

# GELOOF EN ERVARING

**VAN WESLEY TOT DE  
PINKSTERBEWEGING**

**J.W. Maris**



## Correcties

in

J.W. Maris, *Geloof en ervaring. Van Wesley tot de pinksterbeweging*, Leiden 1992

- p. 16 2<sup>e</sup> alinea r 2 heeft - vervalt
- p. 31 kl. letter 3<sup>e</sup> alinea r 2 Protestand > Protestant
- p. 35 kl. letter r 5 reveived > received
- p. 40 na kl. letter r 1 **christelijke**
- p. 85 noot 81 r 3 **Christian**
- p. 95 noot 155 r 5 **Perfectionism**
- p. 96 noot 157 r 2 **Perfectionism**
- p. 100 noot 178 r 1 **Perfectionism**
- p. 100 noot 182 **Perfectionism**
- p. 103 noot 199 r 4 **Perfectionism**
- p. 107 noot 228 r 2 **Perfectionism**
- p. 108 noot 236 r 1 **Perfectionism**
- p. 109 3e blok kl. letter r 4 da > dass
- p. 127 noot 1 r 2 blz 74
- p. 143 3e alinea r 5 de > De  
noot 90 r 4 Vvgl > Vgl.  
noot 91 toevoegen: Ook tongentaal is daarbij van belang. Id., 92v.
- p. 176 3<sup>e</sup> alinea r. 8 Carl A. > Carl-A.
- p. 193 4e alinea r 6 teveel > te veel
- p. 197 2<sup>e</sup> blok kl. letter r 3 georiënteerde
- p. 210 laatste regel links uitlijnen
- p. 213 noot 15 r 2 Romeinen, > Romeinen I,
- p. 215 r. 7 v. onderen Kol 3:18 > Kol 2:18  
noot 22 123-126
- p. 222 3<sup>e</sup> alinea r. 3 als > en
- p. 228 noot 81 fellowship
- p. 241 r. 6 **theologie**
- p. 244 kl. letter r. 4 dispensationalistisch
- p. 246 r 3 van onderen en en > en
- p. 255 r. 4 bewaart > bewaard  
noot 216 *Calvin* > *Johannes Calvin*
- p. 265 r. 2 nootaanduiding <sup>264</sup> vervalt
- p. 268 r. 4 van onderen an message > a message
- p. 296 Neuser Idem, Verhei ung > Verheissung
- p. 302 Wesley, John r. 2 1878 > 1872  
Wilkerson, Idem (2e) you > your

# STELLINGEN

behorende bij het proefschrift van J.W. Maris  
*GELOOF EN ERVARING*

## I

In de verhouding tussen geloof en ervaring is het geloof bepalend voor de ervaring.

## II

Geloof en ervaring zijn te beschouwen als congruente begrippen.

## III

De godsdienstige ervaring, de 'inward religion', heeft bij John Wesley als doel van de godsdienst een zodanige plaats, dat het geloof in het Woord van God slechts functioneert om deze ervaring te bereiken, zonder dat het bepalend is voor die ervaring zelf.

Zie bijv. *A Plain Account of the People Called Methodists*, WW VIII, 249.

## IV

Naar de maatstaven die Wesley aanlegt moet de pinksterbeweging onder de door hem afgewezen categorie 'enthusiasts' vallen, hoezeer hij zelf daar ook de weg voor heeft helpen banen.

## V

De spiritualiteit van de pinksterbeweging en van de charismatische beweging is op beslissende wijze bepaald door het primaat van de ervaring boven het geloof.

## VI

In het pentecostalisme wordt opmerkelijk weinig aandacht gegeven aan de betekenis van het substantivum geloof en het verbum geloven.

## VII

Het is een vertekening van het nieuwtestamentische spreken over de charismata, wanneer men deze vooral onder het gezichtspunt van de religieuze ervaring ziet.

## VIII

Het doel van het nieuwtestamentische charisma van de glossolalie is niet gelegen in het verwerven van een rijkere geestelijke ervaring.

## IX

Er is in de situatie van de kerk na de apostolische tijd geen aanleiding het teken van de bijbelse glossolalie als gave van de Heilige Geest te verwachten.

## X

Paulus' spreken van 'talen van mensen en engelen' in 1 Cor 13:1 in de irrealis geeft evenveel reden glossolalie met engelentalen te verbinden als er is voor de veronderstelling dat iemand alles wat te weten is weet (1 Cor 13:2, 9) of dat iemand duizenden opvoeders heeft (1 Cor 4:15).

Vgl. F.Blass/A.Debrunner, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*. Göttingen 1959<sup>10</sup>, 228.

## XI

Het feit dat 'geloven' in het Nieuwe Testament correspondeert met de volheid van het heil impliceert de onmogelijkheid van een extra kennis en bezit van heil die het geloof te boven gaat.

## XII

Onder de diverse hypothesen ter verklaring van het begrip  $\text{הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל}$  in het Oude Testament wordt in het *TWAT* terecht de voorkeur gegeven aan de opvatting van de handoplegging als 'Demonstrationsgestus'. Deze opvatting is ook van betekenis voor het verstaan van de achtergrond van de handoplegging in het Nieuwe Testament.

Vgl. D.P.Wright/J.Milgrom/H.-J.Fabry, s.v.  $\text{הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל}$ , *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* V, Stuttgart 1986, 880-889.

## XIII

De uitdrukking  $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\iota\alpha$   $\text{Ἰησοῦ}$  in Openb 19:10 behoeft geen andere betekenis te hebben dan in Openb 1:9; 6:9,12,17 en 20:4.

Anders: Strathmann, in: G.Kittel/G.Friedrich (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* IV. Stuttgart 1942, 506v.

## XIV

In Hebr 2:4 dient het participium  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\pi\iota\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\omicron\upsilon\nu\tau\omicron\varsigma$  naar de verbinding met de aoristusvorm  $\epsilon\beta\epsilon\beta\alpha\iota\omega\theta\eta$  in vs 3 als een imperfectum vertaald te worden: "terwijl ook God getuigenis gaf."

Contra: Vertaling N.B.G.

Vgl.: Groot Nieuws Bijbel; vertaling Katholieke Bijbelstichting Sint Willibrord; The New English Bible; The Holy Bible, New International Version.

## XV

De invloed van Wesley en het methodisme in het christendom van de 20e eeuw is omgekeerd evenredig aan de aandacht die zij in de dogma- en theologiegeschiedenis doorgaans ontvangen.

Vgl. H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk 1990<sup>6</sup>, 419; C. Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Band 3, Göttingen 1988 (ungekürzte Studienausgabe).

## XVI

De stelling dat secten de onbetaalde rekeningen van de kerk zijn dient geen uitgangspunt te zijn voor de beschrijving van een stroming of een godsdienstig fenomeen. Ze kan slechts de mogelijke conclusie zijn van een gedaan onderzoek.

Contra: J. Verburg, *Wat wil dit alles zeggen?* De charismatische beweging in theologie en kerkelijk leven. Kampen 1990, 13.

## XVII

Bij de beoordeling van het chassidische jodendom dient bedacht te worden dat de Kabbala een inspiratiebron is, waaruit vooral door de belangrijkste occulte stromingen in onze tijd wordt geput.

Vgl. Horst E. Miers, *Lexikon des Geheimwissens*. Augsburg 1986<sup>6</sup>, 219v en passim.

## XVIII

Er is geen schriftuurlijke grond voor de gedachte dat het op paranormale wijze verwerven van kennis te beschouwen is als het gebruik maken van wat God in de schepping gelegd heeft.

Contra: K. Schilder, *Wat is de hemel?* Kampen 1935, 174v.

## XIX

Groepsdynamische elementen in de toerusting tot de vervulling van pastoraal werk, die essentieel zijn voor onder meer de cursussen 'klinische pastorale vorming', missen een van de voornaamste kenmerken van christelijk pastoraat, omdat ze geen rekening houden met het onderscheid tussen de oude en de nieuwe mens.

## XX

Het is om pastorale en kerkrechtelijke motieven af te wijzen, dat de pastorale dienst in een ziekenhuis slechts verantwoording schuldig is aan de leiding van het ziekenhuis en geen formele binding heeft met (een van de) kerken ter plaatse.

## XXI

De o.m. in charismatische kring gevolgde praktijk om in pastoraat aan demonisch gebondenen de demonen te ondervragen, gaat uit van de onjuiste gedachte dat op die wijze betrouwbare informatie verkregen kan worden en is bovendien in strijd met het bijbelse verbod (Lev 19:31; Deut 18:11).

Contra: W.C.van Dam, *Demonen, eruit! in Jezus' Naam*. Kampen 1973, 104-120.

## XXII

Hoewel minder gewenst, is het kerkrechtelijk niet verwerpelijk, dat de verkiezing van ambtsdragers in een Christelijke Gereformeerde Kerk geschiedt in de weg van enkelvoudige kandidaatstelling.

## XXIII

Evenzeer als het in de theologie relevant is rekening te houden met wijsgerige invloeden op bepaalde theologische concepties, is het in de wijsbegeerte relevant te letten op religieuze invloeden op wijsgerige concepties.

## XXIV

Een goed voorbeeld van de manipulatie van consumenten waartoe de reclame in staat is, is het verkoopsucces van 'mountain-bikes' in de Lage Landen.

## GELOOF EN ERVARING

# GELOOF EN ERVARING

van Wesley tot de pinksterbeweging

*(with a summary in English)*

*(mit einer Zusammenfassung in der deutschen Sprache)*

## PROEFSCHRIFT

ter verkrijging van de graad van doctor in de godgeleerdheid  
aan de Theologische Universiteit van de Christelijke Gere-  
formeerde Kerken in Nederland, op gezag van de rector  
dr W.H.Velema, hoogleraar in de ethiek en de ambtelijke  
vakken, in het openbaar te verdedigen donderdag 11 juni 1992  
om 15.00 uur in de Barnabaskerk, Canadalaan 25, te Apeldoorn

door

JOHANNES WILLEM MARIS

geboren te Oud-Beijerland

UITGEVERIJ  J.J. GROEN EN ZOON  
LEIDEN  
1992



Promotor: Prof. dr J. van Genderen

Omslagontwerp: Abe van Ancum jr.

