

Willem Maarten Dekker
en Andries Zoutendijk

De Geest *onder- scheiden*

*Een bijbels-theologische, theologiehistorische
en dogmatische studie over de heilige Geest als persoon*

Uitgeverij Boekencentrum, Utrecht

ISBN 978 90 239 5057 8 (boek)
ISBN 978 90 239 5058 5 (e-book)
NUR 700

Ontwerp omslag Geert de Koning
Lay-out en dtp binnenwerk Gewoon Geertje

© 2017 Uitgeverij Boekencentrum, Utrecht

www.uitgeverijboekencentrum.nl

Alle rechten voorbehouden.

1. Inleiding

1.1 Probleemstelling

In deze theologische studie wordt een antwoord gezocht op de vraag of en in welke zin de heilige Geest een persoon genoemd moet worden, in hoeverre dit persoon-zijn zijn¹ werk bepaalt en wat de praktische betekenis hiervan is voor de christelijke gemeente en de geloofsbeleving. We werken deze drie punten hieronder in eerste rondgang iets nader uit.

De Geest als persoon

De zegswijze dat de Geest een persoon is, is ontstaan in de vroege kerk en heeft zijn klassieke vorm gekregen in de trinitarische belijdenis: God is één in wezen en drie in personen: *una substantia, tres personae* (Tertullianus) respectievelijk *mia ousia, treis hypostaseis*. Het persoonsbegrip behoort dus tot het dogma van de drie-eenheid en het heeft ook een plek gekregen in het belijden van de kerk. In de geloofsbelijdenis van (pseudo-)Athanasius wordt het eeuwig behoud verbonden aan het ‘aldus geloven’ over de drie-eenheid.² Dit ‘aldus’ houdt in, dat men gelooft dat de persoon van de Vader een andere is dan die van de Zoon en die van de heilige Geest³ zonder dat aan de eenheid en majesteit van de godheid tekort gedaan wordt.⁴

Ook in de gereformeerde belijdenissen komt het woord ‘persoon’ voor, niet alleen als een zegswijze, maar als een onderdeel van de openbaring. In de *Heidelbergse Catechismus* vraagt de leraar: ‘Wanneer er maar één goddelijk Wezen is, waarom spreekt gij dan van de Vader, de Zoon en de heilige Geest?’ Het antwoord van de leerling luidt: ‘Omdat God zich in zijn Woord zo geopenbaard heeft, dat deze drie onderscheiden personen de enige, waarachtige en eeuwige God zijn.’⁵

Het begrip persoon wordt in deze belijdende uitspraken niet toegelicht. Dit gebeurt wel in de *Augsburgse confessie*:

1 Overeenkomstig de theologische traditie en de Nederlandse taal, waarin ‘geest’ een mannelijk woord is, verwijzen we naar de heilige Geest met de woorden ‘hij’, ‘hem’, ‘zijn’. Uiteraard is de Geest net als God noch mannelijk, noch vrouwelijk, noch onzijdig.

2 *Geloofsbelijdenis van Athanasius*, artikel 26.

3 *Geloofsbelijdenis van Athanasius*, artikel 5.

4 *Geloofsbelijdenis van Athanasius*, artikelen 4 en 7.

5 *Heidelbergse Catechismus*, zondag 8.

Bij ons wordt in grote overeenstemming met de kerk geleerd, dat de uitspraak van het concilie van Nicea, dat God in wezen één is en dat er drie personen zijn, waar is en zonder enige twijfel geloofd moet worden. [...] Het woord 'personen' wordt hier gebruikt in die betekenis, waarin de kerkvaders het in deze kwestie gebruiken. Het betekent niet een deel of een eigenschap van iemand, maar iets dat op zichzelf bestaat (*quod proprie subsistit*).⁶

Om te voorkomen dat de triniteitsleer toch weer in strikt monotheïstische zin wordt geïnterpreteerd, wordt hier expliciet gesteld dat een persoon geen deel kan uitmaken van een andere persoon (zoals bijvoorbeeld een eigenschap), maar iets is 'dat op zichzelf bestaat'. Uiteraard roept dit opnieuw vragen op, waar wij in het vervolg op terugkomen.

Meestal wordt de betekenis van de term 'persoon' in de belijdenissen echter zoals gezegd voorondersteld. Het persoon-zijn van de heilige Geest wordt niet apart gethematiseerd, maar de manier waarop over zijn werkingen gesproken wordt, laat wel zien dat dit persoon-zijn verondersteld is. Het was in de toenmalige context meestal niet nodig nader op de aard van dit persoon-zijn in te gaan. Dit is slechts nodig wanneer christelijke theologen en stromingen het drievoudig persoon-zijn van God expliciet bestrijden. Dit is ten tijde van de Reformatie aan de hand bij Servet en de socinianen en in mindere mate bij de Remonstranten. In latere tijden heeft de rooms-katholieke kerk opnieuw aanleiding gezien het persoon-zijn te onderstrepen, zowel tegenover Joachim van Fiore ten tijde van het vierde Lateraans concilie⁷ als tegenover nieuwe wijsgerig-theologische aanzetten in de twintigste eeuw, die de substantiemetafysica willen overwinnen en daarom het klassieke christologische en trinitarische dogma bevragen.⁸ In de encycliek 'Dominum et vivificantem' uit 1986 wordt meer positief en minder polemisch het persoon-zijn van de Geest verder doordacht als 'persoonlijke uitdrukking van Gods liefde'.⁹

