

1 Vroegere pneumatologie

1.1 PLAATS IN DE DOGMATIEK

1.1.1 De 'vergeten God'

De pneumatologie is de leer van de Heilige Geest, als -logie vergelijkbaar met andere theologische -logieën.¹ Maar terwijl al deze -logieën binnen de dogmatiek (of: de systematische theologie) een afzonderlijke locus is toegemeten, is dat met de pneumatologie in het algemeen niet het geval. Anders dan pinkster- en charismatische dogmatieken bevatten de gangbare rooms-katholieke, lutherse en calvinistische dogmatieken gewoonlijk geen eigen, afzonderlijke pneumatologie. Wat er in die werken over de Heilige Geest te zeggen valt, is verdeeld over de *godsleer*, waar Hij een plek vindt in de verhandeling over de goddelijke drie-eenheid, de *openbaringsleer*, waar Hij vermeld wordt als het gaat om de inspiratie van de Schrift, de *soteriologie*, waar het werk van de Geest in bekering, rechtvaardig- en heiligmaking beschreven wordt, en eventueel de *ecclesiologie*. Dit laatste heeft te maken met het feit dat de Heilige Geest in oude credo's (de Apostolische Geloofsbelijdenis en die van Nicea-Constantinopel) direct gevolgd wordt door de Kerk,² alsof het om een en hetzelfde gaat, of op z'n minst om zaken die direct in elkaars verlengde liggen.³

Het feit dat de grote dogmatieken geen afzonderlijke locus aangaande de Heilige Geest kennen is symptomatisch. Menige pneumatologische verhandeling over de Heilige Geest begint dan ook met de vaststelling dat de bestudering van de persoon en het werk van de Geest in de kerkgeschiedenis sterk verwaarloosd is.⁴ Reeds de vierde-eeuwse Cappadocische theoloog Gregorius van Nazianze omschreef de Geest als de *theos agraptos*, de 'onbeschreven God', de God over wie niemand schrijft. Ook Augustinus stelde vast dat er tot op zijn tijd heel wat minder aandacht aan de Heilige Geest dan aan de Vader en de Zoon was geschonken.⁵ De filosoof Nikolai Berdayev (Berdjajev), van Russisch-orthodoxe afkomst, heeft de pneumatologie omschreven als 'de laatste ononderzochte theologische grens'.⁶

Sommige negentiende-eeuwse rooms-katholieke theologen noemden de Heilige Geest de 'vergeten God'.⁷ Anderen spraken al sinds de tijd van de kerkvaders van de 'Onbekende Derde'. Weer anderen, in onze tijd, hebben de Heilige Geest omschreven als de Cinderella ('Assepoester') binnen de drie-eenheid: terwijl de andere twee zusters naar het theologische bal mochten, moest Assepoester thuis blijven; ze werd stiefmoederlijk behandeld.⁸ In de liturgie vindt men vele regels waarin de Vader en de Zoon geprezen worden, gevolgd door de zinsnede 'met de Heilige Geest' als een

soort inval achteraf.⁹ In alle kerkelijke tradities is de praktische betekenis van Pinksteren veel geringer dan die van Kerst en Pasen.

Wat de verwaarlozing van de pneumatologie betreft viel de westerse kerk door de eeuwen heen meer te verwijten dan de oosterse. 'De pneumatologie heeft altijd het hart van de oosters-christelijke theologie uitgemaakt,' zegt Burgess.¹⁰ Zelfs al vóór het grote Schisma (1054) verweten oosterse theologen hun westerse confraters 'vergeetachtigheid' met betrekking tot de Heilige Geest; deze laatsten waren meer bezig met trinitarische thema's, vooral de 'processie' van de Geest (zie § 1.3 en 1.4), dan met pneumatologische onderwerpen op zichzelf. Ook in recentere tijd beschuldigden oosterse theologen de westerse kerk van een zeker 'christomonisme', een sterk gericht zijn op Christus dat vooral ten koste ging van de Heilige Geest.

Zoals bij de westerse christenen de christologie vooropstaat, zo staat bij de oosterse christenen al sedert de dagen van de kerkvaders Athanasius, Cyrillus van Alexandrië en Basilius de Grote de pneumatologie voorop. Dit hangt samen met de radicalere visie van de westerse theologen op de zondeval, waardoor zij meer nadruk legden op de soteriologie, en in het spoor daarvan op de pneumatologie. Met alle gevaar van simplificatie kan men zeggen dat het de westersers vooral ging om de vraag: 'Hoe ontvang ik het heil?' terwijl het de oostersers vooral ging om de vraag: 'Hoe ontvang ik de Geest?'