Met erkentelijkheid wordt vermeld, dat de uitgave van dit proefschrift mede mogelijk werd gemaakt door financiële bijdragen van:  
de M.A.O.C. Gravin van Bylant Stichting te 's-Gravenhage  
de Haak Bastiaanse Kuneman Stichting te Amsterdam  
de Stichting 'Het Scholten-Cordes Fonds' te 's-Gravenhage

ISBN 90-5030-291-2

CIP-GEGEVENS KONINKLIJKE BIBLIOTHEEK, DEN HAAG

Maris, J.W.

Geloof en ervaring : van Wesley tot de pinksterbeweging /

J.W. Maris. - Leiden : Groen

Ook verschenen in handelseditie: Leiden : Groen, 1992. -

ISBN 90-5030-291-2

NUGI 631

Trefw.: Pinksterbeweging / charismatische beweging.

© 1992 UITGEVERIJ J.J. GROEN EN ZOON - LEIDEN

Alle rechten voorbehouden. Niets uit deze uitgave mag worden verveelvoudigd, opgeslagen in een geautomatiseerd gegevensbestand, of openbaar gemaakt, in enige vorm of op enige wijze, hetzij elektronisch, mechanisch, door fotokopieën, opnamen of enig andere manier, zonder voorafgaande schriftelijke toestemming van de uitgever.

*Aan mijn vader  
Aan de nagedachtenis van mijn moeder*

*Voor Aukje  
Voor Geerte, Andrien, Jaap en Maarten*

## WOORD VOORAF

Bij de voltooiing van mijn proefschrift wil ik bovenal God de Here ootmoedig danken voor de kracht die Hij mij gaf. Bij het werk aan dit boek heb ik steeds beseft niet met een hobby bezig te zijn, maar met Zijn dienst. Daardoor werd de spanning tussen studeerkamer en gemeentewerk die zich soms liet gelden, wel enigszins gecompenseerd. Ik hoop van harte, dat het boek in Zijn koninkrijk bruikbaar zal blijken te zijn. Intussen is er reden te over ook de mensen te danken, die voor mijn theologische vorming van betekenis zijn geweest.

Vooral U dank ik, hooggeleerde Van Genderen, voor de wijze, waarop U, mijn leermeester in de dogmatiek vanaf het begin van mijn theologische studie, mij ook als mijn promotor hebt begeleid in de studie voor dit proefschrift. U hebt mij alle vrijheid gelaten, maar mij tegelijk op enkele cruciale punten waardevolle adviezen en stimulansen gegeven. De relatie van promotor en promovendus kon op een prettige manier gecombineerd worden met de samenwerking en de goede theologische verstandhouding bij de vervulling van mijn taak als universitair docent voor de dogmatiek. Ik hoop, dat de verschijning van dit proefschrift ook U voldoening zal verschaffen.

Tussen het begin en het einde van mijn student-zijn ligt ook het genoten onderwijs van andere Apeldoornse hoogleraren. Hooggeleerde Oosterhoff, vooral de aanstekelijke manier waarop U de studenten ertoe bewoog met U mee te denken op het terrein van de oudtestamentische exegese en hermeneutiek, heeft mij veel geleerd. Met dankbaarheid denk ik ook terug aan de colleges van de hoogleraren Hovius en Kremer.

Van de hoogleraren bij wie ik aan de Vrije Universiteit voor het doctoraal examen studeerde wil ik graag enkelen noemen. Mijn dankbaarheid geldt vooral U, hooggeleerde Berkouwer, voor wat ik uit uw colleges en door uw geschriften en bij de door U afgenomen tentamens heb geleerd. Hooggeleerde Meuleman, met waardering denk ik terug aan het onderwijs dat ik van U ontving op het terrein van de wijsbegeerte van de godsdienst en de apologetiek. Hooggeleerde Veenhof, slechts gedurende korte tijd, tegen het doctoraal examen, had ik met u te maken. Uw vriendelijke en intense belangstelling, ook voor het onderwerp van mijn verdere studie, noem ik met respect.

Zonder namen te noemen maak ik melding van diverse vrienden en collega's die mij soms waardevolle suggesties gaven omtrent literatuur, en gedurende maanden werken aan mij uitleenden.

De wijze waarop de kerkeraad van de Christelijke Gereformeerde Kerk te Hilversum-Centrum zich ervoor heeft ingezet de voltooiing van dit proefschrift mogelijk te

maken, en het begrip dat de gemeente getoond heeft, zal voor mij een bijzondere herinnering blijven.

Mijn zus, drs Wiske Uyterlinde-Maris, ben ik zeer erkentelijk voor het doornemen van het manuscript en de waardevolle adviezen die de leesbaarheid van dit boek ten goede zijn gekomen.

Heel blij ben ik met de daadwerkelijke hulp van mijn dochter Andrien en van mijn vader in het controleren en verbeteren van de Engelse samenvatting.

Het werk van drs C.M.D.de Vries-Hofland, spontaan aangeboden en graag aanvaard, in het vervaardigen van een personenregister, wordt door mij zeer op prijs gesteld. Dit boek is geschreven in de pastorie. Het zou er ook niet zijn geweest zonder de gemeente. Ten diepste ligt er een sterke pastorale motivatie aan ten grondslag, die al in mijn eerste gemeente te Vlissingen gelegd en in Hilversum nog versterkt werd, en die hopelijk voor de lezer herkenbaar is. Mijn verlangen is, dat deze studie uiteindelijk dienstbaar mag zijn aan het gezond functioneren van het geloof en daarmee van het leven van de gemeente.

Tenslotte noem ik degenen aan wie ik dit boek opdraag. Eerst mijn vader en moeder, die mij opvoedden in de vreze des HEREN, en mij met het oog op het koninkrijk van God het werkwoord 'dienen' bijbrachten. Op die basis gaven zij meer mee dan in woorden gezegd kan worden. Dat mijn vader de voltooiing van deze studie mag meemaken, vervult mij met grote vreugde. De overtuigde wijze waarop mijn moeder mij, ook theologisch, bepaalde bij wat onopgeefbaar is, vergeet ik niet. Een opdracht aan haar nagedachtenis is geen lege term.

Dat mijn vrouw in de opdracht voor in dit boek vermeld is, staat voor heel veel. Een man met een proefschrift onder handen maakt het zijn gezin, en vooral zijn vrouw, niet altijd gemakkelijk. Als zij er niet in meerdere opzichten achter had gestaan, ook wat de geestelijke inhoud ervan betreft, zou het boek er niet zijn geweest.

Onze kinderen zijn er niet minder bij betrokken. Ook voor hen, deel uitmakend van een nieuwe generatie in de kerk, is dit boek. Mogen zij, boven het incidentele van een promoverende vader en een opdracht in een boek uit, met hun generatiegenoten ontdekken, dat de geloofserfenis van de reformatie het waard is met vreugde ontvangen en met overtuiging en élan doorgegeven te worden.

# Inhoud

## HOOFDSTUK 1: INLEIDING / 15

- 1.1 Ervaring als actueel thema in de theologie / 15
- 1.2 Een theologische uitdaging / 17
- 1.3 De opzet van deze studie / 19

## HOOFDSTUK 2: GELOOF EN ERVARING BIJ JOHN WESLEY / 22

- 2.1 Geloof en ervaring - belangrijke begrippen / 22
- 2.2 Geloof / 24
  - 2.2.1 Omschrijvingen / 24
  - 2.2.2 De poort van de religie / 26
  - 2.2.3 Geloof en rechtvaardiging / 27
  - 2.2.4 Geloof en heiliging / 35
    - 2.2.4.1 Geloof en werken / 35
    - 2.2.4.2 Peculiar faith / 36
    - 2.2.4.3 Sola fide? / 38
  - 2.2.5 Het getuigenis van de Heilige Geest / 40
- 2.3 Ervaring / 43
  - 2.3.1 Bewijskarakter / 43
  - 2.3.2 Waarnemingskarakter; gevoel / 43
  - 2.3.3 Zien / 47
  - 2.3.4 Lichamelijkheid / 48
  - 2.3.5 Ervaring als basis van eenheid / 49
- 2.4. Ervaring en geloof / 52
  - 2.4.1. Ervaring meer dan geloof / 52
  - 2.4.2. Een grens aan de ervaring? / 53
- 2.5 Geestdrijverij afgewezen? / 54
  - 2.5.1 Waarschuwing tegen 'enthusiasm' / 54
  - 2.5.2 Een open deur voor geestdrijverij / 58
    - 2.5.2.1 'Cries and convulsions' / 58
    - 2.5.2.2 Vragen bij de verschijnselen. Plaats voor de satan / 59
    - 2.5.2.3 Gevallen van demonie / 60
    - 2.5.2.4 Afnemen van uitwendige verschijnselen. Nuancering / 61
    - 2.5.2.5 Visioenen, dromen, stemmen, lot, bibliomantie / 63
- 2.6 Terugblik / 65
  - 2.6.1 Geloof en ervaring / 65
  - 2.6.2 Geestdrijverij / 66