In de lijn van het oecumenische dogma moeten we dus over de heilige Geest spreken als een goddelijke en trinitarische persoon. Bovendien is het gangbaar kerkelijk spraakgebruik om de Geest de *derde* persoon te noemen in de orde van Vader, Zoon en Geest.¹⁰ Deze orde heeft men ontleend aan de Bijbel, met name aan het zogeheten doopbevel (Mat. 28:19). Over de betekenis van deze orde en over de derde plaats van de heilige Geest kan men verschillend denken. In ieder geval is niet een rangorde bedoeld. De term 'derde persoon' suggereert een ordening in de openbaring. De Geest komt voort uit de Vader (en de Zoon¹¹). Tegelijk is er sprake van een samenhang. De heilige

6 (Onveranderde) Augsburgse confessie, artikel 1.

7 Denzinger, *Enchiridion* nr. 803-808, 359-362.

8 Verklaring 'Mysterium filii Dei', 21 februari 1972. Denzinger, *Enchiridion* nr. 4522, 1367-1368.

9 Denzinger, *Enchiridion*, nr. 4780-4781, 1438-1439.

10 Zo bijvoorbeeld *Nederlandse geloofsbelijdenis*, artikel 11.

11 'en van de Zoon' is in het Latijn: 'filioque'. Het woord is kenmerkend geworden voor de

Geest is niet een absoluut zelfstandige grootheid, in de zin van: onafhankelijk. We kunnen hem niet op zichzelf beschouwen, omdat we dan een tritheïsme veronderstellen. Hij is er altijd als derde, dat wil zeggen samen met de Vader en de Zoon. Dit wordt bevestigd door het bijbelse spraakgebruik, waar de Geest steeds de Geest ‘van’ is. Hij is de Geest van God, van de Vader of van Jezus.

Dit in aanmerking genomen, heeft een aparte studie over het persoon-zijn van de heilige Geest iets riskants. We lopen het gevaar de personaliteit van de Geest zo te definiëren dat we hem losmaken uit de eenheid van God. Aan de andere kant kunnen we de eenheid van wezen en werken tussen de drie personen zo beklemtonen dat daarmee aan de eigenheid van de Geest in onderscheid van de Vader en de Zoon wordt tekort gedaan.

Dat de Geest de derde is, hangt dus samen met zijn naar voren treden in de heilsopenbaring. De Vader is primair de Schepper en als zodanig de eerste in de heilsopenbaring; de Zoon is primair de Verlosser en als zodanig de tweede; de Geest is primair de Voleinder en als zodanig de laatste, de derde. Deze orde lijkt onomkeerbaar, al zullen we nog zien dat er in de huidige theologie ook voorstellen zijn waarin deze orde wordt omgedraaid of elke orde wordt ontkend.

Dat de Geest de derde is, heeft ook geleid tot het nader invullen van de persoon van de Geest. In tegenstelling tot de Vader en de Zoon, die een duidelijk ‘profiel’ krijgen in de heilsgeschiedenis, is de Geest dan een persoon zonder gezicht, de verborgen persoon, de zichzelf uitwissende of kenotische persoon, de persoon wiens identiteit bestaat in het dienend zijn. We zullen later zien of dit ook overeenkomt met het nieuwtestamentische en vroegkerkelijke spreken over de Geest.

Er is al vaak op gewezen dat het gebruik van het woord ‘persoon’ in het meervoud voor de ene God in onze moderne context niet zonder risico is. Wij denken bij personen aan individuen, met een eigen zelf, een onvervreembare identiteit en subjectiviteit. Als we het moderne persoonsbegrip rechtstreeks toepassen op de trinitarische personen, komen we onvermijdelijk bij tritheïsme uit: drie individuen met ieder een eigen bewustzijn. Dit godsbeeld heeft de kerk steeds als ketterij afgewezen. Het is dan ook een belangrijke vraag of we, gegeven deze moderne context, het woord ‘persoon’ nog wel in meervoud voor de ene God kunnen gebruiken. Moeten we niet een andere term kiezen, zoals bijvoorbeeld ‘zijswijze’? Of gaat bij deze naamsverandering toch iets wezenlijks verloren? In ieder geval is de vraag: hoe verhoudt het spreken over drie ‘personen’ in God zich tot het feit dat christenen ook kunnen spreken over een ‘persoonlijk God’, en dan de éne God bedoelen? Kunnen wij God tegelijk één persoon en drie personen noemen, of raken we dan onvermijdelijk

westerse triniteitsleer. Onder invloed van Augustinus werd het in het jaar 589, op de synode van Toledo, toegevoegd aan de belijdenis van Nicea-Constantinopel.

in een onoplosbare spraakverwarring? Hoe kunnen we de beide persoonsbegrippen helder onderscheiden?

