellicht versterkt vanaf die episode in de geschiedenis van Israël in de belangstelling kwamen. Voor de Essenen kon dat niet strikt genoeg.

Niets wijst erop dat de verschillen van inzicht tot een ‘gewapend’ conflict hebben geleid. De leiders van het volk hadden veeleer eenheid op het oog. De keuze om zich in Qumran terug te trekken heeft naar alle waarschijnlijkheid dus op vrijwillige basis plaatsgevonden.

Daarmee is de achtergrond met betrekking tot de vorming van de gemeenschap geschetst. De toetreding tot de gemeenschap en de daarmee samenhangende rituelen zijn de volgende stap in het onderzoek.

### **4.3 Toetreding tot de gemeenschap en rituelen**

Voor een goed begrip van de context waarin de religieuze gebruiken van de gemeenschap van Qumran tot stand kwamen, dienen we ons goed te realiseren dat zij zich op deze plaats volledig hadden afgezonderd. Binnen deze gemeenschap had men alles gemeen. Het was een volledige goederengemeenschap levende van akkerbouw en handwerk, veelal gematigd en stil.

Hun gezamenlijke maaltijden werden beleefd als religieuze handelingen onder leiding van een priester. Voor aanvang van deze maaltijd was het gebruikelijk om zich volledig en met koud water te wassen. Gezien de status van de maaltijd, namelijk een heilige, religieuze handeling, kan dit als een religieuze wassing worden betiteld. De Essenen namen dus driemaal daags een ritueel bad. Anderen<sup>106</sup> menen dat de gezamenlijke maaltijd van de Essenen wel fysiek en spiritueel het hart van de gemeenschap vormde, maar niet heilig kan worden genoemd. Zonder altaar en bijbehorende cultus was dat immers onmogelijk. Daarbij kan volgens mij nog een ander argument worden genoemd. Bij andere reinigingsprocedures bij de Essenen was pas bij zonsondergang de reinheid

volledig. Bij de maaltijden gedurende de dag was het praktisch onmogelijk om tot zonsondergang te wachten. Als de wassing voorafgaande aan de maaltijd al religieus genoemd kan worden, zal het in ieder geval moeten worden onderscheiden van andere reinigingsrituelen.

Om tot de gemeenschap toe te kunnen treden, een verbond te sluiten met God, een zoon van het licht te worden, is een aantal zaken van belang. Het is daarbij goed te weten dat de leer van Qumran het dualisme kende en een onderscheid maakte tussen deel hebben aan het licht en duisternis<sup>107</sup>. De voorwaarden waaronder men tot de gemeenschap kon toetreden, zijn geschetst in de Regels van de Gemeenschap, een belangrijk document voor de gemeenschap van Qumran. Een kandidaat diende diverse tests te doorstaan.<sup>108</sup> Hij moest de regels van de gemeenschap kennen en zich eraan houden. Kortweg moest hij voor het merendeel leven in het licht. Delen van zijn bestaan of geest kunnen dan overigens nog wel in duisternis zijn. De eerste fase werd afgesloten met een onderzoek door de gemeenschap, waarna de kandidaat nog gedurende een jaar zijn reinheid moest aantonen.

De toetreding tot de gemeenschap gebeurde tijdens een plechtig feest waarin de zegen en de vloek van het verbond met God werd geproclameerd. Het nieuwe lid besloot met Amen, Amen. De eed die de Essenen<sup>109</sup> bij toetreding aflegden hield kortweg in dat men terugkeerde naar de wet van Mozes; in overeenstemming met alles wat aan de zonen van Zadok was bekendgemaakt. De zonen van Zadok werden gezien als de houders van het verbond. Als de eed was afgelegd, werd breken van de regels zwaar gestraft. Opmerkelijk is dat nergens gesproken wordt over een ritueel bad of wassing als onderdeel van het toetredingsritueel.

Vanaf het moment van toetreding mochten de leden volledig deelnemen aan de ‘heilige’ maaltijd. Hieraan ging, zoals we al gezien hebben, wel een rituele wassing vooraf. De gezamenlijke maaltijd van de leden van de gemeenschap kent grote overeenkomsten met later ingestelde Avondmaal<sup>110</sup>. Er werd brood gegeten en wijn gedronken. De gemeenschap van Qumran geloofde dat in het aanstaande Messiaanse rijk het brood zou worden gezegend door

de Messias van Israël. Om deel te kunnen nemen aan de maaltijd was de hoogste mate van reinheid noodzakelijk. Mensen die ziek waren, enig lichamelijk gebrek vertoonden of door oudheid gebogen waren, werden uitgesloten van de maaltijd. De leden van de gemeenschap moesten als engelen zijn. De parallel met de typering van Schweitzer uit paragraaf 2.2.2, dat door de heilige Geest de christelijke gemeenschap een gemeenschap van ‘profeten’ wordt, is treffend.

In de beschrijving van de toetredingsprocedure wordt duidelijk dat de gemeenschap van Qumran een proces van progressieve reiniging kende.<sup>111</sup> Rondom de gemeenschap waren verschillende niveaus van reinheid gecreëerd die vergelijkbaar zijn met de concentrische heiligheid en reinheid rondom het Heilige der Heilige van de Tempel. Aanvankelijk was het een kandidaat geoorloofd om mee te delen in het voedsel, maar nog niet van de drank te nemen. Deel hebben aan de gemeenschappelijke drank was pas aan het einde van de twee jaren voorafgaande aan de toetreding toegestaan.<sup>112</sup> Vloeistof had namelijk een hogere vatbaarheid voor onreinheid dan vast voedsel.

Zo zouden in totaliteit 4 orden kunnen worden onderscheiden. De eerste orde bestaande uit kinderen en jongeren, de tweede en derde bestaande uit aspirant leden en een vierde orde zijnde de eigenlijke leden van de gemeenschap. Zo werd men telkens in een hogere graad van reinheid bevestigd.

De gemeenschap sloot ook leden uit als daartoe aanleiding was. Afhankelijk van het vergrijp was dat voor kortere of langere tijd. In het ergste geval was uitsluiting definitief. Men was niet al te terughoudend om ‘dode takken’ weg te snoeien.<sup>113</sup> Eens per jaar op het feest van verbondsvernieuwing werd over de leden die zich niet hebben gehouden aan de Regels van de Gemeenschap een vloek uitgesproken. Vanaf dat moment werd ieder contact met deze persoon vermeden.

Rituele wassingen hadden in de gemeenschap van Qumran dus niet direct een betekenis in het toetredingsritueel. Maar er is wel een relatie met reinheid. Dit thema krijgt nu aandacht.

#### **4.4 Reinheid en rituelen**

In Qumran zien we dat de reinheidswetten betrekking hebben op de gehele gemeenschap. Het streven van Qumran was om een gemeenschap te vormen die zo rein was dat er zelfs engelen toe zouden kunnen behoren. Vanuit de gedachte dat de gemeenschap de Tempel verving, is dat goed te plaatsen. De gemeenschap van Qumran had gebroken met de Tempel in Jeruzalem en zag zichzelf in meer of mindere mate als de vervanger daarvan. In het Israël van het Oude Testament staat reinheid of heiligheid ook in directe verbinding met de Tempel. De reinheidswetten hadden daarom aanvankelijk voornamelijk betrekking op de priesters. Zij dienden zich te reinigen alvorens deel te nemen aan de tempeldienst. In de tijd van Johannes is een tendens waarneembaar om de werking van de reinigheidswetten uit te breiden naar ten eerste de heilige stad en ten slotte naar alle gelovigen.<sup>114</sup> Sterker, het aantal wetten met betrekking reinheid nam toe.<sup>115</sup>

Het is niet verwonderlijk dat in een gesloten gemeenschap als die van Qumran de regels nog strikter zijn dan voor de overige inwoners van Israël. Voor de Essenen gold dat contact met mensen van buiten de gemeenschap, zowel Joden als heidenen, onreinheid veroorzaakte.<sup>116</sup> Zelfs het contact met leden van de eigen gemeenschap van een lagere orde was aanleiding om zich te reinigen. Baden na contact met een inferieur lid van de gemeenschap is opmerkelijk, omdat dit in een werkende gemeenschap onvermijdelijk lijkt.<sup>117</sup> Meerdere onreinheden vloeien voort uit contact met anderen. Zelfs indirect via kleding werd onreinheid doorgegeven (Lev 14:22). Priesters baadden zich waarschijnlijk voor iedere maaltijd, omdat ze wellicht een onrein persoon of de kleding daarvan aangeraakt zouden kunnen hebben. Ook de Farizeeërs maakten zich zorgen over deze onreinheid door contact. Maar Sanders houdt het niet voor mogelijk dat de Essenen zich iedere dag baadden. Duidelijk is wel dat de Essenen de priesterlijke regel volgden als ze een onreine persoon aanraakten.

Uit de Tora wordt duidelijk dat een lijk of kadaver de belangrijkste drager van onreinheid is. De rabbijnse wet is milder ten aanzien van onreinheid door contact met een dode dan het geval was in

Qumran, waar de regels op de gehele gemeenschap werden betrokken. Voor de reiniging van onreinheid door contact met een lijk was ook in Qumran de procedure zoals beschreven in Numeri 19 leidend.<sup>118</sup> Probleem hierbij was echter dat de sekte van Qumran niet de beschikking had over de as van een rode koe. In Qumran werd immers niet geofferd. Toch wordt in de Tempelrol de procedure met de as van een koe beschreven. Harrington verklaart dit uit de eschatologische interpretatie van deze regels. Men had de verwachting dat in de toekomst wel volgens de correcte procedure reiniging plaats zou kunnen gaan vinden. De procedure hield in een besprenkeling met de as van de koe op dag 3 en dag 7. Daarenboven nam men een bad en waste men de klederen op dag 1, dag 3 en dag 7. Het baden en wassen op dag 1 had geen bijbelse grond, maar maakte het voor leden van de gemeenschap mogelijk om zich weer binnen de gemeenschap te begeven. In Numeri 5 was die mogelijkheid uitgesloten. In tegenstelling tot Numeri 19 was het volgens Numeri 5 niet mogelijk om zich binnen het kamp te reinigen. Het betreden van de tempelstad was overigens pas mogelijk na het afronden van de reinigingsprocedure bij zonsondergang op dag 7. In bepaalde opzichten diende de gemeenschap van Qumran als tempel. Maar er is meer kennis over de gemeenschap nodig om te kunnen concluderen dat men volledig leefde als priesters.<sup>119</sup> Niemand kan immers zo rein als priesters in de Tempel zijn gedurende de gehele dag. Het was mogelijk eens per dag, direct na het baden voor zonsondergang, om vrij te zijn van alle onreinheden. De meerdaagse onreinheid door contact met een lijk vormt daarop een uitzondering. Voor deze onreinheid zouden de Essenen een eigen reinigingsritueel of andere regel gehad kunnen hebben. Reinheid als voorwaarde om te kunnen deelnemen aan een maaltijd levert nog een extra probleem op. Men zou kunnen worden uitgesloten van voedsel. Het beschreven ritueel van baden voor de maaltijd is in het algemeen gesproken wel ‘priesterlijk’.<sup>120</sup> Baden gebeurde volgens Josephus, net als bij de priesters, met linnen lendedoek. En in Qumran waren bassins waarin men volledig onder kon duiken. Sanders neemt echter aan dat de beschreven rituele reiniging niet betrekking heeft op de twee gezamenlijke dagelijkse

maaltijden, maar op een aparte ‘heilige’ maaltijd. Als een lid van de gemeenschap was uitgesloten van de ‘heilige’ maaltijd dan zou men ook niet direct worden uitgesloten van voedsel met alle gevolgen van dien. Sanders neemt hiermee stelling tegen Vermes die meent dat Essenen soms omkwamen van de honger vanwege onreinheid. Overigens is het wat Sanders betreft niet uitgesloten dat de ‘heilige’ maaltijd ook dagelijks werd gehouden. Deze maaltijd had een bijzonder karakter met brood en wijn, gezegend door de priester.

De praktijk van rituele wassingen in Qumran was gericht op het bereiken van een priesterlijke reinheid van de gehele gemeenschap. Rituele reinheid is daarmee een belangrijk thema, maar de vraag rijst of dat ook geldt voor morele reinheid.

#### **4.5 De relatie tussen onreinheid en zonde**

Er lijkt sprake te zijn van een ontwikkeling in de concepten met betrekking tot rituele en morele onreinheid. De Tempelrol neemt namelijk een tussenpositie in. In dit geschrift, dat gedateerd wordt in de periode van het Hasmoneaanse koningschap<sup>121</sup>, is nog een bijbelse lijn herkenbaar. Veel citaten zijn overgenomen uit de Pentateuch. Er is in de Tempelrol nog geen sprake van een integratie van rituele en morele onreinheid.

Waar in de Hebreeuwse Bijbel rituele en morele reinheid duidelijk werden onderscheiden, was dat in de meeste Qumran geschriften niet het geval.<sup>122</sup> In Qumran werd verondersteld dat zonde leidde tot rituele onreinheid en dat een reinigingsritueel nodig was. Onreinheid werd bovendien veroorzaakt door veel meer dan alleen de expliciet in de Tora benoemde zonden. Zonde werkte ritueel verontreinigend en rituele onreinheid was zondig. Vergeving van zonde en rituele reiniging vielen dus vrijwel samen, maar moeten wel als afzonderlijke thema’s worden onderscheiden. In paragraaf 2.1.3 is al het citaat uit Qumran genoemd waaruit blijkt dat aan het water van de doop niet de vergeving van zonden verbonden was<sup>123</sup>: *‘ceremonies of atonement cannot restore his innocence, neither cultic waters his purity ...* Het verband tussen rituele en morele onreinheid ging zelfs nog een stap verder, zoals ook uit het vervolg

van dit citaat blijkt: *Though an upright and humble attitude his sin may be covered, and by humbling himself before God's laws his flesh can be made clean*'. Het was voor de gemeenschap van Qumran niet voldoende om een ritueel bad te nemen. Een oprechte en nederige houding met het oog op de wet van God was voorwaardelijk. Bekering of een goede moraal was noodzakelijk om het lichaam rein te kunnen laten zijn. In dit citaat wordt ook gesproken over de wijze waarop de zonden werden bedekt of verzoend. Weliswaar was dat niet mogelijk door het water van de doop, maar blijkbaar wel door rituele en morele reinheid. Het verband tussen reinheid en vergeving van zonden wordt in de volgende paragraaf in samenhang met de doop van Johannes besproken. Ook bij de doop van Johannes komen de thema's bekering, reinheid en vergeving van zonden aan de orde.

#### **4.6 Qumran en Johannes de Doper**

Qumran is voor dit onderzoek van belang omdat Johannes de Doper met hen in verbinding heeft gestaan. Althans dat is aannemelijk getuige de vele overeenkomsten in leer en leven<sup>124</sup>. Hij was actief in hetzelfde gebied als waar de Essenen zich ophielden. De ontdekking van teksten uit Qumran heeft dit verband alleen maar meer waarschijnlijk gemaakt. Toch is er niemand meer die durft te beweren dat de doop van Johannes een toetredingsritueel was voor de Esseense gemeenschap. De Qumran teksten maken überhaupt geen melding van Johannes de Doper. Of Johannes deel uitgemaakt heeft, voor kortere of langere tijd, van de gemeenschap die in Qumran leefde, kan niet worden bevestigd, noch ontkend. Het OT citaat uit Jes 40 vers 3 '*Hoor, een stem roept: 'Baan voor de HEER een weg door de woestijn, effen in de wildernis een pad voor onze God.'*', ook gebruikt in de kerntekst uit Markus, wordt in ieder geval ook in de Qumran teksten en in het bijzonder de Regel van de Gemeenschap genoemd. Met dit citaat wordt het belang van de woestijn in het bestaan van Johannes de Doper en voor de gemeenschap van Qumran benadrukt. Het bereiden of banen van een weg door de woestijn wordt ook wel aangeduid als 'studie van de Tora'<sup>125</sup>. De woestijn was een geliefde plaats voor Messiaanse

bewegingen en niet voor niets zonderde ook Jezus zich daar geregeld af om te bidden.

Als Johannes al onderdeel van de gemeenschap heeft uitgemaakt, dan heeft hij op enig moment er wel voor gekozen om zijn eigen weg te gaan. Johannes heeft in tegenstelling tot Qumran geen onderscheid gemaakt tussen verschillende groeperingen in het Jodendom en hij staat ver van het gesloten, sektarische karakter van de gemeenschap. Ook kan moeilijk worden aangenomen dat Johannes zich zou hebben gedistantieerd van de Tempel en de priesters uit Jeruzalem waar immers zijn eigen familie toebehoorde.

In Qumran werden de mensen van buiten de gemeenschap als onrein betiteld. Zij waren onrein. Onreinheid was de bron van alle kwaad. En van deze bron van onreinheid kon iemand alleen door de genade van God worden bevrijd. Alleen door rechtvaardiging kon men weer rein worden. Een rechtvaardiging die kan worden gezien als reiniging door God.<sup>126</sup>

Klawans wijst er terecht op dat Johannes een andere visie op de samenhang tussen zonde en onreinheid moet hebben gehad.<sup>127</sup> Als namelijk zonde en contact met zondaren tot rituele onreinheid zou leiden, dan zouden zijn volgelingen zich net als de gemeenschap van Qumran moeten hebben afgezonderd. Alhoewel hij zelf in de woestijn leefde, heeft Johannes de Doper zijn dopelingen nimmer tot afzondering aangezet.

Voor een beter begrip van de doop van Johannes is een vergelijking met de rituele wassingen van de Essenen interessant. Beide rituelen bestaan uit het wassen met koud, levend water.<sup>128</sup> De doop van Johannes was echter een doop van bekering tot vergeving van zonden. Het verband tussen dopen als rituele wassing en zonde werd door de Essenen ook gelegd, maar in Qumran werd in feite geen onderscheid gemaakt tussen rituele onreinheid en morele. Zonde en onreinheid vielen daardoor samen. Zonde werd gezien als de bron van onreinheid. Net zoals de mate van onreinheid kon variëren, was dat ook bij de zonde het geval. De ene zonde werd meer aangerekend dan de ander.<sup>129</sup>

De samenhang tussen zonde en onreinheid in Qumran brengt met zich mee dat bekering of berouw ook samenhangen met reiniging. In de gemeenschap van Qumran overheerste de gedachte dat bekering van zonden niet effectief was zonder rituele reiniging. Maar ook dat rituele reiniging niet effectief was zonder bekering of morele reiniging<sup>130</sup>. Rituele reiniging als vervolg op bekering heeft zeker ook bijbelse wortels. Onder andere in Jesaja 1<sup>131</sup> en Psalm 51<sup>132</sup> vinden we hier voorbeelden van. De doop van Johannes lijkt op dit punt samen te vallen met de visie van Qumran. Dat betekent dus ook dat hier het onderscheid tussen rituele en morele onreinheid, zoals beschreven in paragraaf 3.3, niet zo absoluut is.