Men kan het ook zo zeggen: de westersers gingen uit van Gn3 (de zondeval en het herstel daarvan door het werk van Christus), de oostersers van Gn1 (het beeld van God en het herstel daarvan door de Heilige Geest). Of zoals Suurmond het zegt:¹¹ 'Het westen vertrekt vanuit het augustijnse startpunt van het zondige individu, dat, geoordeeld door het Woord van God, door Christus gerechtvaardigd en geheiligd moet worden. Zo ontstond er een sterke nadruk op de schuld en onwaardigheid van de mens en het geloof onttaarde niet zelden in een vreugdeloze, morele code. Het oosten daarentegen heeft altijd veel meer de feestrom geroerd en wel omdat zij het vroeg-christelijke accent op de Geest beter heeft vastgehouden. (...) Terwijl de gaven van de Geest in het westen reeds snel als een soort accessoires werden beschouwd die niet meer nodig waren sinds de kerk op eigen benen kon staan, is het oosten de *charismata* altijd als constitutief voor de kerk blijven zien.'

Gezien dit grote verschil, en dus de onderwaardering van de Geest onder de westerse christenen, is het geen wonder dat de meest 'charismatische' pneumatologische bijdragen in het westen uit de 'rand' van de kerk afkomstig waren. Het gaat hier om de mystici, de Katharen, de profetische vrouwen (Hildegard van Bingen, Catharina van Siena e.a.) en de apocalyptici (Joachim van Fiore, veel later Thomas Müntzer).¹² Men zou het nog stoutmoediger kunnen zeggen: in bepaalde opzichten passen de vrijkerkelijke stromingen in het westen, tot de charismatische beweging aan toe, beter bij de pneumatologische traditie van de oosterse kerken dan bij het rooms-katholicisme en het gevestigde protestantisme.¹³

Ook pneumatologische verhandelingen van de afgelopen decennia beginnen vaak met een klacht over de stiefmoederlijke rol die de Heilige Geest in de systematische theologie traditioneel is toebedeeld. Zelfs als een dogmatisch werk vele verwijzingen naar schriftplaatsen over de Geest bevat, is dat nog geen bewijs dat in zo'n werk de pneumatologie tot haar recht komt. Maar soms is dat aantal verwijzingen ook nog eens uiterst gering.¹⁴ Men kan over 'het wezen van het christendom' of over dat 'van het (neo-)calvinisme' als theologie en wereldbeschouwing schrijven met nauwelijks of geen verwijzing naar de Heilige Geest;¹⁵ en zo kan ik doorgaan.

Er is geen enkele locus in de systematische theologie die bij een grondige pneumatologische doordenking ervan hetzelfde blijft, zo belangrijk en beslissend is de plaats van de Geest. Niet alleen het opnemen van een afzonderlijk pneumatologisch gedeelte is daarom de oplossing voor onze *Geistvergesessenheit* (ons vergeten hebben van de Geest), maar ook een pneumatologische doordeseeming van alle andere loci. Zo goed als alle systematisch-theologische loci een christologische basis hebben, zo zouden zij ook een minstens even sterke pneumatologische basis moeten krijgen.

Er zijn verschillende verklaringen te noemen voor wat wel aangeduid is als het 'pneumatologische deficit'.¹⁶ De eerste is een *theologische* en betreft wat de oosters-orthodoxe theoloog J. Meyendorff heeft omschreven als de *kenosis* van de Heilige Geest.¹⁷ De term *kenosis*, van het Griekse *kenôô*, 'zich ontledigen', gaat terug op Fp2:7, waar van Christus wordt gezegd dat Hij zich 'ontledigd' heeft in zijn vleeswording. Op analoge wijze spreekt men ook van de *kenosis* van de Geest, die bij zijn uitstorting 'knechtsgestalte' zou hebben aangenomen. In deze positie wijst Hij slechts van zichzelf af naar Christus (vgl. Jh16:14v.) en verdwijnt zo enigszins naar de achtergrond. Zoals H. Berkhof het uitdrukt:¹⁸ 'De Geest leidt onze aandacht steeds weer af van zichzelf, naar Christus toe. Aan de ene kant verbergt hij zich in Christus, aan de andere kant verbergt hij zich in zijn werkzaamheid in het leven van de kerk en het leven van enkelingen. Ten gevolge daarvan wordt de Geest maar zelden genoemd in de meeste belijdenissen en dogmatische handboeken.' De *kenosis* van de Geest¹⁹ rechtvaardigt een dergelijke verwaarlozing van de pneumatologie echter niet.