Het is denkbaar dat het persoon-zijn van Vader, Zoon en Geest afhankelijk is van het persoon-zijn van de ene God. Omgekeerd zou het echter ook zo kunnen zijn, dat het persoon-zijn van de ene God afhankelijk is van het persoon-zijn van de Geest. In ieder geval zien wij dat in de huidige theologie en kerk niet alleen het persoon-zijn van de Geest, maar ook het persoon-zijn van de ene God sterk onder druk staat.¹² Velen menen dat we beter in onpersoonlijke termen over God kunnen spreken: als een geheim, een wijkende horizon, de oergrond, het diepste zijn en dergelijke. Staat en valt met het persoon-zijn van de Geest misschien ook het persoon-zijn van God? Immers: de Geest is de wijze waarop God in het mensenleven binnenkomt. Wanneer in die ontmoeting met de heilige Geest God niet meer als persoon ervaren wordt, lijkt er – in ieder geval vanuit de ervaring – geen reden meer om überhaupt het persoon-zijn aan Hem toe te kennen.

Met deze vragen zitten we reeds midden in de problematiek van deze studie. De kerk heeft het niet-bijbelse, wijsgerige begrip ‘persoon’ gekozen als een haars inziens eerbiedige en passende aanduiding voor het karakter, de aanwezigheid en de werkelijkheid van de Geest. Kunnen wij het vandaag zo overnemen? Is het passend en houdbaar vanuit ons lezen van de Schrift? Is het spreken over drie personen in de ene godheid een taal die vandaag aangeleerd en verder gedragen kan worden in een gelovig en samenbindend spreken binnen de christelijke traditie? Dat zijn de vragen waar wij in eerste instantie een antwoord op zoeken. We wijzen er nu alleen nog op dat er sinds enkele decennia een nieuwe theologische interesse opgebloeid is voor de persoon van de heilige Geest. Een van de eersten die hier nieuw onderzoek naar deed, was de rooms-katholieke theoloog Heribert Mühlen.¹³ Hij zoekt voor een nieuwe doordening van de persoon van de Geest aansluiting bij de ‘dialogische filosofie’ van Ferdinand Ebner en Martin Buber¹⁴. Hij begrijpt de verhouding van Vader en Zoon als een Ik-Gij-relatie in termen van Buber. De Geest is echter van een andere aard. De Vader en de Zoon brengen immers samen in een persoonlijke act de Geest voort. Dit is niet een act van een Ik, maar van een Wij. De Geest is nu volgens Mühlen deze ‘Wij-relatie’.¹⁵ In die zin is hij de derde persoon. Als ‘Wij’ is deze derde persoon het fundament van de kerk. In ecclesiologische implicaties van de triniteitsleer probeert Mühlen de problematiek van een theïstische, veeleer op het ‘ik’ gerichte godsleer en antropologie te overwinnen.¹⁶ Na Mühlen zijn er verschillende andere theologen opgestaan om zich met deze thematiek bezig te houden, vaak ook in het kader

12 Markus, *Adieu God*.

13 Mühlen, *Der heilige Geist als Person*.

14 Buber, *Ich und Du*.

15 Mühlen, *Der heilige Geist als Person*, 168.

16 Mühlen, ‘Soziale Geisterfahrung als Antwort auf eine einseitige Gotteslehre’.

van een bredere herleving van de triniteitsleer. Pannenberg, Moltmann en Schoonenberg, die wij in het theologiehistorische deel behandelen, zijn hier voorbeelden van. Wij plaatsen ons met dit onderzoek dus in een veld dat juist de laatste decennia veel aandacht krijgt.

Persoon en werk

We stellen de vraag naar het persoon-zijn van de Geest niet in een theologisch vacuüm. Dat blijkt reeds uit wat we hierboven zeiden over het problematische van het persoonsbegrip in de moderne context. Het betreft echter ook de ontwikkelingen binnen het West-Europese christendom en de christelijke gemeente. De (soms impliciete) visie van veel gelovigen op de aanwezigheid van de Geest veronderstelt mogelijk meer een idee van de Geest als kracht dan als persoon. Hoe deze kracht dan werkt, wordt in de verschillende stromingen verschillend beleefd. We zien aan de ene kant een uitwaaiering van goddelijk heil en goddelijke kracht in de totale werkelijkheid – waarbij de Geest een diffuse grootheid wordt. Aan de andere kant zien we een massieve pneumatologie van evangelische snit, waarbij de Geest niet zozeer als tegenover maar meer – sceptisch geformuleerd – als ‘goddelijk groeihormoon’ functioneert, resulterend in een ‘pneumatologie van de overwinning’, waarbij wrange en verbijsterende ervaringen buiten boord vallen. Of nu echter meer het ‘algemene’ of meer het ‘bijzondere’ van de Geest wordt benadrukt, vrijwel overal zijn het ervaringen van vitaliteit en genezing die met de Geest verbonden worden. De Geest geeft je kracht en zet je in je kracht: dat lijkt *common sense* geworden in de christelijke gemeente, zowel aan de ‘liberale’ als aan de ‘conservatieve’ en ‘charismatische’ kant. Veronderstelt dit dat de Geest zelf ook een kracht is? En omgekeerd: als we de Geest dan ‘persoon’ noemen, wat betekent dit dan voor de aard van zijn werk? Wat betekent het als de Geest persoonlijk handelt, aan menselijke personen?