Een punt van nader onderzoek is de verhouding tot de vergeving van zonden. Uit de Qumran geschriften komt naar voren dat dit wordt bewerkstelligd door rituele en morele reinheid. Reinheid valt daarmee vrijwel samen met vergeving van zonden. Bij Johannes is de doop en bekering veeleer een voorbereiding op de vergeving van zonden. De vergeving of verzoening wordt door Johannes verbonden met de Sterkere, Degene die na hem komen zou, en de heilige Geest. Een ander citaat uit de teksten van Qumran dan in de vorige paragraaf is aangehaald maakt duidelijk dat de verschillen met de visie van Johannes minder groot zijn dan in eerste instantie lijkt. Over de doop na bekering en reiniging van de ziel gaat de volgende tekst uit Qumran<sup>133</sup>. *‘Then, God will refine, with his truth, all man’s deeds, and will purify for himself the configuration of man, ripping out all spirit of injustice from the innermost part of his flesh, and cleansing him with the spirit of holiness from every irreverent deed. He will sprinkle over him the spirit of truth like lustral water.’* Het is God zelf die de mens zuivert. Verzoening komt van God en kan niet worden bewerkstelligd door de mens. In deze tekst is sprake van een morele reiniging, een reiniging van het diepste wezen van de mens, door God. Deze reiniging vindt plaats door ‘the spirit of holiness’. Aansluitend wordt het beeld geschetst van een besprenkeling met ‘the spirit of truth’ als met ‘doopwater’. Dit sluit aan bij de woorden van Johannes over het dopen met de heilige Geest. Deze tekst uit Qumran staat overigens

niet op zichzelf. In meerdere teksten wordt de heilige Geest van God aangehaald<sup>134</sup>. In deze tekst uit Qumran wordt wel gesproken over meerdere ‘geesten’, waaronder een geest van ongerechtigheid in de mens. Een beeld dat voor Johannes ongebruikelijk is. Maar het reinigen van oneerbiedige daden met een ‘geest van heiligheid’ heeft zijn parallel in de doop met de heilige Geest waarover Johannes spreekt als hij wijst op Degene die na hem komt. Ook in het Damascus Document vinden we een voorbeeld van een ritueel dat sterke overeenkomsten heeft met de doop van bekering tot vergeving van zonden, zoals Johannes de Doper die bediende. *‘For, by the spirit of true counsel concerning the paths of man all his sins are atoned so that he can look at the light of life. And by the spirit of holiness which links him with his truth he is cleansed of all his sins. And by the spirit of uprightness and of humility his sin is atoned. And by the compliance of his soul with all the laws of God his flesh is cleansed by being sprinkled with cleansing waters and being made holy with the waters of repentance.’*<sup>135</sup> Een lid van de gemeenschap die op deze wijze gereinigd was, had een mate van reinheid die vergelijkbaar was met die van engelen. Er wordt gesproken over heilig maken. Heilig en rein lijken hier in de gemeenschap van Qumran samen te vallen. Heilig was het doel van de gemeenschap; een reinheid zo volledig dat er zelfs engelen gevonden zouden kunnen worden. Dat is een volledig heilige gemeenschap<sup>136</sup>. Johannes de Doper maakte niet de vergelijking met engelen, maar hij predikte wel een bekering die moest leiden tot een rene levenswandel. Een oproep tot heiligheid, in zin van afzondering, ontbreekt bij Johannes echter volledig.

De doop van Johannes is al met al goed te vergelijken met de rituele wassingen en het concept van reinheid van de Essenen. Behoudens de vele overeenkomsten zijn er ook verschillen. Wellicht het meest kenmerkend is dat de doop van Johannes uniek is en niet wordt herhaald.<sup>137</sup> De Essenen wasten zich onder meer, zoals we reeds besproken hebben, voor iedere gezamenlijke maaltijd vanwege het heilige karakter daarvan. In de communicatie met God was de hoogste staat van reinheid noodzakelijk. Daarnaast maakte

baden en wassen onderdeel uit van andere reinigingsprocedures.

#### **4.7 Conclusies**

De doop van Johannes heeft alle kenmerken van een rituele wassing zoals deze werd toegepast bij de Essenen. De doop van Johannes bereidt de mensen voor op de komst van het Koninkrijk van God. Het had daardoor een eschatologische dimensie. Datzelfde geldt voor de gemeenschap van Qumran. De dode zeerollen beschrijven een gemeenschap die in vele facetten voorbereid is op de komst van de Messias.

De gemeenschap had de plaats ingenomen van de Tempel. De sekte dacht dat ze functioneerde als de ware tempel. Het kende gradaties in reinheid en heiligheid die vergelijkbaar zijn met de concentrische heiligheid en reinheid rondom het Heilige der Heilige van de Tempel.

De gemeenschap van Qumran streefde naar de hoogste moraal. Alleen reine leden van de gemeenschap kunnen deelhebben aan het meest heilige element van hun cultus, de heilige maaltijd. De gezamenlijke maaltijden werden beleefd als religieuze handelingen onder leiding van een priester. In de maaltijd was sprake van contact met God. Voor aanvang van deze maaltijd was het daarom gebruikelijk om zich volledig en met koud water te wassen. God is immers heilig en voor contact met zijn heiligheid dient men rein te zijn.

Zo ook streeft Johannes naar een wereld die is voorbereid op de komst van het Koninkrijk van God. Inwoners van dat Koninkrijk dienen rein te zijn en zich daarom te bekeren. Om heilig en rein te kunnen zijn en deel te kunnen hebben aan het Koninkrijk van God is vergeving van zonden voorwaardelijk. De doop is daarvan het uiterlijke teken, maar het gaat Johannes primair om de moraal.

Voor de Essenen was het lichaam en de moraal nauw verbonden. Bekering van zonden was niet effectief zonder rituele reiniging.

In Qumran streefde men naar de maximale technische, rituele reinheid omdat hiermee de vergeving van zonden verbonden was. Afzondering van het volk en de imperfecte status van de tempelcultus in Jeruzalem lag dus voor de hand. Voor Johannes lag dat

anders. Hij zonderde zichzelf wel af, maar gaf zijn volgelingen in ieder geval niet die opdracht. Voor Johannes de Doper was de technische, rituele onreinheid van ondergeschikt belang aan de morele reinheid. Dit verklaart ook waarom Johannes zijn doop waarschijnlijk niet herhaalde zoals dat bij rituele onreinheid onvermijdelijk was. Daarbij komt dat Johannes het Koninkrijk van God op korte termijn verwachtte. De vraag is natuurlijk wat hij zou hebben gezegd, als hij geweten zou hebben, dat met de komst van de Messias het Koninkrijk van God nog niet volledig zou doorbreken en zijn dopelingen als gevolg van zonden opnieuw moreel onrein zouden worden.

De verhouding van de doop van Johannes met de rituele wassingen in de traditie van de Essenen en de gemeenschap van Qumran is duidelijk neergezet. Dat leidt het onderzoek naar de confrontatie met de tweede traditie; de Farizees-Rabbijnse.

## 5. Dopen en rituele reinigingen in de Farizees-Rabbijnse traditie

In dit hoofdstuk wordt ingegaan op de Farizees-Rabbijnse traditie. Het belang van het betrekken van deze traditie in het onderzoek over de betekenis van de doop is gelegen in de nauwe relatie tussen de Farizeeën enerzijds en Johannes de Doper en Jezus anderzijds. Zij hadden grote overeenkomsten. Veel van hun ideeën stemden over een<sup>138</sup>. Het kwam echter tot een felle discussie door kritiek van Johannes en Jezus op bepaalde Joodse wetten. Echter, pas na de oorlog van 66-70 kwam het tot een breuk tussen het Jodendom en Christendom.

Gesproken wordt over de Farizees-Rabbijnse traditie. In de eerste paragraaf wordt ingegaan op de wortels van deze traditie. In de Evangelieën lezen wij veelvuldig over contact tussen Johannes de Doper, Jezus en de Farizeeën. In de tijd van Johannes de Doper en Jezus waren er echter nog geen Rabbijnen. Zij gaan terug op Farizeeën.

Na bespreking van het belang van de Tempel en tempelcultus voor het Jodendom wordt ingegaan op de proselietendoop. Deze doop vormt een onderdeel van de bekeringsceremonie van heidenen tot het Jodendom. De centrale vraag daarbij is, hoe de proselietendoop kan worden gekenschetst? De reinheidswetten, als belangrijk onderdeel van de joodse religie, sluiten daarop aan. Vervolgens wordt ingegaan op de relatie tussen rituele reinheid en zonde. Hierin onderscheidt het Jodendom zich nadrukkelijk van andere tradities. Dat brengt ons ook bij de verhouding met Johannes. Zijn doop is voor zijn joodse tijdgenoten als ritueel misschien niet bijzonder geweest, maar hoe zit het met de betekenis daarvan? Het hoofdstuk wordt afgesloten met enkele conclusies.

### 5.1 *Begripsbepaling: Farizeeën en Rabbijnen*

Door Josephus<sup>139</sup> worden enkele hoofdstromingen in het Jodendom benoemd. Hij spreekt herhaaldelijk over een drietal: de Essenen, Sadduceeën en Farizeeën. De Essenen vormen een groep die

buiten de Farizeese of Rabbijnse traditie valt. Voor een goed beeld van de Essenen en hun traditie wordt verwezen naar hoofdstuk 4. De Farizees-Rabbijnse traditie is de hoofdbron van het hedendaags Jodendom. De rabbijnse literatuur, waarin de traditie van de Farizeeën is verwerkt, vormt de belangrijkste bron van informatie voor dit hoofdstuk. De inhoudelijke overeenkomsten van die literatuur met het Nieuwe Testament maakt de rabbijnse literatuur bijzonder waardevol voor het Christendom.

Bij de bestudering van de rabbijnse literatuur dienen wij ons te realiseren dat deze pas schriftelijk is vastgelegd vanaf de tweede of derde eeuw na Christus. Zij gaat echter wel terug op het onderwijs van belangrijke leraren van voor de verwoesting van de Tempel in 70. De benaming van Farizeeën, wat afgescheidene betekent, dateert ook uit die tijd. De rabbijnse traditie voert terug op deze hoofdstroming<sup>140</sup>, die overigens allerminst een eenheid vormde. Bekende voorbeelden van leraren zijn Hillel en Sjammai. De school van Hillel stond open voor vernieuwing en achtte zich minder gebonden door overgeleverde tradities<sup>141</sup>. In het kader van de reinheidswetten leggen zij in de discussie de nadruk op de zingeving van het systeem. De Sjammaïeten<sup>142</sup> daarentegen dachten meer in fysieke termen. Sjammai was meer behoudend. Dat wil niet zeggen dat Hillel daarmee soms niet strikter kon zijn dan Sjammai<sup>143</sup>. Deze voorlopers van de rabbijnse traditie stonden evenals Gamaliël en Jochanan ben Zakkai volgens Lucas en Handelingen, maar ook Josephus, in aanzien bij het hele volk. De hogepriesterfamilies waren onder het volk veel minder populair. Zij hadden een reputatie van hebzucht en uitbuiting. Zij vormden de stroming van Sadduceeën. De Sadduceeën zijn bekritiseerd vanwege hun onwrikbare hardheid in het strafrecht en het hanteren van een zeer strikte en rigide schriftuitleg<sup>144</sup>. Van de Sadduceeën zijn geen geschriften overgeleverd. Zij staan derhalve buiten de Rabbijnse traditie. De beweging heeft na 70 opgehouden te bestaan<sup>145</sup>.

### 5.2 *Het centrum van de religie: de tempelcultus*

De reinheidswetten hadden alles te maken met de Tempel en de



tempelcultus. De Tempel vormde het hart van de Joodse religie. Hier ‘woonde’ God. Het belang van de reinheidswetten met betrekking tot het menselijke lichaam kunnen worden gezocht in de relatie met de Tempel. Dit is gebaseerd op het bijbelse idee van heiligheid als verblijven of wonen bij God<sup>146</sup>. God zelf is de bron en essentie van de heiligheid.

Van belang is om (on)reinheid te begrijpen vanuit de sociale betekenis. Het lichaam symboliseert namelijk de gemeenschap<sup>147</sup>. Tegen die achtergrond moeten ook de reinheidswetten worden geïnterpreteerd. In de hedendaagse maatschappij zijn wij geneigd om religie en lichaam als afzonderlijk te beschouwen. Dat was in de tijd van de Bijbel zeker niet aan de orde<sup>148</sup>. Het lichaam werd heel nadrukkelijk betrokken op de religie. Lichamelijke functies als eten en drinken, lichamelijke toestanden zoals ziekte, seksualiteit, geboorte en dood, waren onderdeel van een totaal religieus raamwerk. Reiniging door baden of wassen wordt als noodzakelijk beschouwd ter voorbereiding op de handelingen in de cultus, maar ook na afloop daarvan. De ontmoeting met God in de Tempel diende met de grootst mogelijke heiligheid te gebeuren. En de ontmoeting met God zelf als bron en essentie van heiligheid had ook een reinigende werking. De glans van heiligheid zoals Mozes die kende (Exodus 34 vers 29-35) na zijn ontmoeting met de heilige God, is vergelijkbaar met de geestesstof van de goddelijke heerlijkheid.<sup>149</sup>

De cultische of rituele reinheid was dus noodzakelijk om God te kunnen benaderen<sup>150</sup>. Onreinheid dient dus niet primair gelijk te worden gesteld aan vuiligheid of morele schuld, maar een bepaalde staat. De ‘*chattat*’ als reinigingsoffer is op enig moment in relatie gebracht met zonde, maar is aanvankelijk slechts gericht op het bewerkstelligen van een staat van reinheid. Op basis van Leviticus dient onreinheid dus te worden gezien als een technische staat van een persoon, een plaats of voorwerp, welke onverenigbaar is met de cultus. Reinheid staat niet op zich, maar moet vanuit de relatie tussen personen en objecten worden gezien. Zoals het in Leviticus is bedoeld heeft reinheid betrekking op het verbond en de relatie tussen God en de mensen.

Dat de Tempel het centrum was van de Joodse religie kan ook worden afgeleid uit de pelgrimstochten<sup>151</sup>. Jaarlijks gingen tienduizenden, ook vanuit het buitenland, op naar Jeruzalem. Pelgrimsfeesten konden ook in de eigen woonplaats worden gevierd, maar voor bepaalde verplichtingen was een bezoek aan de Tempel nodig. Dat gold bijvoorbeeld voor de reiniging na geboorte of na genezing van melaatsheid.

De val van de Tempel in 70 markeert een belangrijke verandering in de reinheidswetten van het Judaïsme alhoewel het grootste deel van de rabbijnse wetten op het gebied van de reinheid van na die tijd zijn<sup>152</sup>. Door de verwoesting van de Tempel in Jeruzalem verviel het hart van de Joodse religie en concentreerden de Farizeeën en Rabbijnen zich vanaf dat moment op het toepassen van de reinheidswetten in de synagogen en voor het gehele volk. De meeste regels zijn door het gemis van de Tempel echter in onbruik geraakt.

### **5.3 Toetreding tot het Jodendom en het ritueel van de proselietendoop**

Vanaf de tweede eeuw voor Christus komt het steeds vaker voor dat buitenstaanders binnen de grenzen van het Jodendom een plaats zoeken.<sup>153</sup> Heidenen konden de God van de Joden accepteren of binnen de steden van de Joden gaan wonen. Sommige heidenen werden lid van de Joodse gemeenschap zonder een religieuze bekeering te ondergaan.<sup>154</sup> In de Tosefta wordt het voorbeeld genoemd van een meester die zich bekeerde tot het jodendom en daarmee werden zijn gehele huis, inclusief slaven, lid van het volk. Behoudens de meester werden de overige leden van het huishouden dus onvrijwillig lid van het volk. Dit is vergelijkbaar met verhalen uit het vroege christendom. Andere mogelijkheden om zonder religieuze ervaring of bekeering Jood te worden zijn bijvoorbeeld door huwelijk, door aankoop van slaven door een Joodse meester. Bekeering tot het jodendom behelst drie elementen<sup>155</sup>, te weten (1) leven naar de Joodse wet, (2) exclusieve aanbidding van de God van Israël en (3) integratie in de Joodse gemeenschap. Deze elementen worden bijvoorbeeld zichtbaar in hoofdstuk 14 van het

boek Judith waarin de bekering van Achior de Ammoniet staat beschreven; ‘10 Toen Achior besepte wat de God van Israël al-  
lemaal had gedaan, begon hij vurig in hem te geloven. Hij liet zich  
besnijden en werd opgenomen in het volk van Israël, en zo is het  
tot op de dag van vandaag.’ De meeste verhalen over bekering be-  
vatten echter niet alle drie de elementen, maar slechts een of twee.  
Voor Philo<sup>156</sup> is het cruciale element de exclusieve aanbidding van  
de God van Israël. Opmerkelijk is dat voor Philo het volgen van de  
wet en in het bijzonder het ondergaan van besnijdenis niet primair  
behoort tot het proces van toetreden.

Josephus<sup>157</sup> daarentegen definieert bekering juist als het aanne-  
men van de gebruiken en het praktiseren van de Joodse wet. Het  
aannemen van die gebruiken is voor hem synoniem met besneden  
worden. Ook voor veel heidense schrijvers uit die tijd (zoals Ta-  
citus en Juvenalus) was juist het besnijden het ritueel waarmee de  
toetreding tot het Jodendom werd ondergaan. Ook al wist men dat  
ook andere volkeren het besnijdenisritueel kenden. Zij bevestigen  
dus de visie van Josephus dat met besnijdenis toetreding tot het  
Jodendom werd bevestigd. Tegen die achtergrond lijkt ook de visie  
van Paulus op de besnijdenis voor christenen goed te plaatsen. Dat  
zou in zijn ogen te zeer lijken op toetreden tot het Jodendom.

Er was in die tijd ook geen Joodse gemeenschap die proselieten  
als leden accepteerde zonder besnijdenis. De gemeenschap ac-  
cepteerde de proseliet als zijnde een Jood. Toch zijn er bronnen  
waaruit blijkt dat er verschil was tussen geboren Joden en pro-  
selieten. Twee teksten uit Qumran verbieden de proselieten zelfs  
om de Tempel te betreden. En weer andere bronnen verdelen het  
volk over priesters, levieten, Israëlieten en proselieten. Volgens de  
Misjna mochten proselieten in hun gebeden ook niet spreken over  
‘Onze God of de God van onze Vaders’. Zo bleven de proselieten  
‘een bepaald soort Joden’.

In de Babylonische Talmoed<sup>158</sup> wordt een bekeringsceremonie  
beschreven.<sup>159</sup> Deze bestaat in uit de volgende onderdelen:

- a. toenadering en ondervraging (een soort van belijdenis);
- b. instructie (geboden en beloften);

c. besnijdenis en;

d. onderdompeling<sup>160</sup> en verdere instructie.

De teksten bevatten appendices met voorschriften voor het onder-  
dompelen van vrouwelijke bekeerlingen en slaven. Voor zowel  
mannen als vrouwen vindt de onderdompeling naakt plaats.<sup>161</sup> In  
beide gevallen gaat de onderdompeling gepaard met instructies in  
de vorm van enkele geboden. Het enige verschil in de procedure is  
dat een man wordt begeleid door mannen en een vrouw door vrou-  
wen. Onder het aanhoren van de instructies zitten de bekeerlingen  
tot hun nek in het water. Zodoende blijft hun waardigheid bedekt  
en wordt de Tora niet onbedekt aangehoord. Hartman<sup>162</sup> wijst er  
verder op dat bij de proselietendoop iemand zelf de doop neemt. Er  
is dus geen sprake van onderdompeling door een derde persoon.  
Cohen<sup>163</sup> merkt op dat de joodse proselietendoop als onderdeel van  
het overgangsrитуeel voor heidenen tot het Jodendom al bekend  
was bij Epictetus, dat wil zeggen in de tweede eeuw voor Christus.  
Toch moet de nodige voorzichtigheid worden betracht omdat het  
dopen of ritueel reinigen van bekeerlingen nergens in de Misjna  
wordt genoemd. De Tosefta<sup>164</sup> gaat er echter wel zonder meer van-  
uit dat bekeerlingen werden gedoopt.