Een tweede verklaring is van *dogmenhistorische* aard en gaat terug op de wijze waarop eerst Victorinus en naderhand Augustinus de Heilige Geest hebben benaderd. De eerste heeft Hem omschreven als de *patris et filii copula*, de 'band tussen de Vader en de Zoon', en in diens spoor heeft Augustinus de Geest omschreven als *vinculum amoris*, de 'liefdesband' tussen de Vader en de Zoon (zie § 1.2.2). Wie van de Geest spreekt als de 'band' die er bestaat tussen twee goddelijke personen, doet onbedoeld tekort aan de persoonlijkheid van de Geest zelf.²⁰

Een derde verklaring is van *kerkhistorische* aard. Met de vestiging van een geordende geestelijkheid binnen de Kerk (tweede eeuw) ontstond er geleidelijk minder plaats voor de vrije werking van de Geest binnen de Kerk. Aanvankelijk leken de

hiërarchische²¹ en de charismatische elementen nog tamelijk gelijk op te gaan. Maar de strenge afwijzing van de montanisten (zie § 1.2.1) gaf al aan dat de charismatische lijn aan het verliezen was. Latere kerkhistorici en dogmatici stelden het ook graag zo voor dat de charismatische elementen met het opkomen van de geordende, hiërarchische geestelijkheid – en volgens sommigen al eerder met de afsluiting van de NT canon – niet langer ‘nodig’ waren. Ook de kerken van de Reformatie voerden een streng geordende geestelijkheid in, die het vrije werk van de Geest aan banden legde. Dit gebeurde niet uit principiële overtuiging, maar uit angst voor ‘wanorde’ en controleverlies. De meest misbruikte bijbelplaats in dit verband is 1Ko14:33, ‘God is niet een God van verwarring maar van vrede’ (vaak zegt men abusievelijk: ‘een God ... van orde’), waar het nu juist om de *regulering*, niet om de *onderdrukking* van de Geestesgaven gaat.²²

Ook Berkhof zoekt een van de oorzaken van de verwaarlozing van de Geest in de angst voor de (vermeende) ‘geestdrijving’ (montanisten, wederdopers, quakers, pinkstergroepen) én de angst voor de negentiende-eeuwse vrijzinnigheid, die in het voetspoor van de filosoof Georg F. Hegel haar eigen spiritualiteit verkondigde (met name Friedrich Schleiermacher), waarin de vrijzinnige ‘geest’ niet meer christocentrisch was en nog slechts een uitbreiding van de menselijke geest leek te zijn.²³

Een vierde verklaring is van *socio-culturele* aard, en wel een die Elizabeth Johnson als vrouw opviel: de verwaarlozing van de Heilige Geest hangt volgens haar samen met de marginalisering van vrouwen in de kerkgeschiedenis. Zo min als er in de Kerk oog was voor de bijzondere plaats, rol en betekenis van de vrouw, zo min was er oog voor de Heilige Geest, die zulke sterk ‘vrouwelijke’ trekken vertoont²⁴ (zie daarover uitvoerig § 3.4).

1.1.2 Pneumatologie en spiritualiteit

Van groot belang in nagenoeg alle recente pneumatologische benaderingen is het verzet tegen een scholastische, strikt intellectuele benadering van de Heilige Geest. Daartegenover wordt de persoonlijke en gemeenschappelijke (gemeentelijke) ervaring van de Geest benadrukt; zeg maar: de bijbelse spiritualiteit. Jürgen Moltmann is een voorbeeld van een dergelijke benadrukking. Het is natuurlijk niet toevallig dat het woord ‘spiritualiteit’ is afgeleid van het Latijnse woord *spiritus*, ‘geest’ of ‘Geest’. De bijbelse spiritualiteit moet de alfa en de omega van alle theologische pneumatologie zijn. De waarde van elke theologische pneumatologie moet niet (alleen) worden afgemeten naar de wijze waarop zij erin geslaagd is de ‘schriftgegevens’ op ‘systematische’ wijze te ordenen, maar (ook) naar de wijze waarop het haar gelukt het levende Woord door de kracht van de Geest toegankelijk te maken voor de gewone gelovigen.