HOOFDSTUK 3: GELOOF EN ERVARING IN DE HEILIGINGSBEWEGING / 71

- 3.1 Een beweging rond een ervaring / 71
- 3.2 Charles Grandison Finney (1792-1875) / 74
  - 3.2.1 Een advocaat als opwekkingsprediker / 74
  - 3.2.2 Bekering als ervaring / 75
  - 3.2.3 Geloof als de weg naar hogere ervaringsniveaus / 80
  - 3.2.4 De doop van de Heilige Geest als kroon op het geloof / 83
  - 3.2.5 Ervaring als openbaring / 85
- 3.3 Reuben Archer Torrey (1856-1928) / 86
  - 3.3.1 Een leven voor één boodschap / 86
  - 3.3.2 De Heilige Geest centraal / 88
  - 3.3.3 De doop met de Heilige Geest: ervaring na wedergeboorte / 90
  - 3.3.4 Het betalen van de prijs / 91
  - 3.3.5 Geloof alleen? / 93
- 3.4 Theodor Jellinghaus (1841-1913) / 95
  - 3.4.1 De 'Gemeinschaftsbewegung' als heiligingsbeweging / 95
  - 3.4.2 Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum / 96
  - 3.4.3 Alle heil door het geloof in Christus / 98
    - 3.4.3.1 Christocentrisch kader / 98
    - 3.4.3.2 Eenheid van rechtvaardiging en heiliging / 99
  - 3.4.4 Geloof en rechtvaardiging / 101
  - 3.4.5 Geloof en heiliging / 103
    - 3.4.5.1 Diepere heiliging nodig / 103
    - 3.4.5.2 Voorwaarden of geloof - een dilemma / 105
  - 3.4.6 Geloof en ervaring / 108
- 3.5 Andrew Murray (1828-1917) / 111
  - 3.5.1 Een gereformeerde Zuidafrikaan als heiligingstheoloog / 111
  - 3.5.2 Deel hebben aan de Geest van Christus / 114
    - 3.5.2.1 De verheerlijkte menselijke natuur van Christus / 114
    - 3.5.2.2 Tweeërlei kennis van de Heilige Geest / 115
    - 3.5.2.3 De vereniging met Christus / 116
  - 3.5.3 Een tweede zegen / 118
    - 3.5.3.1 De volle pinksterzegen - een hoger leven / 118
    - 3.5.3.2 Voorwaarden / 119
  - 3.5.4 Geloof en ervaring / 120
- 3.6 Terugblik / 122
  - 3.6.1 Variatie en eenheid / 122
  - 3.6.2 Doop met de Heilige Geest als ervaring / 123
  - 3.6.3 Voorwaarden voor het bereiken van de ervaring / 124
  - 3.6.4 Geloof in dienst van de ervaring / 124
  - 3.6.5 Christus en de Geest / 125
  - 3.6.6 Woord en Geest / 126

## HOOFDSTUK 4: GELOOF EN ERVARING IN DE PINKSTERBEWEGING / 127

- 4.1 Een beweging gericht op één ervaring / 127
  - 4.1.1 Pinksterbeweging en charismatische beweging / 127
  - 4.1.2 Het begin: Charles F. Parham en William J. Seymour / 128
  - 4.1.3 Rekenschap van de ervaring / 133
    - 4.1.3.1 Een beperkte rekenschap / 133
    - 4.1.3.2 Omschrijvingen van de ervaring / 135
    - 4.1.3.3 Betekenis van de geestesdoop-ervaring / 141
    - 4.1.3.4 Een ervaring of de ervaringsdimensie? / 145
  - 4.1.4 Enkele conclusies / 152
- 4.2 Voorwaarden voor het ontvangen van (de) ervaring / 153
  - 4.2.1 Voorbereiding / 153
  - 4.2.2 Geloof als voorwaarde / 155
  - 4.2.3 Passiviteit? / 157
  - 4.2.4 Enkele conclusies / 161
- 4.3 De gaven van de Geest / 162
  - 4.3.1 De plaats van de geestesgaven / 162
  - 4.3.2 Natuurlijke en bovennatuurlijke gaven? / 165
  - 4.3.3 Tongentaal / 168
    - 4.3.3.1 Meninge rond de glossolalie / 168
    - 4.3.3.2 Tongen in andere religies / 175
  - 4.3.4 Vertolking van tongen / 178
  - 4.3.5 Profetie / 183
  - 4.3.6 Onderscheiding van geesten / 186
    - 4.3.6.1 Rechtstreeks - bovennatuurlijk? / 186
    - 4.3.6.2 Gave van de kerk? / 186
    - 4.3.6.3 Leiderschap zonder de gave van onderscheiding? / 187
    - 4.3.6.4 De 'Berliner Erklärung' van 1909 / 190
    - 4.3.6.5 Weinig bereidheid tot toetsen / 193
  - 4.3.7 Enkele conclusies / 194
- 4.4 De hermeneutiek van het pentecostalisme / 195
  - 4.4.1 Ervaring en Heilige Schrift / 195
  - 4.4.2 Exclusief beroep op Handelingen / 196
  - 4.4.3 Openbaringen en de Openbaring / 198
  - 4.4.4 Ervaringsgericht bijbelgebruik / 201
  - 4.4.5 Enkele conclusies / 202
- 4.5 Terugblik / 203
  - 4.5.1 Weinig bezinning van binnenuit / 203
  - 4.5.2 Gewijzigde standpunten; verscheidenheid / 204
  - 4.5.3 Gerichtheid op ervaring / 205
  - 4.5.4 Het doorslaggevend gewicht van de ervaring / 206
  - 4.5.5 Beperkte betekenis van het geloof / 207

## HOOFDSTUK 5: GELOOF EN ERVARING - EXEGETISCHE EN LEERSTELLIGE OVERWEGINGEN / 209

- 5.1 Geloof - de christelijke grondervaring / 209
- 5.2 'Geloof' in het Nieuwe Testament / 212
  - 5.2.1 Een centraal begrip / 212
  - 5.2.2 Geloof en volheid / 213
  - 5.2.3 Een dynamisch begrip / 216
  - 5.2.4 Enkele conclusies / 221
- 5.3 Bijzondere gaven in het Nieuwe Testament / 223
  - 5.3.1 De charismata en Pinksteren / 223
    - 5.3.1.1 De Evangelieën / 223
    - 5.3.1.2 De Handelingen der apostelen / 224
    - 5.3.1.3 Lukas in vergelijking met Paulus / 232
    - 5.3.1.4 Doop en vervulling met de Heilige Geest / 233
  - 5.3.2 De charismata in de gevestigde gemeente / 234
    - 5.3.2.1 Hoofdpijnen van 1 Korintiërs 12-14 / 234
    - 5.3.2.2 Tongentaal in 1 Korintiërs 12-14 / 238
    - 5.3.2.3 Vergelijking met de huidige glossolalie / 242
  - 5.3.3 Streeptheologie? / 243
    - 5.3.3.1 De funderende periode van de apostelen / 243
    - 5.3.3.2 'Openbaringsgaven' en de canon / 245
    - 5.3.3.3 Tongentaal een verdwijnend teken? / 247
  - 5.3.4 Enkele conclusies / 250
- 5.4 Geloof en ervaring bij Calvijn / 252
  - 5.4.1 Een zinvolle oriëntatie / 252
  - 5.4.2 Geloof als relatie / 253
    - 5.4.2.1 Geloof als kennis / 253
    - 5.4.2.2 Geloof en Christus / 255
    - 5.4.2.3 Geloof impliceert ervaring / 256
    - 5.4.2.4 Het getuigenis van de Heilige Geest / 257
  - 5.4.3 Geloof en het Woord van God / 258
    - 5.4.3.1 Geloof en ervaring gebonden aan het Woord / 258
    - 5.4.3.2 Geen openbaring buiten het Woord / 259
  - 5.4.4 Enkele conclusies / 261
- 5.5 Terugblik / 262
  - 5.5.1 Beknopt resultaat / 262
  - 5.5.2 Ervaringen geen 'extra' / 263
  - 5.5.3 De 'coördinaten' van geloof en ervaring / 264

Summary: Faith and Experience / 267

Zusammenfassung: Glaube und Erfahrung / 275

Gebruikte afkortingen / 283

Geraadpleegde literatuur / 285

Register van personen / 304



“Dieu parle à nous, mais comment? C’est que les Prophetes sont organes du S. Esprit: nous avons l’Evangile où Dieu se declare priveement. Voila donc la façon de parler que Dieu tient aujour’d’hui en son Eglise: c’est qu’il nous a manifesté toute sa volonté en l’Ecriture sainte.”

Calvijn, in een preek over Job 4:12-19. C.O. 33,197.

“It is here taken for granted, that nothing but divine truth can be the object of holy affections (...)”

Archibald Alexander, *Thoughts on Religious Experience*.  
Edition The Banner of Truth Trust, Edinburgh/Carlisle 1978  
(First published 1844), 28.

“...the heart can only be established through grace. All supplementary pious achievements which are to lead to a higher stage of faith do not take us to the desired goal.”

Johannes Schneider, Commentaar bij Hebr 9:13, in *The Letter to the Hebrews*. Grand Rapids 1957, 128v.

## Inleiding

### 1.1 Ervaring als actueel thema in de theologie

'Ervaring' is een begrip dat in de belangstelling staat in de theologie. Daar het woord 'ervaring' op zichzelf niet minder breed is dan de ruimte waarbinnen een mens zich in zijn leven beweegt,<sup>1</sup> en de breedte ervan binnen de theologie weinig minder is, is enige structurering en beperking op zijn plaats. De vragen rond de ervaring, waar het in deze studie over gaat, betreffen ook niet de totaliteit van dit begrip.

De aandacht voor de ervaring in een belangrijk gedeelte van de huidige theologie heeft te maken met een ontwikkeling in de verhouding tussen ervaring en openbaring. Deze ontwikkeling is te schetsen als we letten op de verschuivingen van de plaats van de ervaring sedert F.D.E. Schleiermacher. Hij neemt zijn uitgangspunt, bij het geven van een redelijke verantwoording ervan, in het religieuze vrome bewustzijn van de mens. Alle aandacht richt hij op de *fides qua creditur* (het geloof, waarmee men gelooft).

De vraag naar de objectiviteit, die in Schleiermachers standpunt de 'Christliche Wahrheit' nog hebben kan, is omstreken. De mening van Karl Barth dat God voor Schleiermacher nog slechts de inhoud van het menselijk bewustzijn kan zijn, en dat Hij bij dit uitgangspunt geen werkelijkheid in Zichzelf kan hebben, is bijv. door G. Wobbermin weersproken als een misverstaan van Schleiermacher.<sup>2</sup> Op zijn minst zal men van Schleiermacher wellicht moeten zeggen, dat, als hij zijn uitgangspunt in de *fides qua creditur* neemt, de vraag op welke basis er bij hem dan nog sprake is van een *fides quae creditur* (datgene waarin men gelooft) onvoldoende helder is geworden.