Met het volbrengen van de bekeringsceremonie treedt de heiden  
toe tot het volk van de Joden. De proseliet krijgt deel aan het  
verbond met God. De proselietendoop kan als zodanig worden  
gezien als een toetredingsritueel zoals dat ook voor de christelijke  
doop geldt. Toch meent Cohen dat de eerder beschreven Rabbijnse  
bekeringsceremonie uit het traktaat Yevamot in eerste instantie  
geen toetredingsritueel is<sup>165</sup>. Het gaat immers niet over de spiritu-  
ele staat van de bekeerling, noch zijn innerlijk wezen of de diens  
ziel. In deze ceremonie waarmee een heiden zich tot het Jodendom  
bekeerd wordt niet gesproken over God, noch over de eeuwig-  
heid van de Tora. Heidendom noch afgodendienst wordt afgewe-  
zen, er is geen bekering van zonden en er worden geen woorden  
gesproken die duiden op een wedergeboorte of vernieuwing. De  
ceremonie draait om besnijdenis en rituele wassing of doop, maar  
de betekenis daarvan en hoe de ceremonie zich verhoudt tot het

lichaam en het innerlijk van de bekeerling wordt volledig geneeerd. In dit ritueel is de gemeenschap waartoe men gaat behoren ook volledig afwezig. Het ontbreekt bij dit ritueel aan een publiek of gemeenschap. Er zijn geen giften, geen maaltijd, geen zegeningen waarmee de bekeerling opgenomen wordt in de gemeenschap. De ceremonie werd en wordt ook niet gevolgd door andere initiatie rituelen zoals een processie, speciale kleding of een ander symbool waarmee de overgang naar een nieuw leven en nieuwe identiteit werd bevestigd. De rabbijnse bekeringsceremonie kent geen afscheiding of verwerping, overgang en incorporatie; met andere woorden het ontbreekt aan alle onderscheidende verschijnselen van een inwijding of toetredingsritueel. Het kan en mag naar de mening van Cohen daarom niet worden vergeleken met de christelijke toetredingsdoop waarbij wedergeboorte en vernieuwing kernwoorden zijn.

Het karakter van de proselietendoop volgens Alon<sup>166</sup> ligt in lijn met Cohen. De onreinheid van de heidenen heeft volgens hem zijn wortels in de afgodendienst. Daarmee moet de onderdompeling, de proselietendoop, in verband worden gebracht. Het is onwaarschijnlijk dat deze doop overeenkomsten heeft met bijvoorbeeld de doop van Johannes als een symbolische handeling voor de reiniging van de geest of met de vroegchristelijke doop in de zin van het accepteren van een nieuwe religie. De enig mogelijke interpretatie is wat Alon betreft de eenvoudige betekenis van reiniging van onreinheid. Een gebruik dat zeker ook al in de tijd van Jezus aan de orde was.

Cohen beargumenteert dat de bekeringsceremonie van de rabbijnen in de tweede eeuw na Christus opgekomen is om de tot dan toe volledig persoonlijke en chaotische overgangprocessen te reguleren<sup>167</sup>. De rabbijnen poogden te verzekeren dat de ceremonie voorzien werd van getuigen, dat de bekeerlingen tenminste enig onderricht kregen in de Joodse weg en dat het ritueel van besnijdenis en rituele wassing of doop in ieder geval op een juiste wijze werd uitgevoerd. Naar de mening van Cohen blijft de bekering van de heiden in eerste instantie dus beperkt tot een wijziging van de legale status van de bekeerling. Voor de ceremonie wordt van

de proseliet verondersteld de reinheidswetten te negeren of af te wijzen. Na de ceremonie en daarmee een lid van de gemeenschap geworden, wordt de bekeerling verondersteld zich volledig aan de reinheidswetten te houden. Maar van een omkeer is geen sprake. *'In neither ceremony is anyone cleansed, unburdened, re-born, re-created, reimagined, or refreshed'*<sup>168</sup>.<sup>2</sup> Het zou impliciet nog wel het geval kunnen zijn, maar expliciet was het in ieder geval niet.

In de tekst van het traktaat Yevamot wordt een verband gelegd tussen het dopen van bekeerlingen en de rituele reiniging van een menstruerende vrouw.<sup>169</sup> Nota bene de rituele wassing van een menstruerende vrouw staat model voor het dopen van bekeerlingen. Dit geeft aan hoe zeer de proselietendoop verbonden is met rituele wassingen waarover de volgende paragraaf gaat. Voor de rituele wassing of het dopen is een miqveh noodzakelijk dat ook de menstruerende vrouw gebruikt voor haar rituele reiniging. De reiniging moet naakt worden ondergaan, zodat er niets – geen kleding noch juwelen of andere objecten – het contact tussen het lichaam en het reinigende water verhindert.

Ook Hartman<sup>170</sup> legt een verband tussen de proselietendoop en rituele wassingen. Het onderscheid tussen beide ligt ook weer voor de hand. De proselietendoop was eenmalig omdat je maar éénmaal tot het Jodendom kon toetreden. Meermalen was onzinnig. In dit opzicht was de proselietendoop anders dan rituele wassingen, welke meermalen kon worden ondergaan. Ook dat was vanzelfsprekend. Het dopen had heel nadrukkelijk een wassen van onreinheid tot doel. De heiden was immers onrein. Door de proselietendoop werd de heiden, Jood en daarmee rein. Dat brengt ons bij de reinheidswetten en rituele wassingen, welke overigens ook al in hoofdstuk 3 aan de orde zijn gekomen. Op deze plaats vindt slechts een korte bespreking plaats.

#### **5.4 Reinheid en rituele wassingen**

Het geheel van reinheidswetten wordt door Tomson betiteld als een zingevend ordeningssysteem. Het heeft een eigen, niet-rationele logica. Het basisprincipe is de tegenstelling tussen dood en leven rondom het offer in de Tempel. Iets dat met dood te maken heeft,

mag niet in aanraking komen met de heiligheid van de Tempel en de tempelcultus. Als iets niet heilig is of onrein, dan is het onge-schikt voor de Tempel.

Het systeem kent een concentrische hiërarchie<sup>171</sup>. Dat betekent dat er gradaties zijn in zowel heiligheid als reinheid. Een bron van on-reinheid kan een persoon of object onrein maken en die onreinheid kan ook weer worden doorgegeven. In dit voorbeeld kunnen drie gradaties van onreinheid worden onderscheiden. Dat zijn de bron zelf, de persoon of het object dat met de bron in aanraking is geko-men en een afgeleide onreinheid. Daarnaast zijn er opklimmende stappen in heiligheid waarmee de ‘gewone’ priestergave ‘*troema*’ en overige offers ‘*kodesj*’ samenhangen. Voor iedere gradatie of stap is een andere reinigingsprocedure van toepassing.

Het in paragraaf 5.2 genoemde ‘*chattat*’ of reinigingsoffer is on-derdeel van de reinigingsprocedure behorende bij de hoogste gra-datie. Behoudens de offers maken ook rituele wassingen onderdeel uit van de reinigingsprocedure.

Het regelmatig nemen van een religieus bad of wassen dient ter vervulling van een religieuze plicht om een vooropgezet religieus doel te bereiken. Ook voor de bruiloftsmaaltijd te Kana stonden vaten met water voor de rituele reiniging gereed<sup>172</sup>. Uitgesloten is dat het doel van het dopen het verfrissen of schoonmaken van het lichaam of lichaamsdelen van stof of ander vies zou zijn. Dat geldt ook voor de pelgrimregel met betrekking tot het wassen van de handen voor het eten. Het was een typisch Farizees gebruik. Zowel Hillel als Sjammai hadden het verordend<sup>173</sup>.

### **5.5 De relatie tussen onreinheid en zonde**

In hoofdstuk 3 is ook de relatie tussen rituele en morele onreinheid of zonde besproken. Niet in alle tradities blijkt de relatie tussen beide te onderscheiden concepten van onreinheid identiek. Kla-wans introduceert met betrekking tot de Farizees-Rabbijnse traditie het begrip ‘compartimentalisering’.<sup>174</sup> Hij verstaat daaronder een volledige onafhankelijkheid van rituele en morele onreinheid. Het ontbreekt aan enige samenhang tussen beide vormen van onrein-

heid. Voor de Farizeeën geldt dat men technisch gesproken onrein kan zijn, zonder dat daar enig verband is met zonde. De rituele reiniging heeft ook geen enkele werking in de zin van afwassing van zonde of morele onreinheid. Dat de dimensie van innerlijke bekering of vernieuwing ontbrak bij het toetredingsritueel van de proselie-tendoop, zoals door Cohen opgemerkt, ligt in dezelfde lijn. In een bepaalde rabbijnse traditie is men overigens wel geneigd om onrein-heid, zoals melaatsheid, te zien als straf voor de zonde.<sup>175</sup> Maar dat is van een geheel andere orde.

In de vroege Tweede Tempelperiode werden nieuwe bronnen van morele onreinheid geïntroduceerd<sup>176</sup>. In de Tempelrol wordt bijvoor-beeld omkoperij als bron genoemd. En in het boek van de Jubileeën zijn nieuwe maatregelen voor contact met heidenen opgenomen, waaronder het verbod op een huwelijk met vrouwen uit een ander volk.

Als voorloper op de vroegchristelijke traditie stelde de joodse filo-soof Philo<sup>177</sup> een analoge, allegorische samenhang tussen rituele en morele onreinheid voor. Waar rituele onreinheid het lichaam treft, treft morele onreinheid de ziel. De rituele onreinheid had voor Philo vooral betekenis als herinnering aan de morele onreinheid. Rituele onreinheid was symbolisch voor morele onreinheid. Uiteindelijk was in de ogen van Philo morele onreinheid van groter belang. Het onderhouden van de geboden staat daarbij echter niet ter discussie. Rituele reiniging als vervolg op bekering of morele reiniging heeft zeker ook bijbelse wortels.<sup>178</sup> Onder andere in Jesaja 1<sup>179</sup> en Psalm 51<sup>180</sup> vinden we hier voorbeelden van.

### **5.6 De verhouding met Johannes de Doper**

In lijn met de Joodse traditie zou men kunnen denken dat Johan-nes de zonde als bron van rituele onreinheid zag en daarom doopte. De doop van Johannes van bekering tot vergeving van zonden kan echter het beste worden gezien als een (eschatologisch georiënteerd) ritueel van vergeving<sup>181</sup>. Dat Johannes een reinigingsritueel gebruikte betekent niet dat hij de zonde als bron voor rituele onreinheid zag. Hij bezag rituele en morele onreinheid of zonde wel in samenhang

met elkaar. Daarmee plaatste Johannes zich dus buiten de Farizees-Rabbijnse traditie waar binnen sprake was van compartimentalisering van rituele onreinheid en zonde.

Johannes de Doper scheidde rituele en morele onreinheid niet<sup>182</sup>. Alhoewel hij zonde dus niet zag als ritueel verontreinigend, riep hij wel op tot dopen. Dopen als rituele wassing was een ritueel dat tot op dat moment meestal werd geassocieerd met rituele onreinheid. Desondanks was dopen in de ogen van Johannes een effectieve manier om morele reinheid te bewerkstelligen.

De Joden zullen met Johannes van mening zijn geweest dat naast bekering ook een ritueel noodzakelijk was. Alle bronnen, inclusief Josephus, zijn het er over eens dat de doop van Johannes een ritueel was met het oog op vergeving<sup>183</sup>. Josephus stelt bovendien dat voor Johannes bekering een voorwaarde was voor het ritueel van de doop. Johannes *'riep de Joden op om deugdzaam te handelen, zowel rechtvaardig tegenover elkaar als vroom tegenover God en zo tot de doop komen...'*<sup>184</sup>. Josephus stelt hier expliciet dat voor Johannes moreel handelen jegens elkaar naast vroom gedragen tegenover God vooraf gingen aan de doop.

Het vervolg van dit gedeelte uit de werken van Josephus is interessant vanwege het verband dat Josephus daarin legt tussen de doop van Johannes en de Joodse praktijk van wassingen. De tekst vervolgt: *'want het ontvangen van de doop was niet om bepaalde zonden weg te nemen...'*<sup>185</sup>. Het ging Johannes er dus niet om dat de doop werd gebruikt met het oog op 'bepaalde zonden'. Dat kan bijna niet anders dan duiden op onreinheid uit hoofde van de reinheidswetten. De doop van Johannes was volgens Josephus dus niet bedoeld met het oog op bepaalde zonden, *'maar voor de reiniging van het lichaam zoals ook de ziel door rechtvaardigheid gereinigd was.'*<sup>186</sup>. De doop van Johannes verbindt in de ogen van Josephus rituele reinheid aan morele reinheid. De vergeving van zonden wordt daarbij ingesloten. De vergeving van zonden staat volgens Josephus niet op zichzelf. De betekenis van de doop wijkt daardoor af van wat uit de exegese van de tekst uit Markus in paragraaf 2.1.3 naar voren is gekomen; de doop heeft *tot doel om tot vergeving van zonden te komen*, maar bewerkstelligt op zich

de vergeving van zonden niet. De doop draaide volgens Josephus om de reinheid van het lichaam zoals ook de ziel door rechtvaardig handelen gereinigd was.

Hoewel een verband met rituele onreinheid aannemelijk is, is het onwaarschijnlijk dat Johannes zijn doop toepaste om uitsluitend rituele onreinheid op te heffen. Dan zou de doop ook regelmatig moeten worden herhaald en daarvoor leende de afgelegen locatie zich in ieder geval niet. Bovendien was Johannes alleen in de bediening van de doop. Johannes riep zijn volgelingen op om zich te bekeren, maar repte met geen woord over het vermijden van verontreinigend contact, zoals met lijken of heidenen. Hierin onderscheidde Johannes zich dus expliciet van Qumran en volgde hij de lijn van de Farizees-Rabbijnse traditie. Hij wilde geen afzondering om koste wat kost zijn leerlingen van onreinheid te behoeden. De doop van Johannes wordt door Josephus dus in lijn met de rituele wassingen geplaatst, echter met een duidelijke toevoeging. Josephus spreekt over een reiniging van het lichaam, welke volgt op een reiniging van de ziel door de gerechtigheid. De doop van Johannes ligt hier min of meer in lijn met Philo. De rituele onreinheid van het lichaam symboliseerde de morele zonden die de ziel besmetten<sup>187</sup>. Johannes keert zich ook niet tegen de wassingen, maar verbindt daaraan een voorwaarde, namelijk de reiniging van de ziel. Dat is een moreel handelen en een vroom gedrag tegenover God. De doop was vooral bedoeld om een duurzame verandering bij de dopeling teweeg te brengen. Ook is het aannemelijk dat Johannes aan de doop zelf een kracht (tot verandering) toekende. Hoewel de doop expliciet volgde op bekering. Het was toch meer dan een gewone handeling. Anders zou hij hebben kunnen volstaan met een oproep tot bekering.

### 5.7 Conclusies

Enkele thema's die bij de doop van Johannes en in de traditie van de Essen en de gemeenschap van Qumran naar boven zijn gekomen, ontbreken volledig in relatie tot de proselietendoop en rituele wassingen in de Farizees-Rabbijnse traditie. Onder meer de eschatologische dimensie en zonde of morele reinheid houden

geen verband met de wassingen. Daarmee staan de rituele wassingen en de proselietendoop dus op grotere afstand van de doop van Johannes dan de rituele wassingen van de Essenen.

De proselietendoop vormt een belangrijk element in de bekeringsceremonie waarmee een heiden tot het Joodse volk toetreedt. Cohen wijst er echter op dat in deze ceremonie geen sprake is van innerlijke bekering of geloofsvernieuwing. Vergeving van zonden is ook niet aan de orde gekomen. Op deze punten wijkt de proselietendoop dus af van de doop van Johannes. Waar innerlijke bekering en vergeving van zonden bij Johannes de kernwoorden zijn, is verandering van legale status dat voor de proselietendoop. Men treedt toe tot het verbond en volk en wordt Jood. Vanaf dat moment wordt van de proseliet ook verwacht dat men zich houdt aan de reinheidswetten. Onderwijs over de Tora behoorde daarbij.

Samenhang met de doop van Johannes is er zonder meer ten aanzien van rituele reinheid en het gebruik van levend water bij rituele wassingen. Rituele reinheid is het belangrijkste thema in relatie tot de rituele wassingen, maar ook tot de proselietendoop. De proselietendoop was technisch gesproken noodzakelijk omdat afgodendienst bij heidenen onreinheid veroorzaakte. Alvorens toe te kunnen treden tot het heilige volk, door God apart gezet, was een staat van reinheid noodzakelijk.

Reiniging door baden of wassen wordt als noodzakelijk beschouwd ter voorbereiding op handelingen in de cultus of betreden van de Tempel. Het werkingsgebied van de reinheidswetten was daarom aanvankelijk beperkt tot de Tempel en de tempelcultus. Alhoewel dit zeker niet in zijn algemeenheid gold, is wel een tendens waarneembaar naar een toepassing op het gehele volk. Het gehele volk diende rein te zijn om de heiligheid volkomen te maken. Dit leidde tot een praktijk van rituele wassingen verspreid over het gehele land. Daarmee is duidelijk geworden dat in het religieuze systeem ontwikkelingen hebben plaats gevonden. Het systeem kende ook een concentrische hiërarchie. Hoe dichterbij het Heilige der Heilige des te heiliger en reiner. Dat betekent dat er onvermijdelijk gradaties waren in heiligheid en reinheid. Een

element dat nog wel bij Qumran terug te vinden is, maar bij Johannes volledig uit beeld is geraakt.

De doop van Johannes was in de fysieke zin voor de Joden geen bijzonder ritueel. Maar Johannes heeft primair een reiniging van morele onreinheid op het oog gehad. Het gaat Johannes in de kern om een reine levenswandel. Dopen was in de ogen van Johannes een effectieve manier om morele reinheid te bevestigen. Een element dat Johannes weer meer verbindt met de traditie van de Essenen. Maar daarmee beweegt Johannes zich nog wel steeds binnen de grenzen van het Jodendom. Ook daarom kan de doop van Johannes geen toetredingsritueel genoemd worden. De vroegchristelijke doop is dat wel. Maar wat betekent dat dan?

## 6. Dopen en rituele reinheid in de vroegchristelijke kerk

Dopen is in de christelijke kerk een belangrijk ritueel geworden, een sacrament. Het is een heilig ritueel. In dit afsluitende hoofdstuk onderzoek ik het verband tussen dopen en rituele reinheid. Dopen heeft alles te maken met het toetreden tot het christendom, maar hoe verhoudt de vroegchristelijke doop zich met de eerder besproken rituele wassingen? Is dopen in de kern een rituele wassing? En wat betekent dat dan voor de relatie met reiniging en reinheidswetten?

Opmerkelijk is dat uit recente studies<sup>188</sup> is gebleken dat reinheidswetten en rituelen een diepe spirituele betekenis kunnen hebben. Daarvan getuigen vrouwen die een vorm van spirituele vernieuwing ervaren van een ritueel bad aan het einde van de onreine periode van menstruatie. Daarbij spelen ook sociale aspecten een rol. Vrouwen ervaren deze rituele reiniging als bevestiging van hun lidmaatschap van de gemeenschap. Wat zegt dit over de betekenis van de doop?

In dit hoofdstuk wordt het verband gelegd tussen al die verschillende facetten van de doopraktijk, zoals die eens in de traditie van de vroegchristelijke kerk in opdracht van Jezus is begonnen. De stappen lopen bewust parallel met de voorgaande hoofdstukken. Ook de betekenis van de Tempel in deze traditie krijgt daardoor weer aandacht. Gestart wordt vanuit het centrum van de religie naar het toetredingsritueel, de doop. Vanuit de doop wordt de stap gemaakt naar reinheid en rituelen, om uiteindelijk na een paragraaf over de verhouding tussen reinheid en zonde nog kort bij de doop van Johannes stil te staan. Afgesloten wordt met een aantal conclusies.