Ware pneumatologie theoretiseert – of zelfs: speculeert – niet slechts over de Geest, maar is gedreven door de Geest. Het speculeren over de Geest heeft een oude

geschiedenis; Augustinus staat aan de bakermat ervan (zie § 1.2.2). In plaats van speculatie over de Geest hebben wij het eerbiedig luisteren naar de Geest nodig, en een eerbiedig zwijgen waar de Geest niet zoveel over zichzelf onthult als wij wel graag zouden willen.

Behalve de scholastisch-intellectuele benadering schuilt er gevaar in het overgeïstitutionaliseerd zijn van veel denominaties. Het is verkwikkend bijvoorbeeld juist van rooms-katholieke theologen te horen dat zij dit gevaar onderkennen. Yves Congar stelt tegenover elkaar het ‘persoonlijke principe’, dat wil zeggen de rol die het individu met zijn persoonlijke ervaringen speelt binnen de gemeenschap, en het ‘institutionele’ principe, dat meer de nadruk legt op de kerk als een gemeenschap van mensen geleid door de Heilige Geest.²⁵ Daarbij zou ikzelf nog wel nader onderscheid willen maken tussen de kerk als geïstitutionaliseerde *organisatie* en de kerk als levend, flexibel *organisme*. Hoe dat ook zij, Congar zoekt terecht naar een evenwicht tussen dat ‘persoonlijke’ en dat ‘institutionele’ principe, anders gezegd: tussen wat de Geest doet in de levens van individuele gelovigen én in de gemeenschap van de kerk of gemeente als geheel.

Elders heb ikzelf getracht uiteen te zetten dat God, en in dit geval: de Heilige Geest, als zodanig nooit het ‘object’ van wetenschappelijk onderzoek kan zijn.²⁶ Het ‘object’ van theologische naspeuring wordt gevormd door *uitspraken* over de Heilige Geest, allereerst door de Geest zelf geïnspireerde uitspraken in de Bijbel en vervolgens uitspraken in de theologische literatuur door de eeuwen heen. Als het om de persoon van de Geest als zodanig gaat, is het veeleer Hijzelf die de ‘diepten van God’ onderzoekt (1Ko2:10), ja, ook ons eigen hart onderzoekt. Hij is de ‘Onderzoeker van de harten’ (Rm8:27). Zoals de katholieke theoloog Hans Urs von Balthasar het uitdrukt:²⁷ ‘De Geest is adem, niet een volledig overzicht, en daarom wenst Hij alleen door ons heen te ademen, zich niet aan ons te presenteren als een object; Hij wenst niet gezien te worden, maar het ziende genadeoog in ons te zijn.’

Veli-Matti Kärkkäinen voegt aan dit citaat toe:²⁸ ‘In parafrase op de paradoxale regel van Ludwig Wittgenstein²⁹ moeten wij erkennen dat, hoewel er weinig is dat wij zouden kunnen zeggen over het verheven “object” van onze studie, de Geest, dat wat niet gezegd kan worden zelfs nog dieper en betekenisvoller is. Als ooit de beperkingen van menselijke taal en getheologiseer gemakkelijk erkend kunnen worden, is het in pneumatologisch onderzoek. Deze erkenning weerhoudt ons er natuurlijk nooit van iets te zeggen over dat wat onuitsprekelijk is.’

Met name de pinkster- en charismatische beweging heeft er grote nadruk op gelegd dat christenen hun pneumatologie opnieuw moeten doordenken, maar dat het nog veel belangrijker is dat zij de werking van de Heilige Geest persoonlijk en gemeentelijk gaan ervaren. De spiritualiteit gaat aan de pneumatologie vooraf. Goede spiritualiteit leidt vaak – niet altijd – tot theologische doordenking ervan, dus tot pneumatologie, maar het omgekeerde is helaas veel minder het geval. Het is moge-

lijk dat een pneumatologische 'orthodoxie' zichzelf eeuwenlang handhaaft, terwijl de Geest als levende werkelijkheid nauwelijks nog gekend wordt.