In de twintigste eeuw is vooral Karl Barth de exponent van de gedachte dat 'ervaring' geen middel van openbaring kan zijn. De *fides qua* heeft bij hem als reactie lange tijd weinig in de belangstelling gestaan. Is deze reactie op Schleiermacher te scherp geweest? In elk geval is er na Barth een tendens gekomen in de theologie om de ervaring als uitgangspunt voor de theologische kennis weer in ere te herstellen.<sup>3</sup> De grote invloed van een theologie, waarin de ervaring van de mens een wezenlijke plaats inneemt, zoals het geval is bij W. Pannenberg, illustreert deze tendens. Voorbeeld in Nederland is H. Berkhof, bij wie - heel kort gezegd - de ervaring een wezenlijk element is in het tot stand komen van de openbaring, ook al is openbaring

---

1 Van Dale's *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, geeft bij de betekenissen van het woord 'ervaring' de hier van toepassing zijnde verklaring: "geheel van ondervindingen, en vandaar kennis door ondervinding of waarneming verkregen".

2 Wobbermin, 'Schleiermacher', in RGG<sup>2</sup> V, 176.

3 Vgl. bijv. Van 't Spijker, 'Experientia in reformatisch licht', 236v.

meer dan ervaring. God kan echter niet zonder de mens. En zijn openbaring bestaat niet, en kan niet bestaan, zonder onze ervaring.<sup>4</sup> Nog radicaler is de verhouding tussen openbaring en ervaring ten koste van de eerste opgeschoven bij theologen als E. Schillebeeckx<sup>5</sup> en H.M. Kuitert. Men kon al zeggen, dat bij de laatste "ervaring criterium van openbaring" is.<sup>6</sup> In zijn meest recente boek is nu in feite met het begrip openbaring geheel afgerekend.<sup>7</sup>

Het begrip ervaring heeft in deze ontwikkeling, anders dan bij Schleiermacher, niet meer speciaal te maken heeft met de religieuze ervaring en de *fides qua*, maar veel meer met de algemene menselijke ervaring in en van de wereld.<sup>8</sup>

Er zijn ook voorbeelden van tussenposities in de bepaling van de verhouding van ervaring en openbaring. Zo kan de voorstelling van J. Veenhof worden gekarakteriseerd, die over openbaring ook spreekt in termen van een 'gebeuren', waarvan het geheim gelegen is in het werk van de Heilige Geest. Het woord 'openbaring' staat dan tussen 'verlichting' en 'kennis' in een rij van 'relationele' en daarom ook 'existentiële' begrippen. De vraag of en zo ja hoe de Bijbel in dit gebeuren als de openbaring van God geldt, wordt noch gesteld, noch beantwoord.<sup>9</sup>

De ervaring is in heel deze theologische ontwikkelingsgang niet ondergeschikt aan de openbaring. Op de een of andere manier is de ervaring juist betrokken in de vaststelling van datgene wat geloofd moet worden.

Wanneer we deze problematiek terzijde laten, is al een heel terrein waar de vraag naar de plaats van de ervaring in de theologie betrekking op heeft, afgegrensd.

Wat overblijft is nog voldoende. Het gaat dan niet meer om de verhouding tussen de ervaring en de *fides quae creditur*, maar 'slechts' om de vraag naar de verhouding tussen de ervaring en de *fides qua creditur*. Al is daarbij niet de vraag naar de openbaring in het geding, sedert de reformatie is over deze verhouding toch wel het een en ander te doen geweest.

---

4 Berkhof, *Christelijk Geloof*, 52-57. Zie verder voor deze ontwikkeling van de plaats van de ervaring in de huidige theologie: Trimp, "Ervaring' in de moderne theologie. Een oriëntatie."; Velema, 'Ervaring in de prediking; verrijking of vervlakking?' Bij dit artikel is een uitvoerig literatuuroverzicht te vinden. Zie ook Velema, 'Bevinding in de Bijbel'.

5 Voor hem is de christelijke traditie alleen zinvol, als het verstaan daarvan een duidelijke relatie heeft tot onze dagelijkse ervaringen met medemensen in de wereld. Zo bijv. Schillebeeckx, *Geloofsverstaan: interpretatie en kritiek*, 58-60. In de afscheidsbundel *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, hem in 1983 aangeboden, is de bijdrage van Van der Ven, 'Op weg naar een empirische theologie' inderdaad gepast. Zie over Schillebeeckx ook Van Genderen, *Geloofskennis en geloofsverwachting*, 25.

6 Velema, 'Ervaring in de prediking; verrijking of vervlakking?', 34. Zie ook Kuiterts bijdrage aan de in de vorige noot genoemde bundel voor Schillebeeckx, 'Openbaring en ervaring: een misplaatste tegenstelling'. Vgl ook Van Genderen, a.w., 25. Zie ook Veese, u.A. (Hg.), *Wort und Erfahrung*.

7 Kuitert, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*, 46, noemt 'natuurlijke godskennis' een overbodige term, omdat alle kennis 'natuurlijk' is. De vooronderstelling van de term "is de onderscheiding tussen een 'natuurlijke' en een 'bovennatuurlijke' bron van kennis en daarmee kunnen we nu eenmaal niets beginnen."

8 Vandaar Trimps terechte bezwaar tegen de aanduiding van de ontwerpen van Kuitert e.a. als een herleving van de theologie van Schleiermacher. Trimp, a.a., 110v (noot 8).

9 Veenhof, 'Heilige Geest en hermeneutiek', in de bundel *Tussen openbaring en ervaring*. Zijn bijdrage toont verwantschap met het rapport over de aard van het schriftgezag, van de deputaten voor Kerk en Theologie aan de generale synode van de Gereformeerde Kerken in Nederland in 1980 getiteld 'God met ons'.

In de reformatie is zowel bij Luther als Calvijn - ondanks accentverschillen - niet alleen het primaat van het Woord, maar ook van het geloof ten opzichte van de ervaring een duidelijk gegeven. Na de reformatie komt een andere visie op. Vooral in de nadere reformatie komt de ervaring van de gelovigen dikwijls meer direct en meer zelfstandig aan het woord.<sup>10</sup> Vandaar dat de vraag naar het recht en de plaats van de ervaring in de loop der geschiedenis - zeker binnen het gereformeerd protestantisme - al veelvuldig aan de orde is geweest en nog altijd is, zoals in een veelheid van literatuur blijkt.<sup>11</sup> Dikwijls is daarbij het woord 'bevinding' de aanduiding van de ervaring die bij het geloof hoort. Om vooral praktische redenen gebruiken we in deze studie bij voorkeur het woord 'ervaring'.<sup>12</sup>

In onze tijd is er een nieuwe aandacht voor de 'ervaring' gekomen, ook los van de discussies in het raam van de verhouding tussen openbaring en ervaring, door de opkomst van de pinksterbeweging en de charismatische beweging. G.P. Hartvelt heeft in dit verband gesproken van een *passio experientiae* in de bezinning, die door deze bewegingen is opgeroepen.<sup>13</sup> Een parallel is aan te wijzen met de beweging van de nadere reformatie en het piëtisme, en evenzeer met het methodisme. De overeenkomst is gelegen in een reactie-moment tegen een 'dode' orthodoxie en een geest van rationalisme, en in het niet tevreden zijn met het 'gewone' geloofsleven.<sup>14</sup> L. Floor wijst op de tendens dat hierbij de Bijbel op de achtergrond en de ervaring op de voorgrond wordt geplaatst.<sup>15</sup>

## 1.2 Een theologische uitdaging

De uitdaging waarvoor deze bewegingen de kerken plaatsen, is ook een theologische uitdaging. Dat daarin de vraag naar de verhouding tussen geloof en ervaring belangrijk is, behoeft bij wie de discussie vanuit en over de nadere reformatie enigszins kent, geen verwondering te wekken. Dat er behoefte is aan een nader onderzoek van deze verhouding kan men afleiden uit de opmerkingen van W.D.

---

10 Zie Van Genderen, *a.w.*, 24. Van Herman Witsius kan bijv. worden gezegd, Van Genderen, *Herman Witsius*, 225: "Terwijl bij de Reformatie de bevinding aan het geloof inhaerent is, heeft bevindelijk genieten hier een meerwaarde gekregen boven gelovig aanvaarden."

11 Zie, behalve enkele al genoemde titels, ook: Van der Meiden, *Wat is bevinding?*; Brienens, *De prediking van de Nadere Reformatie*; idem, *Prediking en vroomheid bij Reformatie en Nadere Reformatie*; idem, *Bevinding*; idem, 'Het charisma der bevindelijke prediking: de Nadere Reformatie'; Balke, 'Kan men bij Calvijn spreken van bevindelijke prediking?'; Graafland, *De zekerheid van het geloof*; De Boer, *De verzegeling met de Heilige Geest volgens de opvatting van de Nadere Reformatie*; Runia, 'Bevinding en ervaring'; Van 't Spijker, 'Experientia in reformatorisch licht'; idem, *De verzegeling met de Heilige Geest*.

12 Runia ziet het onderscheid tussen 'ervaring' en 'bevinding' daarin, dat 'ervaring' als begrip vooral past in de vraagstelling naar de verhouding tussen ervaring en openbaring, zoals hierboven aangeduid, terwijl 'bevinding' meer te plaatsen is binnen de klassieke vragen rondom de heilsorde. Zie Runia, 'Bevinding en ervaring', 135. Desondanks zal in deze studie, o.a. wegens de brede herkenbaarheid van het begrip 'experientia' in de theologie, vooral het woord 'ervaring' worden gebruikt.

13 Hartvelt, 'IJle balans', 37, 43, 52.

14 Zie Floor, 'Die plek van die Bybel in die geloofservaring', 75v.

15 Floor, *a.a.*, 77-81.

Jonker. Hij wijst trefzeker aan, dat op het punt van *de verhouding van geloof en ervaring* het meest centrale verschil ligt tussen kerk en pinksterbeweging.