### 6.1 Begripsbepaling: De periode van het NT en daarna

In dit hoofdstuk beperken we ons vooral tot de Nieuw Testamenteïsche periode, de eerste en het begin van de tweede eeuw. Het vertrekpunt voor het onderzoek over dopen en rituele reinheid in

de vroegchristelijke kerk is de Bijbel. Van hieruit worden ook wel lijnen getrokken naar kerkvaders, niet-bijbelse geschriften uit de eerste eeuwen en zelfs tot aan vandaag, maar uitsluitend als doel om een licht te werpen op die eerste periode. Ik wil zeker niet pretenderen volledig te zijn. Over de eerste eeuwen is veel geschreven, maar ook nog veel onduidelijk.

### 6.2 Het centrum van de religie: de Tempel van de Heilige Geest

In het Nieuwe Testament is het lichaam als Tempel van de Heilige Geest een veel voorkomend beeld. Waar in het Jodendom de nadruk ligt op de objectieve en fysieke betekenis van de Tempel en tempelcultus en in Qumran de gemeenschap de plaats inneemt van de Tempel, zien we in het Christendom het beeld van de Tempel eerst en vooral betrokken worden op het individu. In 1 Korintiërs 3 lezen we: *16 Weet u niet dat u een tempel van God bent en dat de Geest van God in uw midden woont? 17 Indien iemand Gods tempel vernietigt, zal God hem vernietigen, want Gods tempel is heilig – en die tempel bent u zelf.*

In tegenstelling tot de Farizees-Rabbijnse traditie lijken Johannes, Jezus noch Paulus erg geïnteresseerd in het effect van zonden op het land of heiligdom<sup>189</sup>. Ze waren vooral gericht op het effect van zonde op de moraal van individuen. Dat neemt niet weg dat vooral Paulus ook veel aandacht heeft geschonken aan de heiligheid van de gemeenschap.

Dopen vindt plaats in de naam van Jezus. Dat betekent zijn eigenendom worden, één zijn met Hem. Christenen worden zodoende gedoopt tot één 'lichaam'. En het beeld van de Tempel wordt daarmee – evenals in Qumran – dus ook betrokken op de gemeenschap. De tekst van Paulus uit de tweede brief aan de Korintiërs heeft treffende overeenkomsten met de leer van Qumran, onder meer ten aanzien van de centrale positie van de Tempel van God. 2 Korintiërs hoofdstuk 6: *‘14 Loop niet in een en hetzelfde span met ongelovigen. Wat is de verwantschap tussen gerechtigheid en weteloosheid? Wat heeft licht met duisternis te maken? 15 Waarin lijken Christus en Beliar op elkaar? Wat hebben een gelovige en een*

ongelovige gemeen? 16 Wat heeft de tempel van God met afgoden te maken? Wijzelf zijn de tempel van de levende God, zoals God heeft gezegd: 'Ik zal bij hen wonen en in hun midden verkeren, ik zal hun God zijn en zij mijn volk. 17 Daarom zegt de Heer: Ga weg bij de ongelovigen, zonder je van hen af en raak niets aan dat onrein is. Dan zal ik jullie aannemen 18 en jullie vader zijn, en jullie mijn zonen en dochters – zegt de almachtige Heer.' Behoudens de centrale positie van de Tempel is in deze tekst ook het dualisme, licht versus duisternis en Christus versus Beliar, herkenbaar. En zo zijn er nog meer Paulijnse geschriften die parallellen kennen in de Qumran geschriften<sup>190</sup>. Kernbegrippen als rechtvaardiging door het geloof en het werk van de heilige Geest zijn daarin aan te treffen. Ook de Joden verwachtten al dat de tijd van het nieuwe verbond zou samen vallen met de komst van een Geest, waardoor Zijn volk zonen en dochters van God zou worden en Hem toebehoren<sup>191</sup>. Het idee dat de Geest zou worden gegeven in de tijd van redding behoort dus tot de erfenis van het Oude Testament en het Jodendom<sup>192</sup>. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de Geest verbonden is met de doop, als teken van redding in Christus. Het beeld van de Tempel wordt door Paulus dus ook betrokken op de gemeente. Het verband tussen de doop en toetreding tot de gemeente komt in de volgende paragraaf aan de orde.

### 6.3 Toetreding tot het christendom door de doop

De doop wordt door de Christenen gezien als het ritueel waarmee de toetreding tot het christendom wordt geëffectueerd. Het is volgens de traditie door Jezus ingesteld en daarom wordt het een sacrament genoemd. De instelling vinden we in Matteüs 28 waar Jezus aan zijn leerlingen de opdracht meegeeft: vers 19 'Ga dus op weg en maak alle volken tot mijn leerlingen, door hen te dopen in de naam van de Vader en de Zoon en de Heilige Geest..' Het dopen, dat in het Jodendom het standaard ritueel voor reiniging is, wordt hierdoor in een andere context geplaatst. Johannes de Doper en de Essenen doopten of wisten zich ook in een andere context, maar als toetredingsritueel wordt het pas voor het eerst toegepast in de brieven van Paulus en in Handelingen<sup>193</sup>. Het dopen kan

nog ook worden geassocieerd met bezit in de zin van een zegel op iemand drukken. De gedoopte wordt het bezit van God<sup>194</sup>. Maar in hoeverre de christelijke doop ook is voortgekomen uit de joodse reinigingsrituelen is niet helemaal duidelijk. Cohen gaat er in het kader van zijn studie niet verder op in Hartman<sup>195</sup> stelt dat de oorsprong van de christelijke doop niet de proselietendoop geweest is. Aanwijsbaar is dat de proselietendoop overigens wel, evenals de christelijke doop, in de eerste eeuw is begonnen. Ook zijn beide slechts eenmalig en dat onderscheidt beide weer van de rituele wassingen. De proselietendoop was naast een toetredingsritueel ook wel een reiniging, net als de christelijke doop, maar het was niet verbonden met de vergeving van zonden en ook niet verbonden met bekering met het oog op het komende, eschatologische oordeel. Het grootste verschil in de uitvoering tussen de proselietendoop en de vroegchristelijke doop was dat de proselietendoop niet passief was. De proseliet wast of doopt zichzelf. Op deze genoemde punten onderscheiden de doop van Johannes en de vroegchristelijke doop zich in ieder geval niet. Ondanks de verschillen tussen de tradities blijkt de formulering 'in de naam van ...' parallellen te hebben met de Misjna<sup>196</sup>. Zoals het offer gepresenteerd wordt aan God, zo wordt door het dopen de gedoopte getoond aan God en tot zijn eigendom gemaakt. De formule 'in de naam van ...' is afkomstig uit het Hebreeuws-Aramees idioom, welke de Arameessprekende vroege kerk gebruikte bij het dopen. De formulering van 'dopen in de naam van Jezus' was vanzelfsprekend wel onderscheidend ten opzichte van onder meer de Joden en Johannes. Ook Johannes de Doper gebruikte deze formulering niet. Hartman<sup>197</sup> benoemt een aantal 'primaire' motieven die aan de christelijke doop verbonden zijn:

1. het eschatologisch perspectief
2. bekering als overgang van oud naar nieuw
3. geloof in Jezus
4. verbinding met de naam van Jezus
5. vergeving van zonden
6. de eenheid met alle gelovigen in casu met de kerk



## 7. de Heilige Geest

Alle motieven zijn terug te voeren op de relatie met Jezus en het eschatologisch perspectief van de komst van het Koninkrijk van God. Ik citeer Hartman<sup>198</sup>: *‘Thus among our ‘primitive motifs’ the relationship with Christ and the eschatological framework are fundamental. The others evidently depend on them or are their corollaries. So in different ways baptism emerges as a decisive point in the process in which the believer abandons his or her past for a new life, whether the texts speaks of repentance/conversion, of leaving pagan darkness behind, of putting off the old nature, of abandoning the power of sin, of possessing the remission of sin, or of becoming a disciple.’* Het eschatologische perspectief van de doop hangt samen met de Joodse ideeën over de komst van de Messias. God zou interveniëren in de laatste dagen. Hij zou zijn volk reinigen en een nieuwe of heilige Geest geven. Dit zou het teken zijn dat Hij hen had uitverkoren en dat zij Gods ‘zonen’ zouden zijn.

Volgens Hartman is de doop in het leven van de gelovige dus het keerpunt en de rol van de heilige Geest daarbij evident. Maar het beeld is diffuus. De schrijvers van het Nieuwe Testament verschillen over de wijze waarop de heilige Geest bij de doop betrokken is. Bij Lucas kan gelezen worden over bijzondere gaven van de Geest bij de doop, zoals ook uit de geschiedenis van Handelingen 19 blijkt. Gaven van de Geest zijn in de brieven van Paulus ook benoemd, maar hij verbindt de Geest vooral met de opbouw van de gemeente en belofte voor de toekomst<sup>199</sup>. Ook in het evangelie van Johannes kan nog een verbinding tussen de doop en de heilige Geest worden gevonden. Nog voor dat Jezus zijn leerlingen de opdracht gaf om het Evangelie te verkondigen en te dopen, sprak hij met Nicodemus. In Johannes 3 vers 6 lezen we: *‘Waarachtig, ik verzeker u: niemand kan het koninkrijk van God binnengaan, tenzij hij geboren wordt uit water en geest’*. Het water kan op niets anders duiden dan de doop, maar dit vers maakt ook duidelijk dat het geloof uit de Geest is en niet uit het sacrament van de doop. Het nieuwe heilige leven is alleen gegeven door de heilige Geest. Dit voorbeeld gaat echter niet

expliciet over de doop. En zo is het ook moeilijk om bij de andere schrijvers van het Nieuwe Testament een voorbeeld te vinden. Het ontbreken van een duidelijke lijn kan erop duiden dat de doop in deze fase nog maar aan het begin van een ontwikkeling tot stond. Daarom is het goed om vroegchristelijke geschriften in het onderzoek te betrekken. In de Didache<sup>200</sup>, een vroegchristelijk geschrift van rond het einde van de eerste eeuw, is een passage over de doop opgenomen. De wijze waarop de tekst is samengesteld, duidt op een bestaande dooppraktijk in de vroegchristelijke kerk. In hoofdstuk 7 staat: (1) *‘Met betrekking tot de doop. U moet als volgt dopen: Nadat u al het bovenstaande hebt gezegd, doop in de naam van de Vader en van de Zoon en van de heilige Geest<sup>201</sup> met stromend water. (2) Indien u geen stromend water hebt, doop dan met ander water. Indien het niet mogelijk is met koud water, dan met warm. (3) Indien u geen van beide ter beschikking hebt, giet dan drie maal water over het hoofd in de naam van de Vader en de Zoon en de heilige Geest. (4) Degene die de doop verricht moet voor de doop vasten. De dopeling, en zo mogelijk enige anderen, moet ook vasten. Wat de dopeling betreft u moet hem opdragen dit een of twee dagen te doen.*

De beschrijving van de Didache heeft veel weg van een handleiding voor het doopritueel<sup>202</sup>. Dat de leer van de twee wegen voorafging aan de doop (hoofdstuk 1-6) sluit aan bij de functie van de doop als ‘rite de passage’, een toetredingsritueel. Het motief van de eenheid of het kerkelijke aspect vloeit hieruit voort<sup>203</sup>.

De vroegchristelijke doop, zoals beschreven in de Didache, vertoont ook opmerkelijke overeenkomsten met de Joodse rituele wassingen en de proselietendoop. Dat begint al met de beschrijving van het water en het bad. Dit komt overeen met instructies voor het rituele bad, wat ook werd gebruikt voor de proselietendoop. De proselietendoop is in feite ook een rituele wassing. Het onderwijs rondom de doop kent ook zijn parallel in de Joodse proselietendoop. De dopeling ontving onderwijs voorafgaande en bij het neerdalen in het water. Dat gold zowel voor de proselietendoop als de vroegchristelijke doop.

De Didache geeft de instructie om voorafgaande aan de doop te

vasten. Dit geldt zowel voor de dopeling als de dooper en verder anderen die daartoe in staat zijn. Het vasten heeft nog geruime tijd onderdeel uitgemaakt van het doopritueel in de christelijke kerk<sup>204</sup>. Maar duidelijk is dat de transformatie van het ritueel niet heeft stilgestaan. Dit element is volledig uit beeld geraakt. Het vasten was in de Bijbelse tijd onlosmakelijk verbonden aan berouw en was in Israël algemeen praktijk. Daarom veronderstellen Van de Sandt en Flusser<sup>205</sup> dat de doop van Johannes, als doop van bekering, dit element ook gekend moet hebben. Het is volgens de Didache in ieder geval ook overgenomen in de vroegchristelijke dooppraktijk. Dat ten tijde van het schrijven de Didache rituele reinheid, naast morele, nog een rol van betekenis had, blijkt uit de beschrijving van het doopwater. Het is van het grootste belang om het meest geschikte water te gebruiken. Het begint met het beste water, dat is levend of stromend water van een bron of rivier, en eindigt met het minst geschikte. Levend water werd in Israël<sup>206</sup> maar ook in het Hellenisme hoog gewaardeerd. En de wijze waarop dit aspect beschreven wordt in de Didache vindt ook zijn parallel in de Misjna<sup>207</sup>. Zelfs het laatste alternatief, het drie keer overgieten van het hoofd, heeft zijn gelijkenis in Joodse sagen. Niet ondenkbeeldig is dat de doop aanvankelijk slechts met levend water werd verricht. Waarom zou de Didache de gewenste kwaliteit van het doopwater anders zo expliciet vermelden? En ook Johannes doopte immers in de Jordaan, levend water. Aannemelijk is dat zich hier een ontwikkeling heeft plaatsgevonden. Niet overal in het Midden-Oosten was immers levend water beschikbaar. Een ontwikkeling die zich ook nog verder heeft doorgezet. Nog geen eeuw later wordt door Tertullianus aangegeven, dat het allemaal geen verschil maakt<sup>208</sup>.

De frequentie van drie keer sluit aan bij de Trinitarische formule, maar dat behoeft niet noodzakelijkerwijs aan de frequentie ten grondslag te liggen. Tertullianus legt dat verband overigens wel. Na iedere onderdompeling of overgieten wordt het geloof in God de Vader, respectievelijk de Zoon en de heilige Geest beleden. Maar de frequentie komt in ieder geval ook voor in de Farizees-Rabbijnse traditie<sup>209</sup>.

De Didache gaat niet expliciet in op het belang van Christus. Het heeft geen Christologie. Daarmee is echter nog niet gezegd dat Christus geen verband houdt met de doop. In tegendeel, Christus is de weg van het leven. En de doop markeert een grens. Men gaat over van de ‘weg van de dood’ naar de ‘weg van het leven’. Men deelt niet langer in de weg van de immoraliteit, maar gaat verder op de weg van God. En het belang van de doop, als markering van die nieuwe levensstijl, wordt duidelijk uit het vervolg van de Didache over de deelname aan het Heilig Avondmaal. Alleen zij die gedoopt zijn in de naam van de Heer kunnen deelnemen aan de maaltijd van de Heer<sup>210</sup>. Dit heeft onmiskenbaar zijn parallel met de traditie van de gemeenschap van Qumran, zoals besproken in hoofdstuk 4. Deelname aan de heilige maaltijd was bij de Essenen voorbehouden aan de ‘reine’ leden van de gemeenschap. Door de Geest zijn degenen die gedoopt worden geroepen. De rol van de heilige Geest van God komt ook hier weer terug, alhoewel in de Didache niet expliciet genoemd. Hetzelfde kan ook worden gezegd over de vergeving van zonden. Maar vanuit het oogpunt van een nieuwe levenswandel, die heilig kan worden genoemd, en samenhangt met de doop, is er impliciet wel een verbinding.

Dat dopen, ook als toetredingsritueel, niet los gezien kan worden van reiniging bleek ook al uit de betekenis van het woord. Hartman<sup>211</sup> wijst er op dat reiniging zelfs de meest voorkomende betekenis van een waterritueel is. Daarom wordt in de volgende paragraaf de betekenis van reinheid in de context van de vroegchristelijke kerk besproken.

#### **6.4 Reinheid en rituelen**

In het christendom hebben de reinheidswetten ogenschijnlijk weinig invloed gehad. Korte<sup>212</sup> gaat in het bijzonder in op de (on)reinheid van vrouwen. Zij betoogt dat er wel degelijk lijnen te trekken zijn tussen de reinheidswetten uit het Oude Testament en de Joodse traditie naar rituelen in het christendom. Zo kan de kerkgang van een moeder na geboorte van een kind een indicatie zijn dat cultische onreinheid nog tot voor kort een rol heeft gespeeld.

In de vroegchristelijke kerk was er vrijwel zeker geen universeel verbod voor pas bevallen vrouwen om deel te nemen aan de bijeenkomsten. Maar geleidelijk aan is in de kerk toch de vraag gerezen na hoeveel tijd na de bevalling jonge moeders weer deel mogen nemen aan de diensten. Ook al heeft het ritueel van kerkgang na de geboorte later een meer vrijwillig karakter gekregen, elementen van reiniging heeft het ritueel wel altijd in zich gehad. Pas bij de liturgische vernieuwing van Vaticaan II is dit ritueel in de Katholieke Kerk vervangen door het zegenen van beide ouders bij de kerstening van hun kind. En het is zeker niet zo dat met de Reformatie in het Protestantisme voor eens en voor altijd afgerekend is met de vermeende onreinheid van moeders na de geboorte van hun kind. Ook in de kerken van de Reformatie is aanvankelijk het ritueel van ‘kerkgang’ na de geboorte voortgezet. De vervulling van de reinheidsplicht volgens Leviticus door Maria na de geboorte van Jezus stond daarvoor model. Maar in de Reformatie is men het later gaan beschouwen als judaïsering<sup>213</sup>. Het ritueel zou overigens tegen het einde van de vorige eeuw in bepaalde Evangelicale en Oud-Katholieke kringen nog steeds gepraktiseerd worden. Voor het christendom is de vraag welke van de wetten uit de Hebreeuwse Bijbel in de Nieuwtestamentische periode nog wel van kracht waren. Tomson<sup>214</sup> heeft er op gewezen dat voor Jezus onder meer de onreinheid van de heidenen niet achterhaald was. Hij wist zich gebonden aan de regels en wetten van het Judaïsme van de eerste eeuw. Lucas schetst ook een portret van Jezus als wethoudende Jood. Het houden van de reinheidswetten was voor Jezus zeker geen zaak van het verleden. Zijn volgelingen hadden echter te maken met een instroom van niet-Joden in de eerste christelijke gemeenten. De vroegchristelijke gemeente heeft het houden van de reinheidswetten vervolgens afgedaan als ‘judaïsering’. Desondanks is de invloed van regels met betrekking tot reinheid in bepaalde delen van het christendom sterk.

Werman<sup>215</sup> wijst ook op Handelingen 15: 28 *‘In overeenstemming met de Heilige Geest hebben wij namelijk besloten u geen andere verplichtingen op te leggen dan wat strikt noodzakelijk is: 29 onthoud u van offervlees dat bij de afgodendienst is gebruikt,*

*van bloed, van vlees waar nog bloed in zit, en van ontucht. Als u zich hier aan houdt, doet u wat juist is. Het ga u goed.’* Dit is in het Nieuwe Testament overgebleven van de reinheidswetten. De aanleiding vormt de discussie over het wel of niet besnijden van niet-joden. Petrus zegt daarover in vers: *9 ‘Hij heeft geen enkel onderscheid gemaakt tussen ons en hen, want hij heeft hen door het geloof innerlijk gereinigd. 10 Waarom wilt u God dan trotseren door op de schouders van deze leerlingen een juk te leggen dat onze voorouders noch wijzelf konden dragen?’* Deze discussie met de apostelen wordt afgerond met een beperkt aantal verplichtingen. Het is een lijst die vergelijkbaar is met die uit het boek van de Jubileeën:

- geen afgodendienst;
- geen onwettige geslachtsgemeenschap of onkuisheid;
- geen bloed eten;
- geen moord plegen.