Overigens is het juist het gevaar van de pinkster- en charismatische beweging geweest dat de theologische pneumatologie vaak niet hun sterkste punt was. Maar ook daarin is verandering gekomen: nieuwtestamentici als Gordon Fee³⁰ en James Dunn³¹ hebben een pinksterachtergrond, maar hebben als theologen ver buiten de eigen kring naam gemaakt, ook op het terrein van de pneumatologie.

Waar al velen voor gepleit hebben, is een gezonde balans tussen pneumatologie en spiritualiteit. Onze spiritualiteit moet getoetst worden door een pneumatologie die recht doet aan het Woord; en omgekeerd moet een dergelijke pneumatologie haar deugdelijkheid bewijzen in de praktijk van het individuele en het gemeentelijke geestelijke leven. Om Joseph Ratzinger, de tegenwoordige paus Benedictus XVI, te citeren: onze ervaring moet getoetst en beproefd worden opdat iemands 'eigen geest' niet de plaats gaat innemen van de Heilige Geest.³² Wat die toetsing betreft ziet hij natuurlijk vooral een taak weggelegd voor de Kerk. Omgekeerd mogen we ook het profetisch getuigenis van enkelingen niet verwaarlozen dat de Kerk tot de orde kan roepen.³³ Zulke enkelingen moeten wel zo evident door de Geest geleid worden dat de Kerk hun ook inderdaad gehoor schenkt; de kerkgeschiedenis kent genoeg roepers wier eigenmachtig geroep terecht weinig effect heeft gehad. Maar ook de Kerk kan dwalen. We mogen dankbaar zijn voor de roepers naar wie wél geluisterd is: Athanasius, Symeon de Nieuwe Theoloog, Maarten Luther, Johannes van het Kruis, Seraphim van Sarov, plus Charles F. Parham, William J. Seymour en andere stemmen die in de twintigste eeuw de Kerk tot de orde van de Geest hebben teruggeroepen.

1.2 DE VROEGE KERK

1.2.1 Vroege charismatici

Door de hele kerkgeschiedenis heen zijn er stromingen geweest die afweken van de traditionele, gevestigde christenheid met haar strakke kerkelijke structuur, en wel doordat zij een charismatisch type christendom voorstonden. Het is heel moeilijk een goed beeld van zulke stromingen te krijgen doordat de beschikbare informatie gewoonlijk afkomstig is van vertegenwoordigers van het institutionele christendom, dat tegenover enthousiaste stromingen zeer kritisch stond. Ondanks dat krijgt men de indruk dat ook na de eerste eeuw het charismatisch spirituele christendom een veel grotere rol heeft gespeeld dan vaak is aangenomen.

Rond het midden van de tweede eeuw betuigde Justinus Martyr dat profetie en andere *charismata* nog steeds bestonden en functioneerden.³⁴ In 180 berichtte Irenaeus nog over wonderbaarlijke *charismata* in de Kerk, en omstreeks 190 over profetie en tongentaal.³⁵ Miltiades (eind 2^e eeuw) geloofde dat profetie en de andere *charismata* gedurende de hele geschiedenis van de Kerk bij haar zouden zijn.³⁶ Hoewel

de Kerk in die tijd al een steeds duidelijker hiërarchische structuur kreeg met een geordende geestelijkheid, stond deze het functioneren van de *charismata* nog niet noodzakelijk in de weg. Integendeel, de Kerk en de geestelijkheid werden zelf geacht charismatisch te zijn. In 248 bericht Origenes dat de christenen nog steeds boze geesten uitdrijven, zieken genezen en profetieën uitspreken.³⁷ In 252 zei Cyprianus van het Concilie van Carthago dat het beslissingen genomen had 'onder de inspiratie van de Heilige Geest en volgens de waarschuwingen gegeven door de Heer in vele visioenen'.³⁸ In diezelfde tijd schreef Novatianus (3^e eeuw): de Geest 'laat profeten verschijnen in de Kerk, onderwijst de leraars van de Kerk, moedigt tongen aan, schenkt kracht en gezondheid, werkt wonderen in de Kerk, brengt onderscheiding van de geesten, helpt hen die de Kerk besturen, inspireert de concilies van de Kerk en schenkt de andere genadegaven'.³⁹