Hij zegt in zijn *Die Gees van Christus* hierover: "Die Pinksterbeweging ontken nie die noodsaaklikheid van die geloof nie, maar meen tog dat die geloof eintlik eers betekenis kry as dit bevestiging vind in 'n ervaring waarin 'n mens die volheid van die heil deur die Heilige Gees deelagtig word. In 'n sekere sin tree die ervaring in die plek van die geloof en dra dit die gewig wat die geloof in die belydenis van die Reformasie dra." In hetzelfde verband vervolgt hij: "Die verskil tussen die kerk en die Charismatiese Beweging lê nie in die vraag of daar ruimte is vir religieuse ervaring nie, maar in die vraag na die betekenis wat daaraan toegeskryf word." (..) "is dit duidelik dat die Pinksterbeweging se waardering van die ervaring aansluit by die geskiedenis van subjektivering van die spreke oor die heil soos dit tussen die sewentiende en die negentiende eeu ontwikkel het. Dit is selfs die kulminasiepunt van die geskiedenis van subjektivisme en die hipertrofie van die persoonlike religieuse ervaring wat uit die Middeleeuse mistiek kom, en oor die Anabaptisme, die Piëtisme en die Metodisme loop."<sup>16</sup>

Een nadere bepaling van de verhouding van geloof en ervaring is gewenst naar twee kanten. De wijze waarop men met deze twee begrippen omgaat in het pentecostalisme dient nader te worden geanalyseerd. In de uitvoerige kritische bespreking van deze beweging van F.D. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, komt deze vraag niet systematisch aan de orde. Ook in de werken van A.A. Hoekema, *What About Tongue-Speaking?* en *Holy Spirit Baptism*, wordt hier niet speciaal naar gevraagd.<sup>17</sup> In studies die zich op een niet-kritische manier met het pentecostalisme bezig houden, is hier - uit de aard der zaak? - nog minder aandacht voor.

Daarmee is tegelijk de tweede kant van ons onderzoek aangegeven: met het oog op het gesprek met de charismatische theologie een nadere bezinning van reformato-  
rische zijde te geven op de verhouding tussen geloof en ervaring. Deze verhouding wordt dikwijls tamelijk summier omschreven. Er wordt gewezen op de onlosmakelijkheid van geloof en ervaring, zelfs op de wederkerigheid in de bepaling van de een door de ander.<sup>18</sup> Een nadere omschrijving van de wijze waarop geloof en ervaring door elkaar bepaald zouden moeten zijn, is niet of slechts in fragmentarische opmerkingen<sup>19</sup> te vinden. Van grote waarde is hierbij zeker de bezinning op het grondmotief van de reformatie, zoals dat zijn uitdrukking vindt in de onderling samenhangende belijdenissen van het *sola fide*, *sola gratia*, *solo Christo* en *sola Scriptura*.<sup>20</sup>

16 Jonker, *Die Gees van Christus*, 238; vgl. Floor, 'Die plek van die Bybel in die geloofservaring', 80.

17 Hetzelfde geldt van nog een aantal min of meer kritische werken over pinkster- en charismatische beweging, bijv. Packer, *Keep in Step With the Spirit*; Dunn, *Holy Spirit Baptism*; Gaffin, *Perspectives on Pentecost*. Ook het boekje van Kornet, *De Pinksterbeweging en de Bijbel*, kan in dit verband genoemd worden. Voor meer literatuur zie de bij onze hoofdstukken 4 en 5 besproken werken.

18 Men zie o.m. de in noot 11 genoemde literatuur.

19 Met 'fragmentarisch' is bedoeld, dat bijv. alleen gewezen wordt op de noodzaak dat zowel geloof als ervaring bepaald worden door het Woord, of dat de ervaring van het geloof betekent een aangewezen zijn op de genade. Men zie hiervoor de literatuur die aangehaald wordt in hoofdstuk 5.4.3.

20 Zie bijv. Van 't Spijker, *De Charismatische Beweging*, 30v, 42, 45.

Een meer samenhangende bespreking van de verhouding van geloof en ervaring naar zijn verschillende aspecten is echter van belang. Een motief daarvoor is ook dat theologen van gereformeerde belijdenis herhaaldelijk pleiten voor grotere openheid in de richting van die ervaringen die kenmerkend zijn voor de pinkster- en charismatische beweging. Daarbij wordt zelden of niet gevraagd naar de wijze waarop deze ervaringen in relatie worden gebracht met de spiritualiteit van het geloof. Voorbeelden hiervoor zijn het boek van C.Graafland, *Gereformeerden op zoek naar God* en ook de bundel *Prophetie of fantasie?*<sup>21</sup> Ook enkele werken van Martyn Lloyd-Jones moeten in dit verband worden genoemd.<sup>22</sup>

Vanwege de suggestieve kracht die uitgaat van de charismatische spiritualiteit, en niet minder vanwege de vragen die in de loop van de tijd binnen de pinksterbeweging zelf zijn opgekomen,<sup>23</sup> is de bezinning op deze vragen inderdaad een uitdaging voor kerk en theologie.

### 1.3 De opzet van deze studie

Ons onderzoek naar enkele aspecten van de pinkstertheologie volgt verschillende wegen.

In de eerste plaats de *historische*. Om de vragen waar de pinksterbeweging en de charismatische beweging kerk en theologie voor plaatsen goed te bespreken, moet de afkomst van deze bewegingen in het onderzoek worden betrokken. Dat daarbij vooral de beweging van het methodisme in de achttiende eeuw en de heiligingsbeweging(en) in de negentiende eeuw aan de orde moeten komen, is in gezaghebbende studies gesteld.<sup>24</sup> Vandaar de hoofdstukken over John Wesley en over de heiligingsbeweging. Voor de theologische peiling van bepaalde aspecten van het twintigste-eeuwse pentecostalisme is kennis van de voorgeschiedenis onmisbaar. Bij de bespreking van de ontwikkelingsgang van de pinksterbeweging valt er zelfs niet aan te ontkomen, dat een aantal facetten meer historisch dan leerstellig worden benaderd, omdat binnen de beweging zelf de theologische rekenschap van wat men voorstond decennia lang een achtergebleven gebied is geweest. Een andere ingang tot de visies en standpunten van de beweging dan de historische is daar nauwelijks voorhanden. Vooral in het vierde hoofdstuk speelt het aspect van de historiebeschrijving een rol. Echter ook in de behandeling van Wesley, zeker waar royaal gebruik gemaakt is van zijn *Journals*, levert de analyse van zijn optreden en van de ontwikkeling van zijn denken en van zijn geloofsleven een bijdrage.

In de tweede plaats volgen we de weg van de *leerstellige beschrijving*, die tegelijk een evaluerend karakter draagt. Als systematisch-theologische evaluatie van de voorgeschiedenis van de pinksterbeweging is vooral de voortreffelijke studie van

---

21 Hierin met name de bijdragen van Bouw, 'Wat heeft de charismatische beweging ons te zeggen?', en van Den Boer, 'De doop met de Heilige Geest'

22 Lloyd-Jones, *Joy Unspeakable*; idem, *Prove All Things*. Zie over zijn opvattingen Eaton, *Baptism with the Spirit*. The teaching of Dr Martyn Lloyd-Jones; Murray, 'Martyn Lloyd-Jones on the Baptism with the Holy Spirit'; Lanning, 'Dr Lloyd-Jones and the Baptism with the Holy Spirit'.

23 Zie hiervoor o.m. ons hoofdstuk 4.3.6.

24 Ik noem slechts Hollenweger, *The Pentecostals*; en ook Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*.

Donald W. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, te noemen. Maar bij de bestudering van Wesley en in mindere mate bij de studie van de heiligingsbeweging, stuiten we op een veelheid van literatuur.

Bij Wesley staat bijna altijd de leer van de heiliging en de volmaking in de aandacht - waarvoor natuurlijk goede reden is - terwijl er ook onderzoek gedaan is naar zijn verhouding tot de mystiek en het 'enthusiasm' van zijn dagen. Het eerste thema heeft velen al reden gegeven om te vragen naar de verhouding tussen geloof en werken, en een mogelijk 'synergisme' bij Wesley. Dat er gezien het tweede thema zeker zoveel reden is te vragen naar de verhouding tussen geloof en ervaring bij Wesley, is nog maar weinig gezien.<sup>25</sup>

In de gedeelten over Wesley en de besproken vertegenwoordigers van de heiligingsbeweging, is een element van evaluatie en beoordeling reeds aanwezig: deels omdat er bij wijze van immanente kritiek uit de bespreking van hun gedachten reeds vragen moesten opkomen, deels omdat ik mij realiseer ook in de weergave en in de analyse niet een neutrale toeschouwer te zijn. Het is naar ik meen beter te beseffen dat men dat niet is en daarnaar te handelen dan ten onrechte te pretenderen 'neutraal' te zijn. De weergave van de gedachten van de besprokenen moet natuurlijk correct zijn.

De keus voor de bespreking van Charles G. Finney, Reuben A. Torrey, Theodor Jellinghaus en Andrew Murray als vertegenwoordigers van de heiligingsbeweging, is zowel door hun verscheidenheid als door hun representativiteit gerechtvaardigd. Bij Finney, Torrey en Murray kan gezegd worden, dat historisch hun standpunten hebben doorgewerkt in de pinksterbeweging en evenzeer dat hun geschriften in pinkster- en charismatische kring nog gezocht zijn en gelezen worden. Van Jellinghaus geldt dit niet. Het boeiende bij hem is de worsteling tussen enerzijds zijn gegrepenheid door de 'hogere ervaring' van de 'Oxford Beweging' en anderzijds zijn wil vast te houden aan het erfgoed van de reformatie, ook van het reformatorische denken over het geloof. Wat boeiend genoemd kan worden, is tegelijk tragisch door de wijze waarop hij in deze worsteling is vastgelopen.

De derde weg die we volgen in deze studie is de *exegetische en systematische toespitsing*. Deze wordt in het slothoofdstuk gegeven. In hoofdzaak zijn daar twee vragen aan de orde. De eerste is die naar de betekenis van het geloof, zowel in de Heilige Schrift als in de theologie van de reformatie, en bepaaldelijk bij Calvijn. Ook de implicaties van het geloof in de richting van 'ervaring' worden daar aan de orde gesteld. De tweede is die naar de toetsing van zulke ervaringen als in de pinkster- en charismatische beweging worden voorgestaan, zodat zichtbaar wordt op welke wijze een combinatie van geloof en - eventueel ook deze - ervaringen mogelijk zou zijn, of juist niet mogelijk moet worden geacht.