Net als in het boek van de Jubileeën hebben deze geboden in het christendom een werking tot over de grenzen van Israël. In het vroege christendom kon werkelijke heiligheid worden bereikt door geloof, doop, moreel gedrag en zich houden aan bovengenoemde reinheidswetten. Het grote verschil tussen het christendom en het boek van de Jubileeën zit dus in het kunnen bereiken van heiligheid door andere volkeren dan Israël. Maar meer in het algemeen is het meest kenmerkende verschil het detailniveau<sup>216</sup>. In de rabbijnse traditie worden de rituelen uitvoerig en met meer details beschreven. Zelfs nog op het moment dat ze in het Jodendom niet meer werden gepraktiseerd. De lijst uit Handelingen is daarentegen zeer beknopt.

In Handelingen wordt geen beperking gegeven aan het werkingsgebied van de reinheidswetten. Het valt op dat de rituelen die herleid kunnen worden op reinheidswetten ook in het christendom van toepassing zijn verklaard op leken, niet-geestelijken<sup>217</sup>. Een ontwikkeling die al rond het begin van de jaartelling ook in het Jodendom was begonnen. Het uitsluiten van contact met menstruerende vrouwen of vrouwen die pas bevallen waren, was aanvankelijk slechts van toepassing op situaties zoals het betreden

van de Tempel, het verrichten van priesterlijke handelingen en het bereiden van heilige maaltijden. Alleen cultische onreinheid kan verklaren waarom vrouwen afstand moesten houden ten opzichte van heilige plaatsen en objecten. Een andere zaak is de rol van de vrouw in de gemeenschap. Deze is een andere dan van de man, bijvoorbeeld ten aanzien van het priesterschap. Een lijn die ook in het Protestantisme een rol van betekenis heeft. Ook in het Protestantisme waar reinheidswetten niet toegepast worden en het cultisch priesterschap niet bestaat, heeft men moeite om een positieve link te leggen tussen God en het vrouwelijke lichaam. Toch is het belang van cultische onreinheid in het modern Westerse christendom afgenomen. Maar het is te kort door de bocht om de concepten met betrekking tot reinheid af te doen als niet-christelijk. Daarvoor zijn de verbanden te sterk.

De reinheidswetten hebben ontegenzeggelijk een rol gespeeld in de vroegchristelijke kerk. De relevantie van Leviticus voor de gelovigen is niet voor niets onderwerp van debat<sup>218</sup>. Duidelijk is dat een niet onbetekenend aantal christenen zich wilden houden aan (een deel van) de reinheidswetten. Zij worden door andere christenen daarvoor streng veroordeeld, getuige ook het zesentwintigste hoofdstuk uit de Didascalia<sup>219</sup>.

Hesychius<sup>220</sup> van Jeruzalem heeft eveneens diverse boeken aan de reinheidswetten gewijd. Theodorus van Cyrus, die tot de school van Antiochië behoorde, was de mening toegedaan dat de wetten uit Leviticus meer letterlijk geïnterpreteerd zouden moeten worden. Aan de andere kant van het spectrum stond Origines, van de Alexandrijnse school, met een meer allegorische uitleg. Opmerkelijk genoeg interpreteerde hij echter de onreinheid van een vrouw na de geboorte juist weer letterlijk. Maar niet de vrouw was dan de bron van de onreinheid, maar de geboorte op zich veroorzaakte de universele zondigheid. Origines<sup>221</sup> verwierp een letterlijke interpretatie van onreinheid door melaatsheid. Hij zag een verband tussen de verschillende varianten in melaatsheid en de verschillende zonden. De vraag rijst of er een verband is tussen onreinheid en zonde. Dat is dan ook het onderwerp van de volgende paragraaf.

## 6.5 Relatie tussen onreinheid en zonde

Johannes doopte eerst en vooral om zonde of morele onreinheid af te wassen. Hij bezag rituele en morele onreinheid of zonde in samenhang met elkaar. De benadering van Jezus gaat in een zelfde richting<sup>222</sup>. Ook Jezus scheidde rituele en morele onreinheid niet op de wijze zoals in de Farizees-Rabbijnse traditie. In Markus 7 vers 14 zegt Jezus: *‘Luister allemaal naar mij en kom tot inzicht. 15 Niets dat van buitenaf in de mens komt kan hem onrein maken, het zijn de dingen die uit de mens naar buiten komen die hem onrein maken.’* Overigens, als Jezus geen samenhang veronderstelde zou hij ze ook niet in een uitspraak tegelijkertijd hebben aangehaald. Jezus legt hier dus een verbinding tussen beide. Op grond van deze uitspraak kan wel worden gesteld dat Jezus morele reinheid hoger achtte dan rituele. Klawans stelt dat de Farizeeën zich in de discussie in dit bijbelgedeelte niet zo zeer keren tegen de gedachte dat morele reinheid belangrijker is dan rituele, maar ageren tegen het verband dat tussen beide werd gelegd. In de ogen van de Farizeeën had het wassen van handen niets van doen met de moreel verontreinigende werking van zonde.

In de ogen van Paulus was dopen in lijn met de visie van Johannes een ritueel van vergeving dat samenhang met een reiniging van zonden of morele onreinheid. En net als Jezus legt Paulus de nadruk op morele reinheid. Het lijkt erop dat Paulus zelfs nog een stap verder gaat. In aanvulling op de focus op morele reinheid gaf hij aan rituele reinheid nauwelijks enige aandacht. Bij Paulus zien we dus een breuk met het verleden. Hij wijst de noodzaak tot het onderhouden van de reinheidswetten af. Paulus heeft overigens nergens in zijn brieven iets geschreven over een leer van dopen<sup>223</sup>. Hij haalt dopen wel veel aan als beeld, maar nooit laat hij zijn eigen visie op de praktijk van het dopen zien. Accepteerde Paulus dat er verschillende doopraktijken waren?

Paulus gebruikt de doop wel metaforisch, zoals in Romeinen 6. Romeinen gaat over de rechtvaardiging door het geloof en niet door werken. Aan het einde van hoofdstuk 5 besluit Paulus met de overvloed aan genade op de zonde. Dan begint hoofdstuk 6

met de denkbeeldige vraag die het einde van het vorige hoofdstuk zou kunnen oproepen: *‘Zullen we maar niet meer zondigen, want de genade wordt dan toch alleen maar overvloediger?’* Immoreel gedrag zou kunnen worden bevorderd als de genade dan ook meer zou worden. Heel hoofdstuk 6 geeft een antwoord op die gedachte. Paulus gebruikt hier het beeld van de doop om argumenten aan te dragen voor het hoofdonderwerp<sup>224</sup>. Er wordt in dit bijbelgedeelte dus wel een duidelijke link gelegd tussen de doop en de vergeving van zonden door de dood van Jezus, maar niet de doopraktijk als zodanig.

Zoals we in de vorige paragraaf hebben gezien is het vervolg in de vroegchristelijke traditie op de reinheidswetten niet een rechte lijn vanuit het Jodendom. De reinheidswetten hebben in het christendom een meer psychologische, innerlijke of morele betekenis gekregen. Het meer objectieve, fysieke en technische begrip van het reinigingsritueel is hieraan ondergeschikt gemaakt. En wat Paulus betreft doet dat er blijkbaar ook niet aan toe. Onreinheid werd steeds meer verinnerlijkt en verbonden aan de intentie van mensen in plaats van gebonden aan het lichaam. Ook Timotheus van Alexandrië<sup>225</sup> legde de nadruk op intentie. Als iets voortvloeit uit een verkeerde intentie dan is het zondig. Ook hier zien we dus een verschuiving van een meer lichamelijke interpretatie naar een psychologische grondslag voor onreinheid. Reinheid wordt in de vroegchristelijke kerk zodoende getransformeerd van een objectieve staat van het lichaam naar een innerlijke perfectie van de ziel. De vroegchristelijke kerk doorbrak de grenzen die door de reinheidswetten tussen Joden en niet-Joden waren getrokken. Het resultaat was niet een afschaffing van de reinheidswetten, maar juist een uitbreiding naar alle mensen. De gehele mensheid was zondig en had het nodig om gereinigd te worden door de doop. Rouwhorst<sup>226</sup> spreekt daarom over een transformatie. Zijn stelling is dat de christenen na de verwoesting van de Tempel de reinheidswetten niet simpelweg hebben afgeschaft, maar getransformeerd. Overigens ondergingen de reinheidswetten in het jodendom na de verwoesting van de Tempel ook ingrijpende transformaties. De

vroege kerk heeft vanaf enig moment onreinheid alleen nog in morele zin verstaan.

Alvorens over te gaan tot de conclusies worden nog enkele afsluitende opmerkingen geplaatst over de verhouding tussen de doop van Johannes en de vroegchristelijke doop. Daarmee zijn dan alle stappen parallel aan de vorige twee hoofdstukken gezet.

### **6.6 De verhouding met Johannes de Doper**

De doop van Johannes was primair een doop van bekering tot vergeving van zonden en niet een toetredingsdoop<sup>227</sup>. De ‘volgelingen’ van Johannes vormden immers geen gesloten gemeenschap zoals bijvoorbeeld de gemeenschap van Qumran. De discipelen van Johannes hadden wel gemeenschappelijk dat ze de ‘Sterkere’ en het Koninkrijk van God verwachtten. De eschatologische verwachting van oordeel en redding maakte dat de doop toch ook het karakter van een ‘toetreding’ had en niet alleen reiniging.

Vooral het eschatologische perspectief noemt Hartman<sup>228</sup> als overeenkomst. Door de opstanding van Jezus had dat eschatologische perspectief nog meer nadruk gekregen. De opstanding van de doden behoort immers expliciet tot het einde der tijden.

Het voornaamste verschil tussen de doop van Johannes en de vroegchristelijke doop is volgens Hartman de doop met de heilige Geest<sup>229</sup>. De doop met de heilige Geest staat voor een leven dat is gereinigd door het bloed van Jezus. In die zin had de doop van Johannes als doop van bekering tot vergeving van zonden ook wel weer overeenkomsten met de vroegchristelijke doop. De conclusie lijkt gerechtvaardigd dat de vroegchristelijke doop een ‘verchristelijkte’ doop van Johannes is.

### **6.7 Conclusies**

In de vroegchristelijke traditie is de heiligheid van de Tempel/-cultus geen onderwerp van betekenis. Hier wordt de lijn, die al gestart is in het Jodendom, met betrekking tot de heiligheid verder door getrokken. Het accent ligt niet op heiligheid van de Tempel, maar op heiligheid van het persoonlijk leven. Het eigen lichaam en de

gemeenschap worden gezien als Tempel, maar dan wel als Tempel van de heilige Geest. In de toevoeging van de heilige Geest zit het onderscheid.

Er zijn weinig overeenkomsten tussen de primaire motieven van de vroegchristelijke doop en de proselietendoop. De oorsprong van de christelijke doop kan dus niet de proselietendoop zijn geweest. De proselietendoop maakte ook wel deel uit van een toetredingsritueel, maar was niet verbonden met bekering of vergeving van zonden. Wat de vroegchristelijke doop en de proselietendoop wel verbindt, zijn de elementen van toetreding en onderwijs. Deze thema's spelen bij de andere rituelen geen rol van betekenis. De handleiding van het doopritueel in de Didache maakt ons duidelijk dat de vroegchristelijke doop wel in lijn met de Joodse tradities ligt. De wijze waarop gedoopt werd, de praxis, het daaraan verbonden onderwijs en de doop als voorbereiding op het heilig Avondmaal zijn elementen die we zowel in de Farizees-Rabbijnse traditie als bij de gemeenschap van Qumran hebben gezien. Een relatie met rituele wassingen en reinheidswetten ligt daarom ook voor de hand.

De formulering van dopen 'in de naam van...' is nadrukkelijk verbonden met de vroegchristelijke doop. Als verschil tussen de doop van Johannes en de vroegchristelijke doop wordt de doop met de heilige Geest genoemd. De doop met de heilige Geest staat voor een leven dat is gereinigd door het bloed van Jezus. Het duidt op vergeving van zonden. In die zin is er dus wel een verband met de doop van Johannes en lijkt de conclusie gerechtvaardigd dat de vroegchristelijke doop een 'verchristelijkte' doop van Johannes is.

Jezus wist zich gebonden aan de reinheidswetten. En wat in de Nieuwtestamentische periode overgebleven is van de reinheidswetten wordt samengevat in Handelingen 15 vers 28 en 29. In de vroegchristelijke kerk zijn daar nog uitvoerige discussies over gevoerd. In het Westerse christendom is het belang van rituele reinheid afgenomen, maar het is te kort door de bocht om de concepten en rituelen daarom maar af te doen als niet-christelijk. Rituele reinheid heeft nog geruime tijd in de vroegchristelijke kerk

naast morele reinheid bestaan. Dat daarover discussie bestond is ook al duidelijk geworden bij de exegese van de tekst uit de eerste brief van Petrus. In paragraaf 2.3.3 is gewezen op een mogelijk misverstand. Een misverstand dat zou inhouden dat aan het 'wegdoen van het vuil van het lichaam' een reddende waarde werd toegekend in plaats van 'een goed geweten voor God'. Klaarblijkelijk was er voor de brieveschrijver voldoende reden om in te gaan op de verhouding van deze thema's. Dat de praktijk van rituele wassingen in de vroegchristelijke kerk een rol van betekenis heeft gespeeld zegt wel voldoende over de waarde daarvan. Voor vele christenen zijn rituele wassingen onlosmakelijk verbonden geweest met hun geloof. Jezus scheidde evenals Johannes rituele en morele reinheid in ieder geval ook niet. Een verband tussen beide mag worden verondersteld. Met Paulus is echter het accent nog meer komen te liggen op morele reinheid. Paulus wijst de noodzaak van het onderhouden van de reinheidswetten af. Hij kent er een andere waarde aan toe. Voor Paulus was het blijkbaar geen issue. Zo gaat Paulus ook nergens in op de dooppraktijk. Hij beperkt zich tot de betekenis van de doop en gebruikt de doop veelvuldig metaforisch. De gehele mensheid is zondig en heeft het nodig om gereinigd te worden. Die reiniging vindt plaats door de doop. In de vroegchristelijke traditie zijn de reinheidswetten dus niet afgeschaft, maar stap voor stap getransformeerd. Overigens hebben de reinheidswetten ook een transformatie ondergaan in de Farizees-Rabbijnse traditie sinds de verwoesting van de Tempel.

Gradaties in heiligheid en reinheid zijn in tegenstelling tot het Jodendom in de vroegchristelijke traditie niet direct herkenbaar. Tenzij het eerder opgemerkte onderscheid tussen de doop van Johannes en de vroegchristelijke doop door de positie van de heilige Geest als gradueel verschil wordt betiteld.

## 7. Samenvatting en Conclusies

In dit onderzoek staat de doop van Johannes centraal. De doop van Johannes vormt het scharnierpunt, op het kruispunt van tradities, om uiteindelijk de wortels van de christelijke doop te kunnen onderzoeken. Daarvoor heb ik gekeken naar de verhouding van de doop van Johannes tot de rituele wassingen in de traditie van de Essenen/Qumran en de Farizees-Rabbijnse traditie. Daarnaast zijn de overeenkomsten en verschillen met toetredingsrituelen, zoals de proselietendoop en de vroegchristelijke doop onderzocht. Dat moet ons tenslotte brengen tot de kern van de zaak. Als we de christelijke doop typeren als toetredingsritueel wat betekent dat dan? En zijn er kanten aan de doop die wellicht onderbelicht blijven? Dat is de centrale vraagstelling.

Na een samenvatting van de resultaten volgen de conclusies. Het hoofdstuk wordt afgesloten met persoonlijke notities.

### 7.1 Samenvatting van de resultaten

Het onderzoek is gestart met de korte exegese van een drietal gedeeltes uit het Nieuwe Testament. Van daaruit is na een korte studie van de reinheidswetten de relatie met andere tradities onderzocht.

#### *Nieuwtestamentische context*

Gestart is met de tekst over de doop van Johannes in Markus 1. Johannes doopte een doop van bekering tot vergeving van zonden. Zijn oproep tot bekering is een oproep om terug te keren tot God, zowel in religieus opzicht als moreel.

De doop van Johannes kan in verband worden gebracht met de praktijk van rituele wassingen. Hij verzette zich tegen louter 'lichamelijke wassingen'. De doop op zich bewerkstelligt de reiniging niet. De focus ligt op bekering. Maar daarmee is de doop van Johannes nog wel een voortzetting op het Oude Testament en de reinheidswetten. Ook in de betekenis van de gebruikte woorden komt het verband tussen dopen en rituele wassingen terug.

Het bijzondere van het tweede tekstgedeelte zit in de herdoop. Handelingen 18 vers 24 tot en met 19 vers 7 is het enige voorbeeld daarvan in het Nieuwe Testament. Ondanks de herdoop mag een relatie tussen de doop van Johannes en de vroegchristelijke doop wel worden verondersteld. Paulus maakte een onderscheid. Een onderscheid dat vooral gebaseerd lijkt het verbinden van de naam van Jezus en daarmee heilige Geest aan de doop. Maar er is geen sprake van een tegenstelling. De doop van Johannes lijkt veeleer de opmaat te zijn naar de vroegchristelijke doop. Het verschil is gradueel. Beide staan in eschatologisch perspectief. De doop met de heilige Geest kan worden verbonden met de eschatologische gemeenschap. Het wordt een gemeenschap van 'profeten'. De eschatologische dimensie van de doop komt ook naar voren in het derde bijbelgedeelte uit de eerste brief van Petrus. Door de gebruikte analogie met de tijd van Noach geeft ook dit bijbelgedeelte ons een notie van het eschatologische karakter van de doop. Een ander element dat ook hier naar voren komt is de reinigende werking. Aan het water van de doop wordt een reinigende werking toegekend.

De interpretatie van de tekst zou moeten zijn dat de doop door Petrus wordt gedefinieerd als 'een verzoek om een goed geweten voor God'. Een klaarblijkelijk voorkomend misverstand was dat aan het 'wegdoen van het vuil van het lichaam' een reddende waarde werd toegekend in plaats van 'een goed geweten voor God'. En dat kan weer als parallel met de doop van Johannes worden gezien en roept de vraag naar de verhouding van de doop met de reinheidswetten op. De doop op zich geeft de spirituele reiniging niet. De spirituele reiniging volgt uit een goed geweten voor God, een rein hart, integer en oprecht voor God.

De definitie van de doop welke volgt uit de eerste Petrusbrief, een verzoek om een goed geweten voor God, ligt in het verlengde van een voorbereiding. Net zoals ook de doop van Johannes een voorbereiding was op de vergeving van zonden.

De exegese van genoemde bijbelgedeelten heeft een aantal thema's, welke verbonden zijn aan de doop opgeleverd. Er zijn over-

eenkomsten, maar ieder bijbelgedeelte heeft zijn eigen bijdrage. Dit volgt ook uit onderstaand overzicht.