Dit veranderde toen, zoals Eduard Schweizer het beschrijft, het volgende gebeurde:⁴⁰ 'Niet langer wordt degene die God door begiftiging met de Geest [daar toe] bestemt, geordend tot de bediening; degene die op de juiste manier in het ambt geïnstitueerd is, garandeerde voortaan de Geest van God.' Dus eerst was het: als je de Geest had, kreeg je het ambt (vgl. Hd20:28); daarna werd het: als je het ambt had, werd je geacht vanzelf de Geest te bezitten en uit te delen. Voortaan werden degenen die de noodzaak van het eerste benadrukten – dus de charismatisch ingestelde christenen – als sektariërs beschouwd. Voordien was het: 'Waar de Geest van God is, daar is de universele Kerk en alles genade.'⁴¹ Nu werd het: waar de kerk is, daar is de Geest.⁴² Michael Green spreekt hier van de 'domesticatie' (het 'temmen') van de Geest – waarbij overigens later de scholastische, en nog veel later de vrijzinnige en de charismatische theologie hun eigen vormen van 'domesticatie' hebben toegepast.⁴³

Montanus, de stichter van een nieuwe charismatische beweging binnen de Kerk, was de eerste die onderscheid maakte tussen de kerk van de Geest en de kerk van de bisschoppen. Het montanisme⁴⁴ ontstond rond 160-170 in Frygië. We bezitten scherpe veroordelingen ervan door verschillende tegenstanders, bijvoorbeeld van Basilius de Grote, die beweerde dat Montanus zichzelf gelijkstelde met de Parakleet van Jh14-16. Helaas kunnen we niet meer nagaan wat er van deze beschuldiging waar is. Daarnaast hebben we een positievere evaluatie van Tertullianus, die om zijn theologische geschriften tot op vandaag gewaardeerd wordt. Sommigen hebben gemeend dat hijzelf zich ook bij het montanisme gevoegd zou hebben, maar volgens anderen is dat onjuist. Hij bleef de invloedrijke katholieke autoriteit die hij was.

In zijn beoordeling van het montanisme roert Tertullianus een punt aan dat tot vandaag een twistappel tussen christenen is gebleven: is de gave van de profetie beëindigd bij het afsluiten van de canon of bestaat ze ook sindsdien nog? Zo ja, bezitten wij de volledige openbaring van God in de canon van de Bijbel, of kunnen

echte profeten van God ook vandaag nog nieuwe openbaringen doorgeven (vgl. 1Ko14:29v.)? (a) Zo nee, is de taak van de hedendaagse ‘profeten’ dan alleen maar het uitleggen en praktisch toepassen van de Schrift (vgl. 1Ko14:3)? (b) Zo ja, zijn profetische openbaringen dan op hetzelfde niveau als die van de Schrift of zijn ze van een lagere orde? Het lijkt erop dat Tertullianus wel aanvaardde dat de leerstellige waarheid van God in de canon besloten en afgesloten is, maar dat nieuwe openbaringen mogelijk zijn met betrekking tot het praktische geloofsleven (zie verder § 10.2.2, 11.2.7 en 12.2.3).

Een ander twistpunt betrof de bijbelse beoordeling van de ‘extase’. Ook hier is de discussie bijzonder actueel, omdat de twee denkbare standpunten nog steeds voorkomen. Kan ‘extase’ een bewijs zijn van de aanwezigheid en werking van de Heilige Geest? Of moeten we ‘extase’ – denk bijvoorbeeld aan het eigentijdse fenomeen van de *Toronto blessing* (het ‘vallen in de Geest’) – zonder meer toeschrijven aan de werking van demonen? De meningen gingen en gaan hierover sterk uiteen, waarbij men in de moderne tijd ook graag de toevlucht neemt tot een (weg)psychologiserende tussenverklaring. Spirituele verschijnselen, bijvoorbeeld ook tongentaal, komen dan niet uit de Geest of de duivel, maar uit de eigen psyche van de mens voort (zie verder § 11.1.2).

1.2.2 Augustinus

Er is lang gestreden in de vroege Kerk om helder zicht te krijgen op de persoonlijkheid en de goddelijkheid van de Heilige Geest (zie § 3.2).⁴⁵ In de lijn van het oudtestamenteisch getuigenis aangaande de Heilige Geest dachten velen bij de Geest meer aan een goddelijke kracht dan aan een goddelijke persoon. We kunnen er hier niet over uitweiden omdat de geschiedenis van deze strijd eerder thuishoort in de *theologia propria* (de ‘eigenlijke theologie’ of godsleer), maar ik besteed er toch enkele woorden aan.