Deze twee vragen worden besproken in een exegetisch onderdeel van het laatste hoofdstuk, waarin veel aandacht besteed wordt aan de glossolalie als pinksterfenomeen 'par excellence', en in een gedeelte waarin vooral het gedachtegoed van Calvijn

---

25 Zie de conclusies in hoofdstuk 2.6.1.

wordt besproken. De keus voor Calvijn is ingegeven door de centrale plaats die deze in de theologie van de reformatie inneemt en door de invloed die hij met zijn geschriften heeft uitgeoefend. De confessies van gereformeerd karakter dragen in ruime mate zijn stempel en vervullen een functie bij de beoordeling van de ervaringen en de plaats die ervoor wordt opgeëist van charismatische zijde. Vandaar dat de bezinning op Calvijn een rol speelt in de oriëntatie op de vragen waar we mee bezig zijn.

Vanuit deze beide invalshoeken, de exegetische en de leerstellige, worden tenslotte een aantal voorstellen gedaan om de verhouding tussen geloof en ervaring nader te bepalen.

Enkele opmerkingen van meer 'technische' aard moeten nog gemaakt worden. De literatuurverwijzingen in de voetnoten zijn beknopt gehouden. Van alle genoemde titels zijn de bibliografische gegevens te vinden in de literatuuropgave aan het slot van het boek.

De terminologie waarmee de pinksterbeweging en de charismatische beweging worden aangeduid vraagt enige toelichting. Het begrip 'pinksterbeweging' kan namelijk ook worden gebruikt voor de pinksterbeweging en de charismatische beweging tesamen. Als regel gaat het dan om het gedachtengoed en de spiritualiteit waar de beweging voor staat en niet zozeer om de organisatorische kant van de beweging. In die zin is het gebruik van het woord ook bedoeld in de ondertitel van het boek. Het begrip 'pentecostalisme' wordt gebruikt als synoniem van het hiervoor omschreven begrip 'pinksterbeweging'.

Wanneer het woord 'pinksterbeweging' alleen slaat op de pinksterbeweging als de beweging buiten de gevestigde kerken, die zich sinds het begin van deze eeuw ook organisatorisch heeft ontwikkeld, is dat uit het verband duidelijk.

Met de 'charismatische beweging' is als regel bedoeld de onder inspiratie van de pinksterbeweging sinds de jaren zestig in de kerken op gang gekomen vernieuwingsbeweging, die het gedachtengoed en vooral de ervaring van de pinksterbeweging vruchtbaar wil maken binnen de kerken. Een enkele keer is er aanleiding het woord charismatische beweging breder te gebruiken, zodat het ook een synoniem wordt van de eerste omschrijving van 'pinksterbeweging'. Immers: de pinksterbeweging is een 'charismatische' beweging, en de charismatische beweging is een 'pinksterbeweging'.



# Geloof en ervaring bij John Wesley (1703-1791)

## 2.1 Geloof en ervaring - belangrijke begrippen

Dat het denken en de prediking van John Wesley in sterke mate gericht zijn op religieuze ervaring is buiten discussie.

Kenmerkende uitdrukkingen als 'a sense of forgiveness', 'experienced in his heart', 'I felt in my heart' zijn terug te vinden in Wesley's gehele werk.<sup>1</sup>

Zijn eigen ervaring met betrekking tot bekering, rechtvaardiging, heiliging en geloofszekerheid is in zijn verkondiging maatgevend geworden voor alle gelovigen. W.R.Cannon stelt dit vast bij de bespreking van Wesley's opvatting van het getuigenis van de Heilige Geest, en daarmee geeft hij een kenmerkende trek van Wesley's verkondiging aan.<sup>2</sup>

Voordat wij nader ingaan op de plaats en de betekenis die de ervaring heeft bij Wesley is het zinvol enkele opmerkingen te maken, die het veld van onderzoek enigszins afbakenen en die bepaalde misverstanden met betrekking tot het thema van de religieuze ervaring kunnen voorkomen.

Terecht stelt R.Davies dat in de achttiende eeuw 'experience' meer inhoudt dan alleen gevoel.

"They meant the whole work of God done in their souls and in the souls of all believers, and the important thing about it was that it was the work *of God*, not that they experienced it."<sup>3</sup>

Dit mag zeker ook gezegd worden van John Wesley's theologie. Hij wilde niet anders zijn dan 'man of one book'.<sup>4</sup>

Hoe de 'experience' bij Wesley functioneert en met name hoe de verhouding is tussen 'experience' en 'faith', is niettemin belangrijk genoeg om te worden nagegaan. Wanneer de ervaring een theologische instantie is, waardoor de leer van de

1 Op 24 mei 1738, de datum van Wesley's bekering, schrijft hij in zijn Journal over de strijd die hij gevoerd heeft om daartoe te komen: "...I well saw, no one could, in the nature of things, have such a sense of forgiveness, and not *feel* it. But I felt it not." WW I, 102.

2 Cannon, *The Theology of John Wesley*, 215, "on the basis of his own experience Wesley laid down as a principle of the religious life, that the direct witness of the Spirit, providing the believer with a sense of assurance, is the natural accompaniment of justification itself and is granted unto every child of God." Cannon verwijst daarbij naar een van Wesley's preken over het getuigenis van de Heilige Geest, WW V, 112. Zie verder onder 2.2.5.

3 Davies, 'The people called Methodists' - 1. 'our doctrines', in: Davies/Rupp, *A History of the Methodist Church in Great Britain*. I, 149. Uit een van Wesley's vele preken haalt Davies de uitspraak aan: "doctrine is derived from Scripture, but may be confirmed by experience; experience alone does not prove anything." Wesley's intentie is hiermee stellig geschetst!

4 "Let me be *homo unius libri*." WW V, 3.

Schrift bevestigd kan worden - al is het ook niet meer dan dat - dan mag immers wel worden getoetst of de ervaring blijft in die aan de Schrift ondergeschikte positie. De vraag naar de verhouding van *geloof en ervaring* bij Wesley is voor het zicht op zijn theologie belangrijker dan men op het eerste gezicht zou denken.

De voornaamste studies over Wesley zijn gewijd aan zijn leer van de heiliging en volmaking, al of niet in samenhang met zijn opvatting over de rechtvaardiging, omdat men daarin het wezenlijke van zijn bedoeling meende te kunnen vinden.<sup>5</sup> Inderdaad is op die manier de 'echte' Wesley zeker in beeld te brengen.

Wesley's theologie wil stellig geen ander doel dienen dan het geven van duidelijkheid over de weg naar de hemel. R.Davies kan met reden zeggen: "The way of salvation is the main, virtually the only content of his published theology."<sup>6</sup>

Daarom is de vraag naar het begrip dat Wesley heeft van het geloof evenzeer van wezenlijke betekenis. Ook bij hem staat het geloofsbegrip centraal bij de bespreking van de weg des heils, al vormt het minder een afzonderlijk thema dan de rechtvaardiging en vooral dan de heiliging en de volmaking.

Na zijn bekering op 24 mei 1738 houdt hij op 11 juni 1738 zijn beroemde preek 'Salvation by Faith' over de rechtvaardiging door het geloof.<sup>7</sup> Deze leer was van toen af het voornaamste onderwerp. Omstreeks 1764 schrijft hij, terugziende:

"they began to be convinced, that "by grace we are saved through faith;" that justification by faith was the doctrine of the Church, as well as of the Bible. As soon as they believed they spoke; salvation by faith being now their standing topic."<sup>8</sup> W.R. Cannon bevestigt deze theologische ommezwaai: "...a new theology gained Wesley's allegiance on the date of that experience (nl. in Aldersgate Street, 24 mei 1738) and made a mighty contribution to the development of his thought." Cannon voegt er aan toe: "There they learned for the first time the true meaning of justification by faith."<sup>9</sup>

De nadruk op het geloof en de noodzaak ervan is in Wesley's spreken zonder enige twijfel aanwezig. "I again insisted on that foundation of all our hope, "believe in the Lord Jesus, and thou shalt be saved"<sup>10</sup> is een kenmerkende uitspraak voor Wesley. In 1746 geeft hij in een preek een omschrijving van het geloof: "Faith is a divine evidence and conviction not only that "God was in Christ reconciling the world unto himself" but also that Christ loved *me* and gave himself for me... It is by this faith... that we receive Christ."<sup>11</sup>

Opmerkelijk is dat Wesley, in een brief aan zijn broer Charles, van het rechtvaardigend geloof ontkent dat het gelijk staat met "a sense of pardon". Hij bedoelt kennelijk

---

5 Te denken valt aan Impeta, *De leer der heiliging en volmaking bij Wesley en Fletcher* (verder te citeren als: *Heiliging en volmaking*); Cannon, *The Theology of John Wesley*; Lerch, *Heil und Heiliging bei John Wesley*; Lindström, *Wesley and Sanctification*; en: Sangster, *The path to perfection*. Ook La Rondelle, *Perfection and Perfectionism*, bespreekt Wesley met name om deze punten. Berkouwer besteedt juist in zijn boek *Geloof en heiliging* aandacht aan Wesley.

6 Davies, in: Davies/Rupp, *A History of the Methodist Church in Great Britain*, I, 148.

7 Dezelfde preek hield hij ook op 18 juni 1738 voor de Universiteit in Oxford. Zie WW V, 7-16.

8 *A short History of Methodism*, WW VIII, 349.

9 Cannon, *The Theology of John Wesley*, 68.

10 *Journal*, 9 september 1739. WW I, 223.

11 WW VIII, 474. Vgl. Impeta, *Heiliging en volmaking*, 141.

te zeggen dat het rechtvaardigend geloof iets *sui generis* is, waarvan het bezit beslissend is om behouden te worden.<sup>12</sup> Zonder het geloof is er geen kennis van de gave van God en de liefde van Christus.<sup>13</sup> Het geloof is zelfs “an assurance that Christ loved me and gave himself for me.”<sup>14</sup>

Met deze getuigenissen heeft Wesley vooral antwoord gegeven op de vraag wat het betekent dit geloof te bezitten. Maar over de vraag wat het geloof doet en hoe het werkt zal verder moeten worden doorgevraagd. De aangehaalde uitspraken van Wesley geven aan, dat het geloof noodzakelijk is en wat het resultaat is van het geloof, namelijk de zaligheid en de zekerheid. Maar de aard van het geloof, hoe en waaraan het houvast aan heeft, vormen een andere zaak.