Thema's	2.1 Markus	2.2 Handelingen	2.3 Eerste Petrusbrief
Eschatologische dimensie	•		•
Bekering/Vernieuwing	•		
Toetreding/Overgang religie		•	
Vergeving van Zonden	•		
Gemeenschap/Kerk		•	
Heilige Geest	•	•	
Rituele Reinheid			•
Morele Reinheid/Moraal	•		•
Opstanding van Christus			•

*Overzicht 1: Enkele thema's samenhangende met de doop naar aanleiding van de exegese van drie bijbelgedeelten*

#### Reinheidswetten

Aan de hand van het diagram van Milgrom zijn de reinheidswetten besproken. Van belang is om een onderscheid te maken tussen heilig en regulier enerzijds en rein en onrein anderzijds. Het diagram maakt duidelijk dat de weg van onrein naar heilig loopt via reiniging. Alleen iemand of iets dat rein is, mag in contact komen met het heilige. Van het heilige is God de bron. Heilig is door God afgezonderd. Rein is de staat tussen onrein en heilig. Rein is de norm.

Een staat van onreinheid is verbonden aan natuurlijke processen en daardoor in bepaalde situaties onvermijdelijk. Veel van de reinheidswetten hebben betrekking op het heiligdom, de Tempel en de tempelcultus. Daarom is het ook goed om de rol van de Tempel in de verschillende tradities nader te onderzoeken. Te meer ook omdat daarmee de discussie over de reikwijdte van de reinheidswetten samenhangt. Archeologische vondsten van miqva'ot verspreid over het land duiden op een wijd verbreide praktijk van rituele wassingen in de Tweede Tempelperiode.

In de literatuur kan nog een tweede concept van onreinheid in het

Oude Testament worden gevonden. Dit is gebaseerd op een onderscheid tussen rituele onreinheid enerzijds en morele onreinheid of zonde anderzijds. Een onderscheid dat ook door de betekenis van de woorden uit de grondtekst wordt ondersteund. De belangrijkste verschillen zijn in Tabel 1 overzichtelijk weergegeven. Bij morele reinheid kunnen rituelen ook wel een rol spelen, maar daarmee wordt de reiniging niet bewerkstelligd. Daarvoor is verzoening of een straf nodig. Ook de wijze waarop rituele en morele reinheid samenhangen, verschilt per traditie.

Type onreinheid	Bron	Effect	Reiniging
Ritueel	Natuurlijke processen als dood, geboorte, seksuele omgang	Tijdelijke en besmettelijke onreinheid	Baden en wassen
Moreel	Zonden zoals afgodendienst, incest en moord	Verontreiniging van personen, land en heilige plaatsen	Verzoening of straf en uiteindelijk verbanning

*Tabel 1: Schematische weergave van het onderscheid tussen rituele en morele onreinheid naar Klawans.*

Hiermee zijn de voorbereidende hoofdstukken afgesloten.

#### Essenen/Qumran

De doop van Johannes heeft alle kenmerken van een rituele wassing zoals deze werd toegepast bij de Essenen. De doop van Johannes heeft een eschatologische dimensie. Datzelfde geldt voor de gemeenschap van Qumran. De Dode Zeerollen beschrijven een gemeenschap die in vele facetten voorbereid is op de komst van de Messias.

De gemeenschap had de plaats ingenomen van de Tempel. De sekte dacht dat ze functioneerde als de ware tempel. Het kende gradaties in reinheid en heiligheid die vergelijkbaar zijn met de concentrische heiligheid en reinheid rondom het Heilige der Heilige van de Tempel.



De gemeenschap van Qumran streefde naar de hoogste moraal. Men streeft naar een gemeenschap zo rein als ‘engelen’. Alleen reine leden van de gemeenschap kunnen deelhebben aan het meest heilige element van hun cultus, de heilige maaltijd. Voor aanvang van deze maaltijd was het daarom gebruikelijk om zich volledig en met koud water te wassen. Voor de Essenen was het lichaam en de moraal nauw verbonden. Bekering van zonden was niet effectief zonder rituele reiniging.

Voor Qumran was afzondering van het volk en de imperfecte status van de tempelcultus in Jeruzalem onvermijdelijk om reinheid te behouden. Voor Johannes lag dat anders. Hij zonderde zichzelf wel af, maar gaf zijn volgelingen in ieder geval niet die opdracht. Voor Johannes de Doper was de technische, rituele onreinheid van ondergeschikt belang aan de morele reinheid.

#### *Farizees-Rabbijnse traditie*

Als wordt gesproken over de betekenis van de reinheidswetten en de toepassing daarvan binnen de Farizees-Rabbijnse traditie dan dient rekening te worden gehouden met grote verschillen.

De reinheidswetten hadden alles te maken met de Tempel/-cultus. Reiniging door baden of wassen wordt als noodzakelijk beschouwd ter voorbereiding op handelingen in de cultus of betreden van de Tempel. Het systeem kent een concentrische hiërarchie.

Hoe dichterbij het Heilige der Heilige des te heiliger en reiner. Dat betekent dat er ook gradaties waren in heiligheid en reinheid. Een element dat bij de doop van Johannes ontbreekt.

Het werkingsgebied van de reinheidswetten was aanvankelijk beperkt tot de Tempel en de tempelcultus. Hoewel dit zeker niet in het algemeen gold, is wel een tendens waarneembaar naar een toepassing op het gehele volk. Het gehele volk diende rein te zijn om de heiligheid volkomen te maken. Dit leidde tot een praktijk van rituele wassingen verspreid over het gehele land. De rituele wassingen hadden louter een religieuze betekenis. Verklaringen van meer pragmatische aard, hygiëne of sociaal-cultureel worden afgewezen. Het doel was uitsluitend om een technische staat van reinheid te bereiken, om ritueel rein te worden. De rituele was-

singen houden geen verband met zonde of morele reinheid. Net zo min als dat voor de proselietendoop geldt.

De proselietendoop vormt een belangrijk element in de bekeringsceremonie waarmee een heiden tot het Joodse volk toetreedt. De proselietendoop was technisch gesproken noodzakelijk omdat afgodendienst bij heidenen onreinheid veroorzaakte. Alvorens toe te kunnen treden tot het heilige volk, door God apart gezet, was een staat van reinheid noodzakelijk. Bij deze ceremonie is echter geen sprake is van wedergeboorte of vernieuwing. Op dit punt wijkt de proselietendoop dus af van de vroegchristelijke toetredingsdoop evenals de doop van Johannes. Voor de proseliet geldt vooral de verandering van legale status. Men treedt toe tot het verbond en volk en wordt Jood. Vanaf dat moment wordt van de proseliet ook verwacht dat men zich houdt aan de reinheidswetten.

#### *Vroegchristelijke doop*

In de vroegchristelijke traditie is de heiligheid van de Tempel/-cultus geen onderwerp van betekenis. Het accent ligt niet op heiligheid van de Tempel, maar op heiligheid van het persoonlijk leven. Het eigen lichaam en de gemeenschap worden gezien als tempel, maar dan wel als tempel van de heilige Geest. In de toevoeging van de heilige Geest zit het onderscheid, maar een lijn vanuit de Joodse tradities kan niet worden ontkend.

De doop met de heilige Geest staat voor een leven dat is gereinigd door het bloed van Jezus. Het duidt op vergeving van zonden. In die zin is er een verband met de doop van Johannes. Het verschil tussen de doop van Johannes en de vroegchristelijke doop komt vooral tot uiting in de formulering. Dopen ‘in de naam van..’ is nadrukkelijk verbonden met de vroegchristelijke doop als toetredingsritueel. Men treedt toe tot de gemeenschap van heiligen, men wordt het eigendom van de Heer.

De handleiding van het doopritueel in de Didache maakt ons ook duidelijk dat de vroegchristelijke doop in lijn met de Joodse tradities ligt. De wijze waarop gedoopt werd, het daaraan verbonden onderwijs en de doop als voorbereiding op het Heilig Avondmaal zijn elementen die we zowel in de Farizees-Rabbijnse traditie als

bij de gemeenschap van Qumran hebben gezien. Jezus wist zich ook gebonden aan de reinheidswetten. Jezus scheidde evenals Johannes rituele en morele reinheid niet. Met Paulus is het accent nog meer komen te liggen op morele reinheid. De gehele mensheid is zondig en heeft het nodig om gereinigd te worden. Die reiniging vindt plaats door de doop. Zo kan worden geconcludeerd dat in de vroegchristelijke traditie de reinheidswetten niet zijn afgeschaft, maar getransformeerd.

## 7.2 Slotconclusies

Het onderzoek concentreerde zich op twee kernpunten, namelijk de verhouding van de doop van Johannes met rituele wassingen enerzijds en de proselietendoop en vroegchristelijke toetredingsdoop anderzijds. Gebleken is dat er veel verbanden zijn. Om dit duidelijk te maken is een overzicht gemaakt. In onderstaand overzicht is van een aantal facetten, die verbonden zijn aan de doop of rituele wassing en uit het onderzoek naar boven zijn gekomen, aangegeven in welk verband deze, weliswaar in een eigen context, zijn aangetroffen.

Facetten	Essenen Qumran	Rituele Wassingen	Doop van Johannes	Proselieten-doop	Vroegchristelijke doop
Levend Water	•	•	•	•	•
Rituele Reinheid	•	•	•	•	
Morele Reinheid	•		•		•
Samenvallen Rituele en Morele Reinheid	•		•		
Gradaties in Reinheid	•	•			
Eschatologische Dimensie	•		•		•
Toetreding/ Overgang religie				•	•
Bekering/ Vernieuwing	•		•		•
Vergeving van Zonden	•		•		•
Eénmalig			•	•	•
Heilige Geest	•		•		•
Onderwijs				•	•
Vasten					•

*Tabel 2 Overzicht enkele facetten in relatie tot de doop voortvloeiend uit het onderzoek*

Dat brengt ons tot de volgende slotconclusies:

*De doop van Johannes is een rituele wassing en vindt er zijn oorsprong.*

Uit het onderzoek komt naar voren dat de doop van Johannes alles te maken heeft met rituele wassingen met het oog op reinheid. Het *is* in de kern ook een rituele wassing. De focus lag op bekering, maar dat kan niet los gezien worden van reinheid. Voor Johannes was de doop onlosmakelijk verbonden met bekering. Het ging niet om een ‘lichamelijke’ wassing. Het ging Johannes niet primair om cultische, rituele reinheid, maar om morele reinheid en vergeving van zonden. Ook de discussie tussen Jezus en de Farizeeën gaat voornamelijk over de voorwaarde die gesteld wordt aan de mens voorafgaande aan de doop of rituele wassing, namelijk morele onreinheid. De doop moest wel gepaard gaan met een andere moraal. De doop op zich bewerkstelligde echter de vergeving van zonden niet. Het was een weg, een voorbereiding op de vergeving van zonden en de komst van Koninkrijk van God.

Het onderzoek heeft duidelijk gemaakt dat de doop van Johannes zijn oorsprong vindt in de praktijk van rituele wassingen in het Jodendom. De dooptheologie van Johannes heeft treffende parallellen met de gemeenschap van Qumran. Essentieel onderscheid is de keuze van Johannes om niet op te roepen tot afzondering. Hij plaatst zich hiermee veeleer in lijn met de Farizees-Rabbijnse traditie.

*De doop van Johannes houdt minder verband met de proselieten-doop, met name vanwege het daarbij ontbrekende element van bekering en vernieuwing.*

De proselietendoop uit deze traditie heeft echter niet model gestaan voor de doop van Johannes. De doop van Johannes is een doop van bekering tot vergeving van zonden. Daarbij dient bekering juist te worden verstaan. Het duidt niet op een overgang naar een andere religie. Johannes streefde niet een nieuwe religie of afzondering na. Maar de essentie van de doop van Johannes is een omkeer tot God, een morele reiniging. Dit element van geloofsver-

nieuwing ontbreekt volledig in het ritueel van de proselietendoop. De proselietendoop is een ‘echt’ toetredingsritueel. Het brengt een wijziging in de legale status van de dopeling met zich mee. Vanaf dat moment behoort de proseliet tot het Joodse volk en pas vanaf dat moment zijn alle verplichtingen, die op het Joodse volk van toepassing zijn, actueel voor de bekeerling.

*Ondanks het ontbrekende element van bekering en vernieuwing is de proselietendoop wel een toetredingsritueel.*

De bekering en geloofsvernieuwing zijn kernwaarden voor christelijke doop. Het ontbreken van die elementen geeft naar de mening van Cohen aan de proselietendoop een andere kleur dan aan de christelijke doop. Dat de proselietendoop primair wel een ritueel tot toetreding tot het Jodendom is, kan echter niet worden ontkend. Daarvoor bevat de bekeringsceremonie in ieder geval wel de uiterlijke kenmerken, maar bepalend voor het toetredingskarakter is vooral de wijziging in de legale status van de dopeling. De éénmaligheid van de proselietendoop, evenals bij de vroegchristelijke doop, bevestigt het toetredingskarakter. Hoewel ook de doop van Johannes dit facet kent, kan deze doop niet als zodanig worden aangemerkt. Johannes wilde geen afzondering. Bovendien blijft het de vraag of de doop van Johannes éénmalig zou zijn gebleven, als hij zou hebben geweten dat het Koninkrijk van God nog niet volledig zou doorbreken en zijn dopelingen als gevolg van zonden opnieuw moreel onrein zouden kunnen worden. Dat Cohen de doop expliciet verbindt aan bekering en geloofsvernieuwing betekent in ieder geval wel dat de doop het ritueel bij uitstek is om vernieuwing te markeren.

*Het aspect van morele reinheid en het verbinden van de naam van de Heer zijn in de christelijke doop gaan domineren. In de vroegchristelijke kerk is er wel een praktijk van rituele wassingen met het oog op rituele reinheid geweest.*

Waar bij de doop van Johannes nog gesproken wordt over reinheid van het lichaam na de doop – en dus ook na bekering in de zin van morele reinheid – is dat in de transformatie naar de christelijke

doop niet meer terug te vinden. Het aspect van de morele reinheid voordat de doop werd toegediend, is na veel discussie gaan domineren. Bovendien is de vroegchristelijke doop meer een toetredingsritueel geworden. Door de doop werd de christen eigendom van Christus. Dat is de essentie van de doopformule, welke kortweg ‘in de naam van de Heer’ luidt. Het is echter onwaarschijnlijk dat Jezus met de doop tot volgeling van Hem afzondering heeft bedoeld. Net als Johannes stond Hij voluit in de Joodse traditie. Ergens in tweede helft van de eerste eeuw moet die transformatie van de doop zich hebben voltrokken. De eerste getuige daarvan is Lucas, wanneer hij in Handelingen 19 beschrijft dat Paulus de doop van Johannes niet toereikend vond voor een christen. Om het onderscheid tussen de doop van Johannes en de vroegchristelijke doop te benadrukken ontbreekt in het schema rituele reinheid als facet van de vroegchristelijke doop. Dat moet dus wel met enige nuance worden bekeken.

*Gradaties in reinheid en heiligheid zijn mogelijk, maar bij de doop van Johannes en de vroegchristelijke doop niet meer zichtbaar.*

In de Farizees-Rabbijnse traditie en in de gemeenschap van Qumran waren er gradaties in reinheid. Interessant voor nader onderzoek is een onderzoek naar graduele verschillen binnen de christelijke traditie. Geconcludeerd is dat er ook een gradueel verschil zit tussen de doop van Johannes en de vroegchristelijke doop. Het verschil dat wordt gemaakt door de doopformule is in mijn ogen wel helder. Door te dopen ‘in de naam van de Heer’ wordt de dopeling het eigendom van God. Het onderscheid door de doop met de heilige Geest, is veel minder duidelijk en verdient nader onderzoek. Ook bij de doop van Johannes speelt de heilige Geest een rol. De doop met de heilige Geest heeft immers alles te maken met vergeving van zonden en bekering. De ontvangst van de heilige Geest met de uiterlijke verschijnselen, zoals na het dopen in Handelingen 19 genoemd, lijkt niet maatgevend. Dat Paulus opnieuw doopte leert ons in ieder geval dat meerdere betekenissen van de doop mogelijk zijn. De geschiedenis uit Handelingen maakt duidelijk dat er graduele verschillen in het dopen

kunnen bestaan. Dat zijn dan geen verschillen die duiden op een tegenstelling. Het tegendeel is waar. Toetreden is normaal gesproken eenmalig. Reinigen is dat zeker niet. Paulus ontkende de eerste doop van de leerlingen in Efeze niet. De handeling was dezelfde, maar niet om de eerste doop te ontkennen, maar veeleer om deze te bevestigen.

*In de centrale betekenis van de Tempel is een transformatie waar te nemen. Reinheid speelt daarbij een rol van betekenis, welke in de christelijke theologie steeds minder zichtbaar is geworden.*

De reinheidswetten waren aanvankelijk verbonden aan het betreden van de Tempel en het verrichten van handelingen in de cultus. Het werkingsgebied van de reinheidswetten breidt zich in de loop van de tijd uit. Daarover ontstaan discussies in de Farizees-Rabbijnse traditie, met een uitgebreide praktijk van rituele wassingen tot gevolg. Ook binnen de gemeenschap van Qumran is sprake van een bredere werking. Voor de Essenen gold dat de gemeenschap in zijn geheel de Tempel verving en deelnemen aan de heilige maaltijd diende te geschieden in de hoogste mate van reinheid. Voor iedere heilige maaltijd, die vergelijkbaar is met het heilig Avondmaal, nam men daarom een ritueel bad. In de vroegchristelijke traditie wordt deze lijn doorgetrokken naar het lichaam en de gemeente als tempel van de heilige Geest. Dat daarbij de praktijk van rituele wassingen teruggebracht is tot één enkele doop is opmerkelijk. Dit hangt ongetwijfeld samen met het accent op het toetredingskarakter. Toetreden tot de gemeenschap is eenmalig. Het is niet mogelijk om tweemaal het ‘eigendom van de Heer’ te worden. Nogmaals dopen ‘in de naam van de Heer’ lijkt onredelijk. Het accent op het toetredingskarakter heeft er wel toe bijgedragen dat het reinigingsaspect van de doop minder wordt benadrukt.

*Door het wegvallen van de rituele reinheid als symbolische verwijzing naar een geheiligd leven voor God is de vroegchristelijke doop buiten de Joodse traditie komen te staan.*

De stelling van Schiffmann dat elementen van het christendom veeleer terug gaat op de gemeenschap van Qumran dan de Fari-

zees-Rabbijnse traditie wordt door dit onderzoek ook bevestigd. Het geldt in ieder geval ook voor de doop. De overeenkomsten met de doop van Johannes zijn treffend en de stap naar de vroegchristelijke doop is een kleine. Toch is het verschil cruciaal. Het element van rituele reinheid, het meest wezenlijke onderdeel van de rituele wassingen, is niet of nauwelijks meer herkenbaar in de vroegchristelijke doop. De transformatie van de doop heeft daardoor de grenzen van het Jodendom overschreden. Dat maakt de vroegchristelijke doop een werkelijke toetredingsdoop. Maar we doen de doop te kort als het van zijn wortels ontdoen en zouden ontkennen dat het ook geen reinigingsritueel is.

*De doop van Johannes, op het kruispunt van tradities, verbindt de christelijke doop met zijn wortels in het Oude Testament: de rituele wassingen.*

Van de doop van Johannes kan dus niet worden gezegd dat het een toetredingsritueel is. Maar dat wil nog niet zeggen dat er geen relatie met toetredingsrituelen is. Een lijn naar de vroegchristelijke doop is er ontegenzeggelijk. Zodoende kan door de doop van Johannes een lijn worden getrokken van de Oudtestamentische rituele wassingen en gebruiken uit andere tradities dan de vroegchristelijke naar de christelijke doop. Het gebruik van 'levend water' is ook zo'n facet aan de doop en wassingen welke in iedere traditie terugkomt. Slechts één element uit het samenvattend overzicht is voor de vroegchristelijke doop uniek en dat is de praktijk van het vasten rondom de doopbediening. Een facet dat in de loop der eeuwen overigens weer verdwenen is. De ontwikkeling of transformatie heeft na de periode waar dit onderzoek zich op richt dus niet stilgestaan.