De christelijke gemeente

Deze vragen zijn van belang voor de christelijke gemeente, die in verlangen en vertrouwen met God wil leven. Deze studie is ook geschreven met het oog op het geestelijk welzijn van die gemeente. Zou er iets verloren kunnen gaan in de geloofsbeleving wanneer wij het spreken over de Geest als persoon verliezen? En omgekeerd: biedt het persoonsbegrip kansen, een ‘tegoed’, om vandaag uit te drukken wie de heilige Geest is en hoe hij zich manifesteert? Nog anders gezegd: wat is de praktische zin van het persoon-zijn van de Geest voor de gemeente? Ook op die vragen willen wij uiteindelijk ingaan.

1.2 Opbouw

De opbouw die wij kiezen is eenvoudig en voor de hand liggend, namelijk chronologisch. Voorafgaand aan alles is er een voorlopige omschrijving van het begrip ‘persoon’ en het begrip ‘geest’ (1.3). We weten dan waar we het over hebben en waar we naar zoeken. Het gaat hier niet om een ‘definitieve definitie’,

maar om een zoekplaatje: de termen ‘geest’ en ‘persoon’ moeten voldoende bepaald en in mogelijke betekenissen uiteengelegd zijn om te kunnen gaan zoeken in de relevante teksten.

In hoofdstuk 2 zoeken we dan in de Bijbel naar aanknopingspunten voor het spreken over de Geest als een persoon. De methodische vragen die hier rijzen behandelen we in een inleidende paragraaf en vervolgens onderzoeken we de wijze waarop het Oude Testament, Paulus, Lukas en Johannes de Geest ter sprake brengen en zijn identiteit tekenen.

In hoofdstuk 3 analyseren we de manier waarop door elf bepalende theologen in de loop van twee millennia over de identiteit van de Geest is gesproken. Hier hebben we uiteraard een keuze moeten maken, die naarmate we dichter bij het heden komen onvermijdelijk discutabeler wordt. Wel hebben we de ‘gaten’ in de theologiegeschiedenis opgevuld met korte historische overzichten, zodat al met al een compleet beeld ontstaat. We verantwoorden de keuze en werkwijze verder in de inleiding bij dit hoofdstuk.

In het laatste hoofdstuk brengen wij de lijnen samen in een eigen aanzet tot een systematische theologie van de identiteit van de Geest en wij benoemen kort de implicaties hiervan voor de geloofspraktijk. We beantwoorden dan dus de onder 1.1 genoemde drie vragen.

1.3 Een voorlopige omschrijving van de begrippen ‘persoon’ en ‘geest’

De geschiedenis van het persoonsbegrip is uitermate complex.¹⁷ We willen deze geschiedenis hier niet nagaan, maar de (uiteraard wel historisch ontstane) mogelijkheden, betekenissen en onderscheidingen kort benoemen. Dit geeft een eerste idee voor welke voetangels en klemmen wij zullen komen te staan.

Persoon

Van Dale geeft bij ‘persoon’ de volgende omschrijving: ‘zelfstandig optredend menselijk wezen’.¹⁸ Aangezien wij het woord gebruiken in de godsleer, starten we met de volgende algemene omschrijving: een persoon is een zelfstandig optredend menselijk of goddelijk wezen.¹⁹ Hier is echter nog niet zo veel mee gezegd. We moeten in ieder geval de volgende onderscheidingen in het oog houden.

Persoon en verschijningsvorm

De term ‘persoon’ is afgeleid van het Latijnse *persona*, dat zelf weer een vertaling was van het Griekse *prosopon*. De oorspronkelijke betekenis van zowel de Latijnse als Griekse term is ‘masker’, ‘rol’. Een persoon was iemand die een rol

¹⁷ Voor een overzicht van deze geschiedenis verwijzen we niet alleen naar de lemma’s in *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, maar ook naar Zizioulas, *Being as Communion*, 27-49.

¹⁸ Van Dale, *Groot woordenboek hedendaags Nederlands*, s.v. ‘persoon’.

¹⁹ De vraag of ook engelen en demonen ‘persoon’ kunnen heten, laten we hier buiten beschouwing.

speelde in een theaterstuk. In de oudheid dragen deze personen op het toneel letterlijk maskers (en zo kon dezelfde persoon meerdere rollen spelen). Soms wordt deze betekenis ook gebruikt in de triniteitsleer. De goddelijke ‘personen’ zouden dan drie ‘maskers’ van de ene God zijn. Dit doet aan de bedoeling van de klassieke (op de concilies geformuleerde) triniteitsleer echter geen recht; er zou dan wel sprake zijn van een ‘openbaringstriniteit’, maar niet van een ‘wezenstriniteit’. We zouden het ‘ware gezicht’ van God dan nooit te zien krijgen. De triniteitsleer bedoelt echter eerder het omgekeerde.