In Nicea (325) is de kwestie van de Heilige Geest nog niet aan de orde geweest; daar had men de handen vol aan het omschrijven van de verhouding tussen de Vader en de Zoon. Maar in de vierde eeuw kwam de leer van de pneumatomachen (‘strijders tegen de Geest’) op, de volgelingen van bisschop Macedonius, die de leer van de godheid van de Geest bestreden. Tijdens het Concilie van Constantinopel (381) werd deze leer veroordeeld. In de Geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel werd uitgesproken dat de Heilige Geest Heer is en levend maakt, dat Hij van de Vader uitgaat en samen met de Vader en de Zoon aanbeden en verheerlijkt wordt. Hoewel het er niet expliciet staat, houdt dit toch de belijdenis in dat de Heilige Geest God is.

Vooraf Athanasius en de drie Cappadociërs (Basilius de Grote, diens broer Gregorius van Nyssa en Gregorius van Nazianze) (allen 4^e eeuw) hebben tot deze leerstellige ontwikkeling geleid. Zij beleden het enige goddelijke wezen, terwijl zij tege-

lijk benadrukten dat er drie onderscheiden goddelijke personen zijn. Voor de volle ontwikkeling van de leer van de Heilige Geest was het nodig allereerst de persoonlijkheid van de Geest goed te onderscheiden, en vervolgens deze persoon als een goddelijke persoon te onderscheiden, wezensgelijk aan de Vader en de Zoon, en dus niet aan hen ondergeschikt (zie § 3.2).

De afronding van deze leer gebeurde in de arbeid van Augustinus (354-430), die vooral over de Geest schreef in zijn werk *De Trinitate* ('Over de Drie-eenheid', 399-419). Eigenlijk wilde hij geen nieuwigheden verkondigen maar zich aansluiten bij de vroegere kerkvaders. Toch heeft hij een heel nieuw leerstuk rond de Heilige Geest ontwikkeld dat niet rechtstreeks in de Schrift is terug te vinden, in de pneumatologische traditie niettemin een belangrijke plaats heeft gekregen en steeds aan Augustinus wordt toegeschreven. Het is de leer van de Heilige Geest als *vinculum amoris*, de 'liefdeband' tussen de Vader en de Zoon.⁴⁶

Augustinus' redenering is als volgt. Hij stelt enerzijds vast dat de Vader en de Zoon een aantal eigenschappen en relaties gemeen hebben die de Geest niet heeft. Zo is de Vader de Vader van de Zoon, maar niet de Vader van de Geest. En de Zoon is de Zoon van de Vader, maar niet de Zoon van de Geest. Anderzijds is de Geest zowel de Geest van de Vader (Mt10:20; Ef3:14,16) als de Geest van de Zoon (Gl4:6; vgl. Hd16:7; Rm8:9; Fp1:19; 1Pt1:11). De Geest is dus duidelijk onderscheiden van zowel de Vader als de Zoon, terwijl Hij tegelijk datgene is wat beiden gemeenschappelijk hebben; Hij is hun gedeelde heiligheid en liefde. Sterker nog: 'God is Geest' (Jh4:24), dus de Vader is Geest, de Zoon is Geest en de Geest is Geest, oftewel: Hij is wat Vader en Zoon gemeenschappelijk hebben. Nog weer anders gezegd: Hij is de *gemeenschap* tussen Hen (*ipsa communio consubstantialis et coaeterna*). Hij is vervolgens ook de *gemeenschap* tussen gelovigen en God en tussen gelovigen onderling.⁴⁷

Augustinus beschouwt ook de liefde als een bijbelse benaming voor de Geest. 'God is liefde' (1Jh4:8,16). Dat geldt voor de drie-ene God en in het bijzonder voor de Heilige Geest. Ook hier is het 'bewijs' ingenieus. Volgens 1Jh4:12 ('Als wij elkaar liefhebben, blijft God in ons') en vs16 ('God is liefde, en wie in de liefde blijft, blijft in God') is het 'blijven' een uitwerking van de liefde, maar in vs13 ('Hieraan weten wij dat wij in Hem blijven en Hij in ons, dat Hij ons van zijn Geest gegeven heeft') is het 'blijven' een uitwerking van de Heilige Geest. Ergo: de Heilige Geest is de liefde. Bovendien: 'de liefde is uit God' (vs7) en 'God is liefde', dus de liefde is uit de Liefde, zoals de Heilige Geest uit God is. Rm5:5 ('de liefde van God is in onze harten uitgestort door de Heilige Geest die ons gegeven is') lijkt deze redenering te ondersteunen: het zenden van de Geest van God in onze harten (vgl. Gl4:6) is gelijk aan het uitstorten van de liefde van God in onze harten.