### **7.3 Persoonlijk Addendum**

Deze scriptie is begonnen met een persoonlijk voorwoord. Graag wil ik ook persoonlijk afsluiten met een aantal bevindingen welke buiten het wetenschappelijke kader van dit onderzoek vallen. De vroegchristelijke doop is, zoals we hebben gezien, een toetredingsritueel. Dit komt met name tot uiting in de verbinding van de

dopeling met de naam van de Heer. De dopeling weet zich daarmee het eigendom van God. Men treedt toe tot de gemeenschap van heiligen. Als voorbereiding tot toetreding is reinheid noodzakelijk. In het bijbelse concept van reinheid, zoals geschetst door Milgrom, kan een onreine niet de heilige gemeenschap binnengaan zonder gereinigd te zijn. Om tot de gemeenschap toe te kunnen treden is reiniging voorwaardelijk. Dit leert ons ook de vergelijking met de proselietendoop. Om tot het heilige volk van God te kunnen behoren, is reiniging noodzakelijk. De doop van Johannes wijst ons erop dat dit niet beperkt mag blijven tot een uiterlijk vertoon. Het gaat om morele reinheid, om bekering. Uitsluitend een verandering in legale status, zoals bij de proselietendoop, heeft hij niet op het oog gehad. Het is klaarblijkelijk wel mogelijk dat de betekenis van een doop beperkt kan blijven tot een wijziging van de legale status.

Elementen uit de reinheidswetten zijn nog wel in de christelijke traditie te herkennen. In de vroege kerk zijn er nog de nodige discussies over gevoerd. De waarde van rituele wassingen als symbool voor levensheiliging is echter onmiskenbaar. De vraag naar de achtergronden van het in onbruik raken van een praktijk van rituele reiniging in de christelijke traditie zou onderwerp van een vervolgonderzoek moeten zijn. Wellicht dat naast het vermijden van discussie over de waarde van het ritueel ook judaïsering hier aan bijgedragen heeft. Daarbij hoort dan ook onderzoek naar rituele wassingen in de Farizees-Rabbijnse traditie na de val van de Tempel. Ook in die traditie hebben de reinheidswetten noodzakelijkerwijs een transformatie ondergaan.

Een andere reden om ons te bezinnen op rituele wassingen is de toenemende behoefte aan symbolen en rituelen. Rituelen kunnen bijdragen aan de geloofsbeleving. Uit het onderzoek komt naar voren dat rituele wassingen een spirituele dimensie hebben. De vraag is zelfs of een rituele wassing zonder die spirituele dimensie wel enige betekenis heeft. De essentie van de boodschap van Johannes en Jezus is ook dat een rituele wassing, een doop niet beperkt

mag blijven tot een lichamelijke wassing. Ook een vernieuwing of bekering is noodzakelijk. Het accent ligt op morele reinheid. Naar mijn overtuiging was dat de kern van de kritiek van Jezus en Johannes op de Farizeeën en niet in de eerste plaats het wetticisme en de daarmee samenhangende rituelen.

De Reformatie heeft een individualisering van het geloof met zich meegebracht. Het is een zaak geworden van wat een gelovige innerlijk ervaart en beleeft. Tegen die achtergrond bestaat de neiging om alle rituelen als extern en niet-essentieel af te doen. Er mag echter niet aan worden voorbijgegaan dat Jezus zelf rekening hield met de reinheidswetten. Net als Johannes de Doper legde Hij weliswaar de nadruk op morele reinheid, maar daarmee is niet gezegd dat de reinheidswetten volledig konden worden afgeschaft. De symbolische waarde die de reinheidswetten in ieder geval in het Jodendom hebben, mag niet worden onderschat.

Dat aan een toetredingsdoop noodzakelijkerwijs bekering en geloofsvernieuwing ten grondslag moeten liggen, kan naar mijn mening niet worden hard gemaakt. Ik neem aan dat Cohen de geloofsdoop, de doop van een volwassene na diens wedergeboorte, als referentiepunt neemt. Bij de verbondsdoop, de doop van een kind van gelovige ouder(s), staat evenals bij de proselietendoop de spirituele staat van de gedoopte, noch zijn of haar innerlijk wezen centraal, maar die van de ouders. Bij de verbondsdoop ligt de nadruk, evenals bij de proselietendoop op toetreding tot het verbond met God en de gemeenschap. Dat is de genade van God. De wijziging in de legale status van de bekeerling of dopeling is ook voldoende om de proselietendoop evenals de christelijke doop te mogen typeren als toetredingsritueel.

Dat brengt ons wel op een cruciaal punt. Bij de toetreding behoort immers een reiniging. Deze kant van de doop mag niet worden veronachtzaamd. Dat moet uit dit onderzoek ook worden geconcludeerd. De elementen van reiniging, wedergeboorte en vernieuwing zijn duidelijk aanwezig in de geloofsdoop. Daarmee is de geloofsdoop gefundeerd in de Bijbel.

In lijn met Rouwhorst zou ik de doop ook willen verbinden met

de zondige aard van de mensen. Onze kinderen worden in zonde, en dus onrein, ontvangen en geboren. De kinderdoop geeft hierop het antwoord. Zoals de mensheid door de zonde van een mens verloren gaat, kan deze ook slechts door het bloed van een mens worden gered. Met de kinderdoop worden onze kinderen door het bloed van Christus gereinigd. Ze worden gedoopt ‘in de naam van de Heer’ en daarmee treden zij toe tot de gemeenschap, tot het verbond. Ze worden het eigendom van Christus. Daarmee is het verhaal nog niet rond. Als de proseliet gedoopt is, wordt deze (en zijn hele familie) weliswaar Jood, maar niet ontslagen uit de plicht om rein te zijn. Sterker, pas dan begint de praktijk van rituele wassingen. Zo mag ook van de christen worden verwacht dat deze streeft naar reinheid. Reinheid die wordt bewerkstelligd door bekering en vergeving van zonden. Uit dit onderzoek komt naar voren dat – als markering van deze geloofsvernieuwing – een rituele wassing, dus doop, daar zeker bij zou passen. Nogmaals een toetredingsdoop is dan niet gepast, maar voor een andere doop is naar mijn mening theologisch ruimte.

## Bibliografie

- Alon, G., *Jews, Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Jerusalem, 1977
- Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 6. Auflage, Berlin-New York, 1988
- Bruce, F.F., *The Acts of the Apostles*, London, 1970
- Cohen, S.J.D., *The Beginnings of Jewishness Boundaries, varieties, Uncertainties*, Berkely/Los Angeles/London, 1999
- Flusser, D., *Tussen oorsprong en schisma, Artikelen over Jezus, het Jodendom en het vroege Christendom*, Hilversum, 1998
- Garcia Martínez, F., en J. Treballe Barrera, *The People of the Dead Sea Scrolls. Their Writings, Beliefs and Practices*, Leiden, 1995
- Guel, R.A., *Vol. 34A: Word Biblical Commentary : Mark 1-8:26*. Word Biblical Commentary, Dallas, Texas, 1989
- Harrington, H.K., *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbinic: Biblical Foundations*, Atlanta, 1993
- Hartman, L., *'Into the Name of the Lord Jesus', Baptism in the Early Church*, Edinburg, 1997
- Jassen, A.P., *Religion in the Dead Sea Scrolls, Religion Compass* 1/1 (2007), p. 1-25
- Klawans, J., *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford, 2000
- Koehler Baumgartner, *The Hebrew & Aramic Lexicon of the Old Testament*, volume 1, Leiden, 2001
- Korte, A.M., Reclaiming Ritual: A Gendered Approach to (Im)Purity , In: Poorthuis M.J.H.M., & J. Schwarz, ed., *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Jewish and Christian Perspectives 2, Leiden, 2000, p. 313-327
- Lawrence, J.D., *Washing in Water; Trajectories of Ritual Bathing in the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Atlanta, 2006
- Lindijer, C.H., Het Evangelie naar Lucas en de Handelingen der Apostelen, In: *Bijbels Handboek deel III*, Kampen, 1987
- Michaels, J.R., *Vol. 49: Word Biblical Commentary : 1 Peter*. Word Biblical Commentary, Dallas, Texas, 1988
- Milgrom, J., The Dynamics of Purity in the Priestly System, In: Poorthuis, M.J.H.M., & J. Schwartz, ed., *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Jewish and Christian Perspectives 2, Leiden, 2000, p. 29-32
- Nelis, J.T., Joodse Literatuur uit de periode tussen Oude en Nieuwe Testament, In: *Bijbels Handboek deel II B*, Kampen, 1983, p. 118-190
- Neusner, J., W.S. Green, *Dictionary of Judaism in the biblical period: 450 B.C.E. to 600 C.E.*, New York, 1996
- Ostmeyer, K-H, *Taufe und Typos: Elemente und Theologie der Tauftypologien in 1 Korinther 10 und 1 Petrus 3*, Tübingen, 2000
- Ouweneel, W.J., *Sta op, laat je dopen*, Vaassen, 2005
- Poorthuis M.J.H.M., & J. Schwarz, *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, ed., Jewish and Christian Perspectives 2, Leiden, 2000

Reiling, J., De brieven van Petrus, In: *Bijbels Handboek deel III*, Kampen, 1987

Rouwhorst, G., Leviticus 12-15 in Early Christianity, In: Poorthuis M.J.H.M., & J. Schwarz, ed., *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Jewish and Christian Perspectives 2, Leiden, 2000, p. 181-193

Sanders, E.P., *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, London/Philadelphia, 1992

Sandt, H. van de, D. Flusser, *The Didache, Its Jewish Source and its Place in Early Judaism and Christianity*, Assen/Minneapolis, 2002

Schiffman, L.H., *From text to tradition, A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, New Jersey, 1991

Segbroeck, F. van, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, Leuven, België, 2000

Stern, D.H., *Jewish New Testament Commentary*, Clarksville, Maryland, 1992

**ThDNT**, Kittel, G. e.a., *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids, Michigan, USA, 10 Volumes, 2006

Tomson, P.J., *Als dit uit de Hemel is...*, B. Folkertsma Stichting voor Talmoedica, Hilversum, 2002

Werman, C., The Concept of Holiness, In: Poorthuis M.J.H.M., & J. Schwarz, ed., *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Jewish and Christian Perspectives 2, Leiden, 2000, p. 172-174

## Bijlage 1 Griekse tekst Markus 1

**Markus**<sup>230</sup> **1:1** Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ].  
<sup>2</sup> Καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἠσαΐα τῷ προφήτῃ ἰδοὺ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδὸν σου.<sup>3</sup> φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ· ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ,<sup>4</sup> ἐγένετο Ἰωάννης [ὁ] βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεςιν ἁμαρτιῶν.<sup>5</sup> καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἰεροσολυμίται πάντες, καὶ ἐβαπτίζοντο ὑπ' αὐτοῦ ἐν τῷ Ἰορδάνῃ ποταμῷ ἐξομολογούμενοι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν.<sup>6</sup> καὶ ἦν ὁ Ἰωάννης ἐνδεδυμένος τρίχας καμήλου καὶ ζώην δερματίνην περὶ τὴν ὀσφὺν αὐτοῦ καὶ ἐσθίων ἀκρίδας καὶ μέλι ἄγριον.<sup>7</sup> Καὶ ἐκήρυσσεν λέγων· ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου ὀπίσω μου, οὗ οὐκ εἰμὶ ἰκανὸς κύψας λῦσαι τὸν ἱμᾶντα τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ.  
<sup>8</sup> ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ.

## Bijlage 2 Griekse tekst Handelingen 19

**Handelingen 19:1** Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ τὸν Ἀπολλῶ εἶναι ἐν Κορίνθῳ Παῦλον διελθόντα τὰ ἀνωτερικὰ μέρη [κατ]ελθεῖν εἰς Ἔφεσον καὶ εὑρεῖν τινὰς μαθητὰς<sup>2</sup> εἶπεν τε πρὸς αὐτούς· εἰ πνεῦμα ἅγιον ἐλάβετε πιστεύσαντες; οἱ δὲ πρὸς αὐτόν· ἀλλ' οὐδ' εἰ πνεῦμα ἅγιον ἔστιν ἠκούσαμεν.<sup>3</sup> εἶπεν τε· εἰς τί οὖν ἐβαπτίσθητε; οἱ δὲ εἶπαν· εἰς τὸ Ἰωάννου βάπτισμα.<sup>4</sup> εἶπεν δὲ Παῦλος· Ἰωάννης ἐβάπτισεν βάπτισμα μετανοίας τῷ λαῷ λέγων εἰς τὸν ἐρχόμενον μετ' αὐτὸν ἵνα πιστεύσωσιν, τοῦτ' ἔστιν εἰς τὸν Ἰησοῦν.<sup>5</sup> ἀκούσαντες δὲ ἐβαπτίσθησαν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ,<sup>6</sup> καὶ ἐπιθέντος αὐτοῖς τοῦ Παύλου [τὰς] χειρας ἦλθε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπ' αὐτούς, ἐλάλουν τε γλώσσαις καὶ ἐπροφήτεον.<sup>7</sup> ἦσαν δὲ οἱ πάντες ἄνδρες ὡσεὶ δώδεκα.



### Bijlage 3 Griekse tekst eerste brief van Petrus 3

**1 Petrus 3:18** ὅτι καὶ Χριστὸς ἅπαξ περὶ ἀμαρτιῶν ἔπαθεν, δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων, ἵνα ὑμᾶς προσαγάγη τῷ θεῷ θανατωθεὶς μὲν σαρκὶ ζωοποιηθεὶς δὲ πνεύματι.<sup>19</sup> ἐν ᾧ καὶ τοῖς ἐν φυλακῇ πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν,<sup>20</sup> ἀπειθήσασίν ποτε ὅτε ἀπέξεδέχετο ἡ τοῦ θεοῦ μακροθυμία ἐν ἡμέραις Νῶε κατασκευαζομένης κιβωτοῦ εἰς ἣν ὀλίγοι, τοῦτ' ἔστιν ὀκτῶ ψυχαί, διεσώθησαν δι' ὕδατος.<sup>21</sup> ὃ καὶ ὑμᾶς ἀντίτυπον νῦν σῶζει βάπτισμα, οὐ σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου ἀλλὰ συνειδήσεως ἀγαθῆς ἐπερώτημα εἰς θεόν, δι' ἀναστάσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ,<sup>22</sup> ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ [τοῦ] θεοῦ πορευθεὶς εἰς οὐρανόν ὑποταγέντων αὐτῷ ἀγγέλων καὶ ἐξουσιῶν καὶ δυνάμεων.

### Voetnoten

- 1 Segbroeck, F. van, *Het Nieuwe Testament leren lezen*, Leuven, België, 2000, p. 113
- 2 Lindijer, C.H., *Het Evangelie naar Lucas en de Handelingen der Apostelen*, In: *Bijbels Handboek deel III*, Kampen, 1987, p. 273
- 3 Kolossenzen 4: 14 Ook Lucas, onze geliefde arts, en Demas groeten u.
- 4 Segbroeck, F. van, 2000, p. 120
- 5 Reiling, J., *De brieven van Petrus*, In: *Bijbels Handboek deel III*, Kampen, 1987, p. 487-493
- 6 Reiling, J., 1987, p. 487-493
- 7 Segbroeck, F. van, 2000, p. 120
- 8 Vers 2 is een citaat uit Maleachi 3 vers 1 en niet uit Jesaja: 'Let op, ik zal mijn bode zenden; hij zal de weg voor mij effenen.' Bijna letterlijk ook te vinden in LXX: 'ἰδοὺ ἐγὼ ἐξαποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου καὶ ἐπιβλέψεται ὁδὸν πρὸ προσώπου μου'.
- 9 Dit is wel een citaat uit Jesaja, namelijk hoofdstuk 40 vers 3: 'Hoor, een stem roept: 'Baan voor de HEER een weg door de woestijn, effen in de wildernis een pad voor onze God.' Vrijwel letterlijk te vinden in LXX: 'φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ ἐτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν'.
- 10 Koehler Baumgartner, *The Hebrew & Aramic Lexicon of the Old Testament*, volume 1, Leiden, 2001, p. 368 en Sandt, H. van de, D. Flusser, *The Didache, Its Jewish Source and its Place in Early Judaism and Christianity*, Assen/Minneapolis, 2002, p. 275
- 11 Ex 12: 22; Lev 4: 16 en 17; Lev 9: 9; Lev 11: 32; Lev 14: 6, 16 en 51; Num 19: 18 ; Deut 33: 24 ; Joz 3: 15 ; Ruth 2: 14 ; 1Sam 14: 27 ; 2Kon 8: 15 ; Job 9: 31 en Ps 68 : 24.
- 12 In Jes 21: 4 en 2 Kon 5:14 naast Jezus Sirach 34: 30 en Judit 12: 7
- 13 Gen 18:4, 19:2; Ex 2:5; Ruth 3:3
- 14 ThDNT IV p. 999-1006
- 15 ThDNT I p. 509-512
- 16 ThDNT I p. 316
- 17 ThDNT I p. 289

- 18 Guel, R.A., *Vol. 34A: Word Biblical Commentary : Mark 1-8:26.*  
Word Biblical Commentary . Dallas, Texas, 1989
- 19 Hosea 2:14; 12:9, Micah 7:14–15 en vooral Jesaja, bijv. 40:3–4;  
41:18–19; 43:19–20; 48:20–21; 51:9–11
- 20 Guel, R.A., 1989
- 21 1QS 8: 15
- 22 Guel, R.A., 1989
- 23 Bauer, W., *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, 6. Auflage, Berlin-  
New York, 1988, p. 462, Guel, R.A., 1989, Hartman, L., 1997, p.  
15-17 en ThDNT II, p. 429
- 24 1 QS 3: 4-9
- 25 Dat Johannes zijn hoorders ook verkondigde dat zij moesten ge-  
loven in Hem, die na hem kwam, dat is Jezus, wordt niet expliciet  
vermeld door de synoptici. Uit het Evangelie naar Johannes blijkt  
dat overigens wel. Johannes 1 vers ‘29 *De volgende dag zag hij*  
*[Johannes] Jezus naar zich toe komen, en hij zei: ‘Daar is het lam*  
*van God, dat de zonde van de wereld wegneemt. 30 Hij is het over*  
*wie ik zei: “Na mij komt iemand die meer is dan ik, want hij was er*  
*vóór mij.”*’
- 26 Guel, R.A., 1989 en meer in het bijzonder 1QS 4: 20-21
- 27 ThDNT IV, p. 442
- 28 ThDNT VI, p. 413
- 29 ThDNT VI, p. 414
- 30 Hand. 1
- 31 ThDNT VI, p. 412
- 32 Bruce, F.F., *The Acts of the Apostles*, London, 1970, p. 353-355
- 33 Hartman, L., ‘*Into the Name of the Lord Jesus*’ *Baptism in the Early*  
*Church*, Edinburg, 1997, p. 137
- 34 Ook ThDNT IV, p. 457 n. 272, geeft als reactie op de stelling, dat de  
hier genoemde leerlingen christenen waren die uitsluitend de doop  
van Johannes hebben ontvangen en gewoon geen weet hadden van  
de uitstorting van de heilige Geest met Pinksteren, dat dit het begrip  
van leerlingen te zeer fixeert op volgelingen van Christus. Het blijft  
een open vraag.
- 35 Flusser, D., *Tussen oorsprong en schisma, Artikelen over Jezus, het*  
*Jodendom en het vroege Christendom*, Hilversum, 1998, p. 102-109
- 36 Openbaringen 21 vers 14
- 37 Gemeenschapsregel 8: 1
- 38 Bruce, F.F., 1970, p. 353-355
- 39 Hartman, L., 1997, p. 37-44
- 40 Bruce, F.F., 1970, p. 187
- 41 Hartman, L., 1997, p. 30 Volgens Van de Sandt en Flusser (2002, p.  
288) wordt deze redactie-kritische noot overigens niet ondersteund  
door manuscripten.
- 42 Hartman, L., 1997, p. 30
- 43 ThDNT VIII, p. 248
- 44 Ostmeyer, K-H, *Taufe und Typos: Elemente und Theologie der*  
*Tauftypologien in 1 Korinther 10 und 1 Petrus 3*, Tübingen, Mohr  
Siebeck, 2000, p. 25
- 45 ThDNT VII, p. 253
- 46 ThDNT VII, p. 110-114, Bauer, W., 1988, p. 1487-1489
- 47 ThDNT VII, p. 123
- 48 Neusner, J., W.S. Green, *Dictionary of Judaism in the biblical pe-*  
*riod: 450 B.C.E. to 600 C.E.*, New York, 1996, p. 229-230
- 49 Neusner, J., W.S. Green, 1996, p. 229-230
- 50 ThDNT VII, p. 908-918
- 51 ThDNT II, p. 688
- 52 Michaels, J. R., 1988, *Vol. 49: Word Biblical Commentary : 1 Peter.*  
Word Biblical Commentary . Dallas, Texas
- 53 Michaels, J.R., 1988
- 54 Michaels, J.R., 1988
- 55 Opgemerkt moet worden dat voor zowel Petrus als Johannes het  
onderscheid tussen lichaam en ziel onbekend was. Maar dit ligt in  
dezelfde lijn als ‘rechtvaardig leven’ en een ‘goed geweten’.
- 56 ThDNT VII, p. 142
- 57 ThDNT VII, p. 908-918
- 58 Bijvoorbeeld Psalm 51 vers 12
- 59 Lawrence, J.D., *Washing in Water, Trajectories of Ritual Bathing in*  
*the Hebrew Bible and Second Temple Literature*, Atlanta, 2006, p. 9
- 60 Indeling naar: Poorthuis, M.J.H.M, & J. Schwartz, *Purity and Holi-*  
*ness. The Heritage of Leviticus*, ed., Jewish and Christian Perspec-  
tives 2, Leiden, 2000, p. 6