Persoon en zijnswijze

Karl Barth heeft, aanknopend bij Calvijn, voorgesteld de term ‘persoon’ te vervangen door ‘zijnswijze’. Een zijnswijze is een manier waarop iemand zichzelf is. Menselijke personen kunnen op meerdere manieren zichzelf zijn. Een man kan zichzelf zijn als zoon, als echtgenoot, als vader, als grootvader, als arbeider, als gelovige en als natuurliefhebber – allemaal tegelijk. De betekenis van de term ‘zijnswijze’ kan in de buurt komen van ‘rol’, ‘masker’, maar hoeft dat door toevoeging van ‘zichzelf zijn’ niet te doen. Een rol is een zijnswijze, waarin iemand niet zichzelf is, maar een ander; of dan beter gezegd: een ander speelt. Een zijnswijze daarentegen is een manier waarop men zichzelf is; waarbij is ingesloten dat men ook op andere manieren zichzelf kan zijn. Wel staat de term ‘zijnswijze’ gemakkelijk open naar de betekenis: ‘verschijningsvorm’. In dat geval hebben we een modalistische triniteitsleer. Modalisme wil zeggen: Vader, Zoon en Geest worden niet als personen, maar als aspecten of verschijningsvormen van de ene God opgevat.

Wat tevens in de term ‘zijnswijze’ ontbreekt, is de verwijzing naar het eigen zijn van dit zijnde: het persoon-zijn. Wanneer de ene God persoon is, is Hij ook in zijn zijnswijzen persoonlijk, maar wanneer de ene God geen persoon is, zijn ook de zijnswijzen dat niet. Met de term ‘zijnswijze’ koppelen we dus de aard van de ene God aan die van de goddelijke personen, en lijken we het omgekeerde bij voorbaat onmogelijk te maken. Het is dan niet meer mogelijk om te zeggen dat Vader, Zoon en Geest ‘persoon’ zijn, maar het ene goddelijk wezen niet, of omgekeerd.

Persoon en kracht

Een kracht kunnen we omschrijven als de werking van een zijnde. Dit zijnde kan zowel persoonlijk als onpersoonlijk zijn. We kunnen spreken van de kracht van God, van mensen, van dieren en dingen (bijvoorbeeld de kracht van wind of water). ‘Kracht’ kan bovendien positief en negatief zijn, verwoestend en helend. Ten derde is de genitief van belang: een kracht is altijd de kracht van iets of iemand. Dit lijkt een verschil met de betekenis van persoon, die we in eerste instantie omschreven als een zelfstandig optredend (menselijk of goddelijk) wezen. Wanneer de Geest een kracht is en geen persoon, hoeft dat niet het gehele verlies van een persoonlijke relatie tot God te betekenen. Immers: aan de ene God, aan de Vader en de Zoon kan nog steeds persoon-zijn worden toegekend. Juist omdat de Geest als kracht wezenlijk de kracht van – God, Vader, Zoon – is, blijft de Geest dan in afgeleide zin persoon: de

kracht van een persoon, die zo ook met een persoon verbindt. De Geest kan echter niet ‘zelfstandig optreden’ wanneer deze een kracht genoemd wordt. Een ander belangrijk verschil is, dat een kracht niet horen en niet spreken kan. Men kan hem dus ook niet aanspreken. Met dit horen en spreken zijn verbonden: vrijheid, redelijkheid, handelingsvermogen, vermogen om lief te hebben (en te haten), verantwoordelijkheid en (verlangen naar) gerechtigheid. Vanwege dit alles ervaren mensen, die zelf persoon zijn, de persoonlijke zijswijze als een hogere dan die van de kracht. Dat is vanouds een argument om aan God persoon-zijn toe te kennen. Dit argument geldt bij de veronderstelling dat God het Volmaakte Wezen is.

Persoon en individu

Bij een persoon hoort ‘zelfstandig bestaan’, hoorden we. Hier luistert het echter wel nauw. In het dagelijks spraakgebruik kunnen ‘persoon’ en ‘individu’ synoniem gebruikt worden. In de godsleer kan dit echter niet – in ieder geval niet in de triniteitsleer. Een individu kunnen we omschrijven als: een mens los van andere mensen. Terwijl een individu zichzelf is los van anderen, is een persoon echter alleen zichzelf in relatie tot anderen. De kerk ontkent dat God drie individuen is. Dan zou de Vader ook zonder de Zoon en de Geest zichzelf zijn, en *mutatis mutandis* zou hetzelfde gelden voor de Zoon en de Geest. Dit zou tritheïsme betekenen. De ene persoon is juist niet zichzelf zonder de beide andere personen: de relaties tussen de personen zijn interne relaties, relaties zonder welke de personen niet kunnen bestaan. Een persoon is dus wel ‘zelfstandig optredend’, maar dit ‘zelfstandig’ moet niet opgevat worden in de zin van: ‘zonder relatie tot andere personen’. Een persoon is relatief zelfstandig: zelfstandig vanuit en in verbondenheid met andere personen.

Centrum van horen, spreken en handelen

We hebben de persoon in eerste instantie omschreven als ‘zelfstandig optredend menselijk of goddelijk wezen’ – en dit ‘zelfstandig’ gepreciseerd in bovengenoemde zin. Wanneer we nu vragen waarin dit ‘optreden’ bestaat, dan lijkt het voor personen kenmerkend dat zij kunnen horen, spreken en handelen. Het ‘horen’ duidt hierbij op de receptieve vermogens. Kenmerkend voor personen is niet alleen dat zij inwerken op de buitenwereld, maar ook dat de buitenwereld echt ‘bij hen binnenkomt’ en daar verwerkt wordt. ‘Spreken en handelen’ duiden dan op de actieve vermogens, waarmee de persoon invloed uitoefent op de buitenwereld.