De theorie heeft een vaste plaats in de pneumatologische traditie van de gevestigde kerken verworven, maar komt op de bijbellezer die minder aan die traditie hecht, niet erg overtuigend over. Sterker nog: van oosters-orthodoxe zijde is niet

onbegrijpelijk de vrees uitgesproken dat, als men de Heilige Geest niet als afzonderlijke persoon *naast* Vader en Zoon ziet, maar eerder als het ‘Wij’ van Vader en Zoon, de persoon van de Geest daardoor ‘vervluchtigt’.⁴⁸ Toch trok Augustinus conclusies uit zijn overwegingen die wel weer aanspreken. De Gemeente is de tempel van de Heilige Geest (1Ko3:16; Ef2:20-22; zie § 10.1). Elke twist en verdeeldheid binnen de Gemeente druist in tegen de eenheid van de Geest (Ef4:3), wat hetzelfde is als te zeggen dat het indruist tegen de liefde (§ 10.3.1). De Gemeente is als het ware de belichaming van de Geest – en zo is zij eveneens de belichaming van de liefde.

Aangezien de Geest de Geest van de Vader én van de Zoon is, en de liefdeband van deze Twee is, moet Hij ook van beide ‘uitgaan’. Deze conclusie zal in de geschiedenis van de Kerk een grote rol spelen, met name doordat zij mede tot het grote Schisma tussen de westerse en de oosterse kerk heeft geleid (§ 1.3). In de westerse kerk was het gezag van Augustinus zo groot dat de grote middeleeuwse denkers zoals Anselmus van Canterbury, Petrus Abaelardus, Bonaventura en Thomas van Aquino niets wezenlijks aan zijn pneumatologische ideeën hebben toegevoegd. Men kan dat ook anders zeggen, en wel dat de middeleeuwers de pneumatologie schromelijk hebben verwaarloosd.

1.3 HET SCHISMA

1.3.1 Inleiding

Op welke wijze moeten wij ons het bestaan van de Heilige Geest binnen de drie-eenheid voorstellen? Deze vraag heeft reeds de vroege kerkvaders beziggehouden. Het antwoord zoals het uiteindelijk geformuleerd werd in de uitgebreide Geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel, was dat de Heilige Geest ‘uitgaat van de Vader en de Zoon’, terwijl de Athanasische Geloofsbelijdenis in artikel 22 zegt: ‘De Heilige Geest is door de Vader en door de Zoon niet gemaakt of geschapen of voortgebracht, maar Hij gaat van hen uit.’ Dit werkwoord ‘uitgaan’ (Gr. *ekporeuomai*) is ontleend aan Jh15:26: ‘de Geest van de waarheid die van de Vader uitgaat’ (*ekporeuetai*; Vulgata: *procedit*).

Dit ‘uitgaan’ (*processio*, van het zojuist geciteerde werkwoord *procedere*) werd ook beschreven als *pnoë* (vgl. *pneuma*), dat ‘wind’ (Hd2:2) of ‘adem’ (17:25), of in dit geval ‘(uit)ademing’ betekent: de Geest wordt gedacht ‘uit te gaan’ van de Vader en de Zoon net zoals de adem van een persoon ‘uitgaat’ van of wordt ‘uitgeademd’ door die persoon. Daarom voerde de Latijnse kerk de term *spiratio* (‘[uit]ademing’) in, die verwant is met het woord *spiritus* (‘adem, geest’). Net zoals de levensadem van een mens voortdurend door hem uitgeademd wordt en toch nooit volkomen van hem wordt losgemaakt – zijn adem ‘blijft’ in hem tot aan de fysieke dood – zo stelde men zich voor dat de Heilige Geest voortdurend ‘uitging’ van de Vader en de Zoon door een soort voortdurende ‘uitademing’, terwijl Hij toch één met Hen bleef. Deze *processio* lijkt ondersteund te worden door 1Ko2:12, *to pneuma to ek tou theou*,