- 61 Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwartz, 2000, p. 9
- 62 Deze en de volgende paragraaf zijn gebaseerd op Milgrom, J., The Dynamics of Purity in the Priestly System, In: Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwartz, ed., *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, Jewish and Christian Perspectives 2, Leiden, 2000, p. 29-32
- 63 Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwartz, 2000, p. 11
- 64 Tomson, P.J., *Als dit uit de Hemel is...*, Hilversum, 2002, p. 79
- 65 De genezing van Naäman (2 Kon. 5) vormt hierop een uitzondering. Maar dit is dan ook een wassing met een geheel eigen karakter en context.
- 66 Flusser, D., 1998, p. 236
- 67 Tomson, P.J., 2002, p. 76
- 68 Alon, G., *Jews, Judaism and the Classical World. Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple and Talmud*, Jerusalem, 1977, p. 190-234
- 69 Jassen, A.P., *Religion in the Dead Sea Scrolls, Religion Compass* 1/1 (2007), p. 1-25
- 70 Voor morele onreinheid is in de literatuur ook de terminologie ethische onreinheid te vinden bij Sanders. Lawrence (2006, p. 35) spreekt over een metaforisch gebruik van het reinigen.
- 71 Sanders, E.P., *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, London/Philadelphia 1992, p. 194
- 72 Klawans, J., *Impurity and Sin in Ancient Judaism*, Oxford, 2000, p. 7
- 73 Klawans, J., 2000, p. 5
- 74 Klawans, J., 2000, p. 158
- 75 Klawans, J., 2000, p. 26-27
- 76 Klawans, J., 2000, p. 22
- 77 Koehler Baumgartner, 2001, p. 369
- 78 Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwarz, 2000, p. 10
- 79 Voor het heiligen voorafgaande aan bijvoorbeeld de viering van Pascha wordt ook het woord ‘agnitzo’ (ἀγνίζω) gebruikt. Dit woord voor reiniging of heiliging komt in het NT slechts 10 keer voor (Joh 11:55, Hand 21:24, 26, Jak 3:17, 4:8, 1Joh 3:3, 2Kor 11:2 en 1Pet 3:2). Het gebruik van het werkwoord ‘baptizo’ dat veelal vertaald wordt met ‘dopen’ is aanzienlijk frequenter.
- 80 Ouweneel, W.J., *Sta op, laat je dopen*, Uitgeverij Medema, Vaassen, 2005, p. 100
- 81 Stern, D.H., *Jewish New Testament Commentary*, Clarksville, Maryland, 1992, p. 15
- 82 Cohen, S.J.D., *The Beginnings of Jewishness Boundaries, varieties, Uncertainties*, Berkely/Los Angeles/London, 1999, p. 222
- 83 Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwartz, 2000, p. 15
- 84 Lawrence, J.D., 2006, p. 251-268
- 85 Sanders, E.P., 1992, p. 353
- 86 Garcia Martínez, F., en J. Trebolle Barrera, *The People of the Dead Sea Scrolls. Their Writings, Beliefs and Practices*, Leiden, 1995, p. 150
- 87 Schiffman, L.H., *From text to tradition, A History of Second Temple and Rabbinic Judaism*, Ktav Publishing House Inc., New Jersey, 1991, p. 150
- 88 Garcia Martínez, F., 1995, p. 31-48
- 89 Sanders, E.P., 1992, p. 341-342
- 90 Harrington, H.K., *The Impurity Systems of Qumran and the Rabbits: Biblical Foundations*, SBL Diss. S. Atlanta, 1993, p. 51
- 91 Sanders, E.P., 1992, p. 347
- 92 Sanders, E.P., 1992, p. 344 en Nelis, J.T., 1983, p. 165
- 93 Garcia Martínez, F., 1995, p. 156
- 94 Sanders, E.P., 1992, p. 376
- 95 Flusser, D., 1998, p. 104
- 96 Sanders, E.P., 1992, p. 376
- 97 Harrington, H.K., 1993, p. 52-53
- 98 Nelis (J.T., *Joodse Literatuur uit de periode tussen Oude en Nieuwe Testament*, In: *Bijbels Handboek deel II B*, Kampen, 1983, p. 164) merkt op dat er in Qumran wel beenderen gevonden zijn die zouden kunnen duiden op een eigen offerpraktijk. Maar hij haalt ook Philo en Josephus aan die bevestigen dat de Essenen geen dieren offerden.
- 99 Sanders, E.P., 1992, p. 377
- 100 Harrington, H.K., 1993 p. 51
- 101 Vanwege de vijandige houding tegenover de Hasmoneeën hadden

- de Essenen een betrekkelijk goede verstandhouding met Herodes (Sanders, E.P., 1992, p. 345)
- 102 Nelis (J.T., 1983, p. 164-165) merkt op dat de Essenen geen eigen kalender zouden hebben gehad. Dit is in tegenspraak met Qumran. De gemeenschap van Qumran volgde een eigen kalender van 52 volle weken. De feesten vielen telkens op dezelfde dag van de week en dus veelal op andere dagen dan de rest van het volk.
- 103 Merk op dat Harrington (1993, p.52) het ontbreken van een altaar juist als argument gebruikt voor haar visie dat Qumran de cultus in Jeruzalem hoger achtte.
- 104 Garcia Martínez, F., 1995, p. 150
- 105 Garcia Martínez, F., 1995, p. 140
- 106 Harrington, H.K., 1993, p. 66
- 107 Op het dualisme wordt in dit onderzoek niet verder ingegaan, maar het is wel opmerkelijk dat ook in de leer van Johannes een dualistische ondertoon te herkennen is. Flusser (1998, p. 94) verbindt de betiteling van de Farizeeën door Johannes ‘het adderengebroad’ aan ‘de zonen van het kwaad’.
- 108 Garcia Martínez, F., 1995, p. 31-61
- 109 Sanders, E.P., 1992, p. 349
- 110 Garcia Martínez, F., 1995, p. 60
- 111 Garcia Martínez, F., 1995, p. 153
- 112 Harrington, H.K., 1993, p. 65
- 113 Garcia Martínez, F., 1995, p. 40
- 114 Garcia Martínez, F., 1995, p. 157
- 115 De levitische of priesterlijke reinheid en de ontwikkelingen daaromtrent komt meer uitgebreid aan de orde in hoofdstuk 5.2 over de reinheid in de joodse en rabbijnse traditie.
- 116 In veel Paulijnse geschriften zijn parallellen te vinden met de Qumran geschriften. In verband wordt gewezen op de tweede brief aan de gemeente van Korinthe 6: ‘14 Loop niet in een en hetzelfde span met ongelovigen. Wat is de verwantschap tussen gerechtigheid en wetteloosheid? Wat heeft licht met duisternis te maken? 15 Waarin lijken Christus en Beliar op elkaar? Wat hebben een gelovige en een ongelovige gemeen? 16 Wat heeft de tempel van God met afgoden te maken? Wijzelf zijn de tempel van de levende God, zoals God heeft gezegd: ‘Ik zal bij hen wonen en in hun midden verkeren, ik zal hun God zijn en zij mijn volk. 17 Daarom zegt de Heer: Ga weg bij de ongelovigen, zonder je van hen af en raak niets aan dat onrein is. Dan zal ik jullie aannemen 18 en jullie vader zijn, en jullie mijn zonen en dochters – zegt de almachtige Heer.’
- 117 Sanders, E.P., 1992, p. 358
- 118 Harrington, H.K., 1993, p. 76
- 119 Sanders, E.P., 1992, p. 358
- 120 Sanders, E.P., 1992, p. 353
- 121 Schiffman, L.H., 1998, p. 361
- 122 Klawans, J., 2000, p. 90
- 123 1 QS 3: 4-9
- 124 Garcia Martínez, F., 1995, p. 205-206
- 125 Tomson, P.J., 2002, p. 109
- 126 Garcia Martínez, F., 1995, p. 155
- 127 Klawans, J., 2000, p. 141
- 128 Garcia Martínez, F., 1995, p. 205-206
- 129 Garcia Martínez, F., 1995, p. 154
- 130 Klawans, J., 2000, p. 85
- 131 16 Was je, reinig je, maak een eind aan je misdaden, ik kan ze niet meer zien. Vermijd alle kwaad 17 en leer goed te doen.
- 132 4 was mij schoon van alle schuld, reinig mij van mijn zonden.
- 133 1QS 4: 20-21;
- 134 1QS 3.6–8; cf. 11:14; CD 3.18; 4.6, 9.10; 1QH 4.37; 7.30; 11.10, 30–31; 16.12
- 135 1QS 3: 6-9;
- 136 Garcia Martínez, F., 1995, p. 156
- 137 Garcia Martínez, F., 1995, p. 205-206
- 138 Schiffman, L.H., 1991, p. 150
- 139 Joodse Oudheden XVIII 1.2 en andere plaatsen. Voor de goede orde wordt opgemerkt dat hier gesproken wordt over de hoofdstromingen, dus niet alle stromingen en sekten, zoals bijvoorbeeld ook nog de Zeloten.
- 140 Tomson, P.J., 2002, p. 36
- 141 Segbroeck, F. van, 2004, p. 62

- 142 Tomson (2002, p. 48) legt ook nog een verband met de Zeloten. De Sjammaïeten zouden de harde kern van deze groepering hebben gevormd in de opstand tegen Rome.
- 143 Tomson, P.J., 2002, p. 77
- 144 Tomson, P.J., 2002, p. 39
- 145 Segbroeck, F. van, 2004, p. 65
- 146 Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwartz, 2000, p. 12
- 147 Klawans, J., 2000, p. 8
- 148 Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwartz, 2000, p. 7
- 149 vergelijkbaar met het Griekse 'doxa' in 2 Korinthe 3 vers 7-18
- 150 Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwartz, 2000, p. 8
- 151 Tomson, P.J., 2002, p. 75
- 152 Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwartz, 2000, p. 13
- 153 Cohen, S.J.D., 1999, p. 140
- 154 Cohen, S.J.D., 1999, p. 154
- 155 Cohen, S.J.D., 1999, p. 156-157
- 156 Diverse passages, waar onder De speciale wetten I, 32-51
- 157 Cohen, S.J.D., 1999, p. 158-162
- 158 De Babylonische Talmud is op schrift gesteld vanaf de zesde eeuw. Het is de schriftelijke vastlegging van mondeling overgeleverde tradities en derhalve ook voor dit onderzoek relevant. Toch past enige nuancering zoals ik ook later aan de hand van Cohen zal bespreken. Het traktaat Yevamot 47 a-b geeft de basis weer en het post-talmudische geschrift Gerim 1:1 gaat hier enkele eeuwen later op door. Voor de goede orde merk ik op dat de Babylonische Talmud zeker niet de gehele Farizees-Rabbijnse traditie vertegenwoordigt.
- 159 Cohen, S.J.D., 1999, p. 202
- 160 Cohen, S.J.D., 1999 wijst erop dat onderzoekers er niet over eens zijn of er sprake was van onderdompeling, overgieten of besprenkelen met water. In het kader van zijn studie is dat ook niet relevant en neemt hij daarover dus geen standpunt in.
- 161 Cohen, S.J.D., 1999, p. 208
- 162 Hartman, L., 1997, p. 6
- 163 Cohen, S.J.D., 1999, p. 222
- 164 Pisha 7:14
- 165 Cohen, S.J.D., 1999, p. 234-238
- 166 Alon, G., 1977, p. 172
- 167 Cohen, S.J.D., 1999, p. 234-238
- 168 Cohen, S.J.D., 1999, p. 237
- 169 Cohen, S.J.D., 1999, p. 209
- 170 Hartman, L., 1997, p. 6
- 171 Tomson, P.J., 2002, p. 76
- 172 Johannes 2 vers 6: *Nu stonden daar voor het Joodse reinigings-ritueel zes stenen watervaten, elk met een inhoud van twee à drie metrete.*
- 173 Tomson, P.J., 2002, p. 77
- 174 Klawans, J., 2000, p. 93
- 175 Klawans, J., 2000, p. 10 – dit is mede gebaseerd op teksten uit het Oude Testament, zoals Numeri 12 waar Mirjam melaats wordt nadat zij en Aäron zich tegen het huwelijk van Mozes met een Nubische vrouw hebben gekeerd en 2 Kronieken 26 waar koning Uzzia gestraft wordt voor zijn hoogmoed. Een voorbeeld uit het Nieuwe Testament is Joh. 9 vers 2 over het verband tussen zonde en blindheid.
- 176 Klawans, J., 2000, p. 60
- 177 Klawans, J., 2000, p. 64-66
- 178 Klawans, J., 2000, p. 85
- 179 16 Was je, reinig je, maak een eind aan je misdaden, ik kan ze niet meer zien. Vermijd alle kwaad 17 en leer goed te doen.
- 180 4 was mij schoon van alle schuld, reinig mij van mijn zonden.
- 181 Klawans, J., 2000, p. 156
- 182 Klawans, J., 2000, p. 160
- 183 Klawans, J., 2000, p. 139
- 184 Griekse tekst Ant 18: 117a ἄρετήν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνη καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβεία χρωμένους βαπτισμῶ συνιέναι οὕτω γὰρ δὴ
- 185 'καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι μὴ ἐπὶ τιῶν ἁμαρτᾶδων παραιτήσῃ χρωμένων' Ant 18: 117b
- 186 'ἀλλ' ἐφ' ἀγνεία τοῦ σώματος ἄτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνη προεκεκαθαρμένους' Ant 18: 117c
- 187 Klawans, J., 2000, p. 140

- 188 Korte, A.M., Reclaiming Ritual: A Gendered Approach to (Im)Purity, In: Poorthuis M.J.H.M., & J. Schwarz, *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, ed., Jewish and Christian Perspectives 2, Leiden, 2000, p. 319
- 189 Klawans, J., 2000, p. 140
- 190 Garcia Martínez, F., 1995, p. 216-220  
Genoemd worden de parallellen tussen Ef 5: 5-11 en 1QH 11: 21-22/ 1QS 3: 20/ 1QS 5: 3-4/ 1QS 5: 10-11/ 1QS 2: 7 alsmede Rom 1: 17/ 3: 23 en 1QRC 9: 9-15 en verder Rom 9-11 en DD 3: 13.
- 191 Hartman, L., 1997, p. 58 Zie ook Ez 39 en Joël 3
- 192 Hartman, L., 1997, p. 168
- 193 Cohen, S.J.D., 1999, p. 222
- 194 2 Kor 1: 22 'heeft gewaarmerkt als zijn eigendom'
- 195 Hartman, L., 1997, p. 31
- 196 Hartman, L., 1997, p. 41-43
- 197 Hartman, L., 1997, p. 87
- 198 Hartman, L., 1997, p. 167
- 199 Hartman, L., 1997, p. 168
- 200 Sandt, H. van de, D. Flusser, 2002, p. 48.  
Het geschrift wordt volgens deze bron gesitueerd in het grensgebied van Syrië en Palestina. Over de datering en situering van de Didache bestaan echter verschillende meningen. Bovendien is het een samengesteld geschrift en zijn verschillende bronnen aanneemelijk.
- 201 Vgl. Mat 28:19 en Justinus (Apol. I 61, 2-4)
- 202 Hartman, L., 1997, p. 172-177
- 203 Hartman, L., 1997, p. 172-177
- 204 Het fenomeen van vasten voor de doop wordt ook beschreven door Justinus en Tertullianus.
- 205 Sandt, H. van de, D. Flusser, 2002, p. 273-291
- 206 Lev 14: 5, 50, 52 en Num 19: 17
- 207 Sandt, H. van de, D. Flusser, 2002, p. 282
- 208 Sandt, H. van de, D. Flusser, 2002, p. 283
- 209 Sandt, H. van de, D. Flusser, 2002, p. 290
- 210 Hier zien we dat 'in de naam van de Heer' de samenvatting is van de volledig 'doopformule'.
- 211 Hartman, L., 1997, p. 14
- 212 Korte, A.M., 2000, p. 313-315
- 213 Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwarz, 2000, p. 20
- 214 Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwarz, 2000, p. 13
- 215 Werman, C., The Concept of Holiness, In: Poorthuis M.J.H.M., & J. Schwarz, *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, ed., Jewish and Christian Perspectives 2, Leiden, 2000, p. 174
- 216 Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwarz, 2000, p. 14
- 217 Korte, A.M., 2000, p. 316
- 218 Rouwhorst, G., Leviticus 12-15 in Early Christianity, In: Poorthuis M.J.H.M., & J. Schwarz, *Purity and Holiness. The Heritage of Leviticus*, ed., Jewish and Christian Perspectives 2, Leiden, 2000, p. 182
- 219 De Didascalia wordt gedateerd in de eerste helft van de derde eeuw, dus geruime tijd later dan bijvoorbeeld de Didache. Dit vroegchristelijke geschrift heeft mede ten grondslag gelegen aan de Didascalia. De auteur is overigens onbekend. De oorsprong ligt waarschijnlijk in noordelijk Syrië.
- 220 Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwarz, 2000, p. 15-16
- 221 Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwarz, 2000, p. 15-16
- 222 Klawans, J., 2000, p. 156
- 223 Hartman, L., 1997, p. 52
- 224 Hartman, L., 1997, p. 69
- 225 Poorthuis, M.J.H.M. & J. Schwarz, 2000, p. 17
- 226 Rouwhorst, G., 2000, p. 181-193
- 227 Klawans, J., 2000, p. 139
- 228 Hartman, L., 1997, p. 35
- 229 Hartman, L., 1997, p. 19-22
- 230 Overgenomen uit Nestlé Aland editie 27