Het is dus wezenlijk voor personen om receptief en actief betrokken te zijn bij de buitenwereld, en in het bijzonder bij andere personen. Personen ontleenen aan deze wisselwerking²⁰ mede hun identiteit, die daardoor ook nooit

²⁰ ‘Person’ ist Ausdruck für die als Geschehen zu denkende, durch Ansprechbarkeit, Zurechnungsfähigkeit und Freiheit konstituierte Beziehung zu anderen Personen und so zugleich zu sich selbst. Die Person ek-sistiert von anderen Personen her und auf sie hin und ist gerade

helemaal statisch is. De mogelijke identiteit wordt wel begrensd door het eigen ik, bijvoorbeeld door de mate van de eigen intelligentie, wilskracht en zorgzaamheid; maar de reële identiteit ontstaat alleen in de wisselwerking tussen deze eigenschappen en de buitenwereld. Daarbij neemt de eigen zelfstandigheid niet af, maar toe, naarmate de werkelijkheid meer verkend wordt. Het kind is nog niet zelfstandig, doordat het niet teveel, maar te weinig op andere personen betrokken is. De volwassene is zelfstandig, juist als hij in een gezonde, vrije verhouding tot de hem mede bepalende buitenwereld staat. Het is dus typerend voor personen, en alleen voor personen, dat hun zelfstandigheid ten opzichte van een ander kan toenemen tegelijk met de relationele verbondenheid (in liefde en kennis) aan diezelfde ander.

Het horen, spreken en handelen veronderstelt weer dat personen beschikken over verstand, wil, vermogen en gevoel. Wanneer de Geest een persoon genoemd wordt, veronderstellen we dus dat de Geest 'relatief zelfstandig' kan horen, spreken en handelen omdat Hij beschikt over rede, vrijheid, macht en emotie. Wanneer we het persoon-zijn aan de Geest ontzeggen, ontzeggen we hem dus ook deze andere eigenschappen.

De bron van het persoon-zijn

Wij gebruiken in de theologie het woord 'persoon' voor minstens drie instanties: de ene God, de drie goddelijke 'personen' en de mensen. Dan is de vraag of wij de term univook kunnen gebruiken, wanneer we deze toepassen op deze drie instanties. Dit brengt ons dan ook bij de vraag naar de oorsprong of bron van het persoon-zijn. Behoort het persoon-zijn tot de essentiële constitutie van deze drie instanties, of kunnen we dat alleen van de ene God zeggen? Kunnen mensen ook niet-persoon zijn, terwijl ze nog wel mens zijn? Hebben misschien zelfs de goddelijke personen hun persoon-zijn niet aan zichzelf te danken, maar aan de ene God? Of valt deze ene God dan samen met de Vader? Is de Vader als de 'bron van de godheid', zoals Hij wel genoemd wordt, ook de bron van het persoon-zijn van de Zoon en de Geest?

Geest

Hierboven hebben we enkele korte omschrijvingen en onderscheidingen van het begrip 'persoon' gegeven. Wij moeten nu nog hetzelfde doen voor het begrip 'geest'.

Geest en persoon

Met het woord 'geest' kunnen we bedoelen 'datgene in iemand dat denkt, voelt en wil'.²¹ We zien dat 'geest' en 'persoon' dan nauw met elkaar verweven

so ein auf sich selbst bezogenes Selbstverhältnis'; E. Jüngel, 'Gott selbst im Ereignis seiner Offenbarung', 29-30.

21 Vgl. Van Dale, *Groot woordenboek*, s.v. 'geest'. Van Dale heeft hier 'datgene in de mens dat denkt, voelt en wil'. Omdat wij ook in verband met de godsleer zo over de geest kunnen spreken, vervangen wij 'mens' door 'iemand'.

zijn: datgene wat een mens tot persoon maakt, is precies zijn geest. De geest is datgene wat mensen van dieren onderscheidt. *Mutatis mutandis* geldt dit dan ook van God: doordat Hij Geest heeft, is God persoon. Daarmee is echter nog niets gezegd over de zelfstandigheid van de heilige Geest.

Geest en stof

We kunnen het woord ‘geest’ ook gebruiken ter onderscheid van ‘stof’. Geest betekent dan: een immateriële, niet zintuiglijk waarneembare werkelijkheid. We spreken van ‘een geestelijk wezen’. Op die manier kan het woord toegepast worden op ‘geesten’, maar ook op God. Zo lezen wij in artikel 1 van de *Nederlandse geloofsbelijdenis*: ‘Wij geloven allen met het hart en belijden met de mond, dat er is een enig en eenvoudig geestelijk wezen, hetwelk wij God noemen.’ Verder lezen we in Johannes 4:24, ‘God is Geest’. In deze tekst wordt niet bedoeld op de heilige Geest, maar op de aard van het goddelijke wezen in onderscheid met de schepping. We komen hier in het bijbels-theologische deel nader op terug.

Geest van God en God als Geest

Omdat ‘Geest’ zowel kan slaan op de bestaanswijze van God (een geestelijk wezen) als op het persoon-zijn van God (denken, willen, voelen), spreken we zowel van de Geest van God als over God als Geest. ‘Geest’ kan dan dus zowel een aanduiding van de drie-ene God zijn, alsook een aanduiding van één van de personen.