In de werken van Wesley, zowel zijn *Journals* en *Sermons* als zijn andere geschriften, ligt een veelheid aan materiaal dat op dit punt nog onvoldoende is onderzocht.<sup>15</sup>

Ervaring en geloof zijn dus beide als begrip van wezenlijk belang bij Wesley. Om nu de verhouding tussen die beide te beschrijven, willen we eerst de wijze waarop het geloof bij Wesley aan de orde komt, wat uitvoeriger nagaan. Vervolgens zal de religieuze ervaring aan de hand van een aantal andere thema's bij Wesley worden belicht, waarna het mogelijk zal moeten zijn een karakteristiek te geven van Wesley's 'spiritualiteit'.

## 2.2 Geloof

### 2.2.1 Omschrijvingen

Met regelmaat en intensiteit beschrijft Wesley de noodzaak van het geloof. “Saving faith” is voor hem “a sure trust and confidence which a man hath in God, that by the merits of Christ his sins are forgiven, and he is reconciled to the favour of God.”<sup>16</sup> Het geloof is ook een gave van God, een goddelijke, bovennatuurlijke overtuiging van wat door onze eigen zintuigen niet waargenomen wordt.<sup>17</sup>

---

12 “By justifying faith I mean a conviction, wrought in a man by the Holy Ghost, that Christ hath loved him, and given himself for him; and that through Christ his sins are forgiven.” WW XIII, 465.

13 “By justifying faith I mean that faith that whosoever has not is under the wrath and curse of God.” Aanhaling bij Impeta, *Heiliging en volmaking*, 142v.

14 In de bekende preek *The Scripture Way of Salvation*, WW VI, 53-54. Vgl. Impeta, *Heiliging en volmaking*, 142.

15 Impeta, a.w., geeft hierover geen expliciete informatie, al is er materiaal in zijn boek voorhanden, dat onder dit aspect besproken zou kunnen worden. Hetzelfde geldt van het werk van Cannon en van de meeste andere in noot 5 aangehaalde auteurs. Ze houden zich meer bezig met de heiligingsleer dan met Wesley's geloofsbegrip als een van de wezenlijke elementen daarin. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism*, is over Wesley tamelijk beknopt, hoewel hij belangrijke lijnen trekt. Op dit punt geeft ook hij echter geen hulp.

16 In *The principles of a Methodist further explained*. WW VIII, 474. Zie voor soortgelijke uitspraken ook WW VIII, 352; en in zijn preken: WW V, 39; WW V, 60v; WW V, 213.

17 “Faith in general, is a divine, supernatural elenchos (evidence, or conviction) of things not seen, not discernable by our bodily senses. It is the gift of God. No man is able to work it in himself. It is a work of omnipotence.” WW VIII, 5.

Een mens heeft dit geloof niet van zichzelf,<sup>18</sup> het geloof richt zich op Christus, of op God.<sup>19</sup> Het geloof dat rechtvaardigt is een overtuiging, in de mens gewerkt door de Heilige Geest.<sup>20</sup>

Hiermee is echter het karakter van het geloof nog niet volledig aangegeven zoals Wesley het verstaat. Er moet gewezen worden op de *beperktheid* van Wesley's geloofsopvatting. Als hij spreekt over het geloof blijkt steeds de nadruk op iets anders te liggen, namelijk op de uitwerking die het geloof in de gelovige heeft.

Dikwijls wordt het geloof aangeduid als 'assurance',<sup>21</sup> als 'conviction' en 'evidence',<sup>22</sup> waarbij essentieel is, dat het gaat om 'something within himself'. In een brief, door hemzelf weergegeven in zijn *Journal*, in juli 1739, schrijft Wesley:

"a man (...) is not to think well of his own state till he experiences something within himself, which he has not yet experienced, but which he may be beforehand assured he shall, if the promises of God are true. That *something* is a living faith; a sure trust and confidence in God, that by the merits of Christ his sins are forgiven, and he reconciled to the favour of God."<sup>23</sup>

Al legt Wesley dus wel de nadruk op de noodzaak van het geloof tot zaligheid, zijn spreken over het geloof heeft steeds iets van een aanzet tot datgene waar het hem *eigenlijk* om te doen is.

Er ligt in feite een scherpe scheiding tussen het geloof, dat een mens rechtvaardigt, en de noodzaak dat daar een verdere verzekerdheid bij komt: het blijvend getuigenis van de Heilige Geest.

Zowel het geloof als de rechtvaardiging hebben slechts (!) betekenis 'at first'.<sup>24</sup> Dit

---

18 "You not only do not, but cannot, by your own strength, thus believe." WW VIII,6. Aldus een preek uit 1744. Zie ook WW V, 13 "...it is the gift of God; the free undeserved gift; the faith through which ye are saved, as well as the salvation." Davies, in: *A History of the Methodist Church in Great Britain*, 163, meent echter terecht dat Wesley er niet veel nadruk op legt dat het zaligmakend geloof een gave is van God, al geloofde hij dat wel. Zie ook Cannon, *The Theology of John Wesley*, 79-80, 103.

19 "Its object is Christ, or rather God himself as he is seen in the face of the human Jesus." Zo in zijn preek *Salvation by faith*. WW V, 7-16. Zie ook Cannon, *a.w.*, 77v.

20 WW XIII, 465.

21 *The Scripture Way of Salvation*, WW VI, 43-54; ook WW VIII, 474. Zie eveneens Impeta, *Heiliging en volmaking*, 141v.

22 "faith implies a divine 'elenchus' and assurance, at once a conviction of and a testimony to the unseen order - the evidence of things unseen - but it was also a recumbency on Christ and His work, a closure with Christ." Zo de omschrijving van John Wesley's geloofsbegrip bij Rattenbury, *The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns*, 264v.

23 WW I, 215. Het vervolg van de brief is evenzeer van belang voor het verstaan van Wesley's gedachten aangaande geloof en ervaring: "And from this will spring many other things, which till then he experienced not; as the love of God shed abroad in his heart, the peace of God which passeth all understanding, and joy in the Holy Ghost; joy, though not *unfelt*, yet *unspeakable*, and full of glory."

24 "The one (nl. 'justifying faith') is an assurance that my sins are forgiven, clear at first, but soon clouded with doubt or fear. The other (nl. 'the abiding witness of the Spirit') is much a plerophory or full assurance that I am forgiven, and so clear a perception that Christ abideth in me, as utterly excludes all doubt and fear, and leaves them no place, not for an hour. So that the difference between them is as great as the difference between the light of the morning and that of the mid-day-sun." In *Answer to the Rev. Mr. Church*. WW VIII, 393.

geloof is ook niet voldoende als vrijspraak in het laatste oordeel, maar alleen voor "the present remission of our sins."<sup>25</sup>

Niet om het geloof, en niet om het leven door het geloof is het Wesley te doen. Voor het kindschap van God is niet voldoende dat men gelóóft. In een preek wordt door hem gesteld dat het geloof twee stadia kent:

- een "divine conviction of God, and the things of God". Door dit geloof is iemand "in a state of acceptance with God". Dit is echter het geloof van een *dienstknecht* van God ('servant'), niet van een zoon van God.

- het tweede stadium is bereikt wanneer men kan getuigen als zijn goddelijke overtuiging: "het leven dat ik nu leef, leef ik door het geloof in de Zoon van God, die mij heeft liefgehad en Zich voor mij heeft gegeven". Pas als dit getuigenis als een inwendige zekerheid gegeven kan worden is men een *kind* van God.<sup>26</sup>

### 2.2.2 De poort van de religie

Zakelijk bedoelt Wesley hetzelfde wanneer hij het geloof *de poort van de religie* noemt.<sup>27</sup> De religie zelf kan worden omschreven zonder dat het woord geloof gebruikt wordt.

"Religion itself (..) we define, "The loving God with all our heart, and our neighbour as ourselves; and in that love abstaining from all evil, and doing all possible good to all men".<sup>28</sup>

Het gaat dus om de liefde. Deze liefde is het medicijn des levens, de nimmer falende remedie voor alle kwaad.<sup>29</sup> In het beschrijven van deze liefde is Wesley welsprekend en overvloedig. Daarbij behoeft het geloof niet meer aan de orde te komen noch de betrekking die een mens door het geloof heeft op Christus, ook al ontkent hij de betekenis daarvan natuurlijk niet. Zwaarder accent dan het geloof in Christus krijgt het feit dat de religie haar zetel heeft in het binnenste van de mens en vrucht draagt in goede werken.<sup>30</sup>

In een geschriftje uit 1748, *A Plain Account of the People Called Methodists*, geeft Wesley duidelijk aan wat de volgorde van belangrijkheid is van de punten die de methodisten vanaf het begin benadrukt hebben. Het eerste is dat:

---

25 Wesley geeft hiermee een correctie op de artikelen 11-13 van de 39 Articles van de Anglicaanse Kerk ('our Church'); "that justification (..) is not our acquittal at the last day, but the present remission of our sins." WW VIII, 392.

26 Sermon CVI, I,1-12. WW VII, 196-200. Zie ook Davies, in *A History of the Methodist Church in Great Britain*. I, 162.

27 'The gate of religion' is "the true, Christian, saving faith." *The Principles of a Methodist farther explained*. WW VIII, 473.

28 WW VIII, 474. Op diezelfde plaats herhaalt Wesley met andere woorden de omschrijving van de godsdienst in termen van liefde.

29 "This love we believe to be the medicine of life, the never failing remedy for all the evils of a disordered world, for all the miseries and vices of man. Wherever this is, there are virtues and happiness going hand in hand." Ibidem.

30 "This religion we long to see established in the world, a religion of love, and joy, and peace; having its seat in the heart, in the inmost soul, but ever showing itself by its fruits; continually springing forth, not only in all innocence (for love worketh no ill to his neighbour,) but likewise in every kind of benefice, spreading virtue and happiness around it." Ibidem.