Goede geest en boze geest

Het woord ‘geest’ is als zodanig neutraal. Omdat het altijd de ‘geest van...’ is, kan het zowel duiden op een positieve als op een negatieve kracht. De Geest van God is een andere dan de Geest van de wereld, de mens of de Satan. Daarom vraagt het woord Geest niet alleen om een genitief-constructie (de geest van wie?), maar ook om een kwalificatie (goede, boze, heilige geest). In de theologie gebeurt dan ook beide. De Geest wordt niet alleen de Geest van God genoemd, maar ook ‘heilige Geest’ of, zoals in de Schriften incidenteel, ‘goede Geest’ (Ps. 51).

Wij hebben slechts enkele contouren van mogelijke betekenissen van de termen ‘persoon’ en ‘geest’ genoemd. We kunnen nu we de Bijbel gaan lezen onze vraagstelling wel preciseren, en wel zo: Is datgene wat in de Bijbel ‘de (heilige) Geest’ wordt genoemd een persoon, dat wil zeggen: een relatief zelfstandig optredend wezen met een eigen vermogen tot horen, spreken en handelen? Vanuit deze vraag gaan wij de Schriften lezen, met een open oog voor het unieke, onze begrippen en onderscheidingen doorkruisende dat daarin óók naar voren zou kunnen komen.

2. De persoon van de heilige Geest in de Bijbel

2.1 Inleiding

Voordat we met het bijbels-theologische deel beginnen, moeten we onszelf vooraf enkele vragen stellen, die de betekenis en de methode van een dergelijk onderzoek betreffen. Is de Schrift bruikbaar, wanneer wij tot een verdiept verstaan van het persoon-zijn van de heilige Geest willen komen? Het heeft immers geen zin op zoek te gaan naar iets dat (hier) niet te vinden is. De Bijbel kent het begrip ‘persoon’ niet, het Hebreeuws en het Koinè-Grieks hebben er zelfs geen woord voor.¹ Nog minder houdt de Schrift zich bezig met de speculatieve kanten van het trinitarische persoonsbegrip, zoals ontologische en relationele bepalingen.

We zouden ons vooraf kunnen bedenken en het trinitarische persoonsbegrip vooral op wijsgerig-speculatieve wijze ontwikkelen en dus de Bijbel op dit punt buiten beschouwing laten. Dit is steeds weer geprobeerd, bijvoorbeeld in de theologische filosofie van Hegel. Het bezwaar van deze aanpak is dat we dan uit de buurt raken van de oorsprongen en intenties van de belijdenis. De kerkvaders hebben bedoeld de Schriften op een bezonnen wijze na te spreken en met hun formuleringen de gemeente een handreiking willen bieden bij het lezen van de Bijbel. Het dogma is dus zowel vrucht van het Bijbellezen alsook uitgangspunt voor het Bijbellezen. Tussen Schrift en dogma bestaat een hermeneutische cirkel. Vanuit een vergelijkbare intentie is ons onderzoek opgezet, namelijk om de belijdenis van de heilige Geest als persoon vruchtbaar te maken bij het verstaan van de Schrift en het getuigend staan in de gemeente en de wereld van nu.

Wij achten het dus noodzakelijk om de eigenheid en identiteit van de Geest bijbels-theologisch nader te onderzoeken. Maar kan het wel? En hoe dan? Dit is een vraag naar de methode. Vastgesteld moet worden, dat deze niet louter exegetisch zal kunnen zijn. Wij kunnen niet, komende van de Bijbeltekst, zeggen:

¹ ‘Die Frage nach der Personalität des Geistes dürfte falsch sein, schon weil es dieses Wort weder hebräisch noch griechisch gibt’, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI, 432 (E. Schweizer).

hier hebben wij gevonden dat de Geest een persoon genoemd moet worden. Maar wij kunnen wel, gaande naar de tekst, en uitgaande van het beleden ‘relatief zelfstandige optreden’ van de Geest (zie onze uitgangsomschrijving), de vraag stellen of dit belijdende spreken in voldoende mate recht doet aan wat in de Schrift over de heilige Geest gezegd wordt.

Wij willen hierbij bijbels-theologisch te werk gaan. Wat onder ‘bijbelse theologie’ te verstaan is, is door H. Berkhof als volgt verwoord:

De bijbelse theologie onderzoekt wat de verschillende bijbelschrijvers en traditielagen afzonderlijk en tezamen als gezaghebbend te verkondigen geloofsuitspraken hebben beschouwd, en zij tracht deze geloofswaarheden in een systematische samenhang te brengen.²

In deze omschrijving is bewust het dogma als leesregel buiten beschouwing gelaten. De auteurs mogen ‘voor zichzelf’ spreken en de interpreter destilleert de systematische samenhangen. Zo kan er sprake zijn van het paulinische en het johanneïsche concept aangaande de plaats en de functie van de heilige Geest. Of men kan bijvoorbeeld de stelling verdedigen, dat in het Oude Testament de *ruach* van JHWH steeds eschatologischer wordt opgevat.

Dit zijn bijbels-theologische inzichten die niet het dogma vooronderstellen. Berkhof acht deze ‘immanente’, vakwetenschappelijke systematisering van de bijbelse gegevens van groot belang als hulp voor de dogmatische bezinning. De Bijbel is geen verzameling van *dicta probantia* (bewijsplaatsen) voor de dogmatiek, maar een blijvend ‘tegenover’.

Het onderzoek dat ons in dit hoofdstuk voor ogen staat, draagt een bijbels-theologisch karakter – in de lijn van Berkhof. Maar de route die we gaan is een andere. Wij willen van meet af aan het dogma erbij betrekken, in die zin dat we ons ook al bij de systematisering van de Schriftgegevens rekenschap geven van die vragen, die de belijdenis van de Geest als persoon opwerpt.

We zullen dus de Schrift benaderen met de gerichte vraag: waar herkennen we hier de eigenheid en zelfstandigheid van de Geest? Deze inzet heeft de schijn tegen. Zij lijkt minder onbevooroordeeld dan die van Berkhof. Maar dit is slechts schijn. Berkhofs bijbels-theologische inzet getuigt ook van een voorbeslissing. Hij begint namelijk bij het oudtestamentische begrip ‘ruach’ en bij het nieuwtestamentische ‘pneuma’. Beide woorden hebben te maken met ‘adem’ en ‘blazen’: zij drukken de dynamiek van God uit en zijn levenscheppende kracht. Al in de eerste paragraaf valt de conclusie: ‘Gods Geest is God die handelt’.³

Worden de Schriftgegevens hier ‘objectief’ behandeld of is er toch sprake van een verzwegen uitgangspunt? Komt de schrijver niet precies daar uit, waar hij heeft ingezet? Is de inzet niet bepalend voor het verdere verloop? Onbe-

² Berkhof, ‘Bijbelse theologie’, 77.

³ Berkhof, *De leer van de heilige Geest*, 13v. Zie over Berkhof verder paragraaf 3.12.

vooroordeeld naderen tot de Schrift bestaat niet. Daarom is het verdedigbaar en zelfs wenselijk het Schriftonderzoek in te zetten vanuit een bepaalde positiekeuze. Deze positiekeuze mag echter niet het karakter krijgen van een axioma, waar alles mee moet corresponderen. Het dogmatisch uitgangspunt heeft meer weg van een hypothese die getoetst wordt aan en verder ontwikkeld wordt uit de systematiek van de Schriftgegevens. Bijbels-theologische concepten en dogmatische formuleringen raken met elkaar in gesprek en corrigeren en verrijken elkaar.

Binnen de Schriften kiezen we voor de chronologische volgorde. Op die manier kunnen we zowel de historische ontwikkeling van het denken over de Geest (of van de Geest zelf?) recht doen, alsook de systematisch cruciale en blijvende motieven naar voren brengen. We gaan dus van het Oude Testament naar Paulus, naar Lukas en Johannes. Het Oude Testament behandelen we heel kort, omdat de Geest hier nog weinig profiel krijgt. Als we bij Johannes zijn daarentegen, zijn eigenlijk alle voorwaarden voor het dogma reeds geschapen.

2.2 Oude Testament

Is er in het Oude Testament sprake van enige zelfstandigheid van de ‘Geest van de HEER’ (*ruach JHWH*) ten opzichte van God zelf, en hoe kan deze dan omschreven worden? We beperken ons tot enkele notities. De gebruikte secundaire literatuur is hier vooral die van J.H. Scheepers⁴, Th.C. Vriezen⁵ en H.H. Schmid⁶.

Het Hebreeuwse woord *ruach*, dat 378 keer voorkomt in het Oude Testament, betekent ‘wind’, ‘adem’ en ‘levenskracht’. Daarmee hebben we de betekenissen meteen gedifferentieerd naar de drie verbanden waarin ze voornamelijk staan. Als *natuur*fenomeen duidt *ruach* op de wind, verbonden met de *mens* is het diens adem, en verbonden met *God* is het de levenskracht waardoor God aan de schepping handelt. Overigens zullen we deze betekenissen niet los van elkaar kunnen maken. Er bestaat naar oudtestamentische overtuiging geen natuur en geen mens los van God, en in zoverre heeft het woord *ruach* op elke plaats met God te maken, de God die zich mede manifesteert in de stormwind.⁷

In geen geval staat *ruach* als ‘geest’ tegenover ‘lichaam’. Dat is een meer Griekse tegenstelling, die we zo in het Oude Testament niet vinden. *Ruach* kan wel tegenover ‘vlees’ (*basar*) staan (Gen. 6:3; Jes. 31:3), maar ook dan blijft het met lichamelijkheid verbonden. Het is het principe van leven in dat wat leeft, in de stof.

⁴ Scheepers, *Die Gees van God*.

⁵ Vriezen, ‘De Heilige Geest in het Oude Testament’.

⁶ Schmid, ‘Ekstatische und charismatische Geistwirkungen im Alten Testament’.

⁷ Vriezen, ‘De Heilige Geest in het Oude Testament’, 18. Voor deze driedeling zie ook de structuur van Scheepers, *Die Gees van God* (hoofdstuk I, II, V). Over de wind als *ruach* van God idem, 120-130.