“religion (..) is nothing short of, or different from, “the mind that was in Christ”; the image of God stamped upon the heart; inward righteousness, attended with the peace of God; and joy in the Holy Ghost.”<sup>31</sup>

Pas in het tweede punt is er sprake van het geloof als “the only way under heaven to this religion.”<sup>32</sup>

Het geloof is dus meer de weg naar of de poort tot de *inward religion*, dan dat het *geloof* met het *wezen* van de religie samenvalt. Met geloof wordt niet het wezenlijke van het leven van een christen aangeduid; het is het middel om tot het gewenste leven te komen.

### 2.2.3 Geloof en rechtvaardiging

In Wesley's spreken over de rechtvaardiging is een karakteristieke ontwikkeling op te merken. C.N. Impeta heeft laten zien hoe Wesley volmondig belijdt dat het hem gaat om de toerekening van de gerechtigheid van Christus. Wesley zegt immers:

“All believers are forgiven and accepted, not for the sake of anything in them, or of anything that ever was, that is, or ever can be done by them, but wholly and solely for the sake of what Christ hath done and suffered for them.”<sup>33</sup>

Tegelijk maakt Wesley duidelijk dat met de uitspraak “Faith is imputed for righteousness to every believer” precies hetzelfde wordt gezegd als wanneer wij belijden, dat alleen Christus onze gerechtigheid is.<sup>34</sup> Hij ontkent nadrukkelijk dat hij “put faith in the room of Christ, or of his righteousness”.<sup>35</sup> Daarbij waarschuwt hij dat het spreken over de toegerekende gerechtigheid van Christus een gelovige niet dienen mag als dekmantel voor eigen ongerechtigheid.<sup>36</sup>

De vrees voor antinomianisme, vooral gewekt in zijn conflict met de moraviërs, bracht hem ertoe zich steeds meer te distantiëren van de term ‘toerekening van de gerechtigheid van Christus’.<sup>37</sup> Tenslotte besloot hij deze uitdrukking niet meer te gebruiken, maar in plaats daarvan te spreken van ‘geloof dat tot gerechtigheid wordt gerekend’,<sup>38</sup> ook al houdt dat toch in dat een gelovige gerechtvaardigd wordt terwille van wat Christus heeft gedaan en geleden.<sup>39</sup> Impeta zegt terecht dat Wesley met de voorkeur voor deze term niet veel wint, dan “alleen dit, dat, terwijl the righteousness of Christ iets is dat buiten ons ligt, de faith in 's menschen hart aanwezig, en, om

---

31 WW VIII, 249.

32 “that the only way under heaven to this religion is to repent and believe the gospel;” or (as the Apostle words it,) “repentance towards God, and faith in our Lord Jesus Christ.” Ibidem.

33 Aldus Wesley in de preek *The Lord our Righteousness* (1765), WW V, 238. Zie over geloof en rechtvaardiging Impeta, *Heiliging en volmaking*, vooral 142-161.

34 WW V, 241.

35 Ibidem.

36 “a cover for his unrighteousness”. WW V, 244.

37 In 1762 zegt hij: “..we are all agreed as to the meaning but not as to the expression “the imputing [of] the righteousness of Christ” which I still say, I dare not insist upon (..) because I cannot find it in the Bible.” WW X, 314v. (*Thoughts on the imputed Righteousness of Christ*).

38 In 1772-73. Zie WW X, 428.

39 “..every believer is justified for the sake of what Christ has done and suffered.” Ibidem. Vgl. Impeta, *Heiliging en volmaking*, 148-150

“true” te mogen heten, “living” moet zijn, dat is: producing all good works. In zoover verdient de term, van Wesley’s standpunt bezien, tegenover het Antinomianisme, voorkeur.”<sup>40</sup> Karakteristiek is deze voorkeur echter wel!

Wesley’s spreken over de rechtvaardiging staat in dienst van en is gericht op de heiliging. Door de genade van de rechtvaardiging ontvangt Christus zo gestalte in het hart van de mens, dat “he who is justified, or saved by faith, is indeed born again. He is born again by the Spirit unto a new life, which is hid with Christ in God.”<sup>41</sup> Deze gerichtheid op het ontvangen van een nieuw leven gaat bij Wesley gepaard met een sterk appel op de mens in zijn feitelijke zwakheid. Hier wordt hem immers de kracht aangeboden om te worden wat hij zou willen zijn, concludeert W.R. Cannon.<sup>42</sup> Wesley heeft aan de belijdenis van de rechtvaardiging steeds vastgehouden als de enige bron van goede werken.<sup>43</sup> Vóór de rechtvaardiging zijn er geen goede werken in eigenlijke zin. Alleen die werken zijn aanvaardbaar die ontspringen uit een waar geloof in Christus.<sup>44</sup> Dat is de ene kant van Wesley’s spreken over de rechtvaardiging en het geloof. Maar de keerzijde ervan is dat de rechtvaardiging meestal met het oog op de heiliging aan de orde komt.<sup>45</sup> Men kan ook zeggen dat de rechtvaardiging een *relatieve* verandering inhoudt, en de heiliging een werkelijke verandering.<sup>46</sup> Het eigenlijke accent ligt bij Wesley op de laatste.<sup>47</sup> H. Lindström noemt dit de ‘teleologische tendens’ van Wesley’s soteriologie.<sup>48</sup>

Na een uitvoerige bespreking van Wesley’s rechtvaardigingsleer zegt W.R. Cannon dat deze de rechtvaardiging slechts maakt tot de ‘gate of religion’, het middel tot een hoger doel. Wesley legt niet de nadruk op de “religious act of forgiveness”, maar op de “quality or state of life which that act is said to produce.”<sup>49</sup> Cannon verbindt er zelfs de conclusie aan dat Wesley op deze wijze het gevaar loopt de godsdienst te maken tot een appendix van het zedelijk leven.<sup>50</sup>

---

40 Impeta, *a.w.*, 150.

41 Aanhaling bij Cannon, *The Theology of John Wesley*, 80.

42 “Such a doctrine makes its appeal to man as he actually is - selfish, weak, and mean - and it offers him the power to become what he would like to be.” Ibidem.

43 In 1766 verklaart hij nog altijd te staan achter de preek van 18 juni 1738 voor de Universiteit van Oxford. WW X, 349.

44 Zo in de preek over Rom 4:5, *Justification by faith*, WW V, 59v.

45 Vgl. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism*, 310: “According to Wesley justification meant to him only the initial step toward full salvation.” En dáárvoor is ook heiliging nodig! “If God justifies a sinner, he reckons him righteous only for the purpose of making him righteous in the process of sanctification.” *A.w.*, 314. Zie ook Van Genderen, *Gerechtigheid als geschenk*, 101v.

46 Lindström, *Wesley and Sanctification*, 84.

47 Lindström, *a.w.*, 99, “Although the relative change of forgiveness is given logical priority over the real change of new birth and subsequent sanctification, the main emphasis in Wesley’s conception of salvation is nevertheless laid on the latter.” (..) “It was regarded as the goal of salvation.”

48 Lindström, *a.w.*, 99, 101, 126.

49 Cannon, *a.w.*, 251.

50 “Wesley throws himself open to the peril of reducing religion to an appendage of morality and of raising virtue to that throne which rightfully belongs only to its source.” Hij voegt er nog aan toe: “there is always the danger of making a realizable quantity of human life the ultimate end of religion and of subordinating the worship of Almighty God to those benefits which it is supposed to confer.” Cannon, *a.w.*, 252.

Deze verhouding van rechtvaardiging en heiliging is kenmerkend voor Wesley. Tevens is daarmee het reformatorische *simul iustus et peccator* afgewezen als realiteit in het leven van een christen, en de dienovereenkomstige uitleg van Romeinen 7.<sup>51</sup> Hij voelt zich ook niet thuis bij Calvijn voor wie rechtvaardiging en heiliging 'simul et coniunctim' door Gods genade gegeven worden.<sup>52</sup> Wesley's afkeer van de reformatoren, vooral van Calvijn, heeft te maken met zijn arminiaanse denkwijze. Reeds voor zijn bekering, in januari 1738, schrijft hij in zijn Journal: "Lutheran and Calvinist authors, whose confused and indigested accounts magnified faith to such an amazing size that it quite hid all the rest of the commandments."<sup>53</sup>

In later tijd distantieert Wesley zich uitdrukkelijk van het feit dat hij de jaren na zijn bekering te calvinistisch is geweest!<sup>54</sup>

In een van de Minutes of several Conversations, nog in zijn sterfjaar 1791 door hem uitgegeven, geeft Wesley de ontwikkeling van zijn heiligingsideaal, reeds van vóór zijn bekering:

"In 1729, two young men, reading the Bible, saw they could not be saved without holiness, followed after it, and incited others so to do. In 1737 they saw holiness comes by faith. They saw likewise, that men are justified before they are sanctified; but still holiness was their point. God then thrust them out, utterly against their will to raise a holy people. When satan could not otherwise hinder this, he threw Calvinism in the way; and then Antinomianism, which strikes directly at the root of all holiness."<sup>55</sup>

Beslissend voor de zaligheid is voor Wesley uiteindelijk niet de rechtvaardiging maar de heiliging,<sup>56</sup> terwijl de reformatie het zwaartepunt steeds legt op de vergeving van zonden - zonder de heiliging als daarmee verbonden (*simul et coniunctim!*) te verwaarlozen.<sup>57</sup>

Wanneer bij de rechtvaardiging het geloof een voorwaarde wordt genoemd, moet wel bedacht worden:

- dat het geloof als Gods werk wordt beleden,<sup>58</sup>
- dat het feit dat sommigen wel geloven en anderen niet, niet toegeschreven moet worden aan goddelijke verkiezing, zoals Calvijn en Whitefield doen, maar aan "the

---

51 Zie La Rondelle, *Perfection and Perfectionism*, 314.

52 Calvijn, *Institutie*, III,11,6; vgl III,3,1; III, 16,1. Zie hiervoor bv Schroten 'Rechtvaardigmaking en heiligmaking bij Calvijn', 161vv; Van Genderen, *Rechtvaardiging en heiliging in de theologie van deze tijd*, 7, 17; Idem, *Gerechtigheid als geschenk*, 97-101.

53 Aangehaald bij Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 326.

54 Zie ook Davies/Rupp, *A History of the Methodist Church in Great Britain*, xxxiii.

55 WW VIII, 300. Zie over de overeenkomst en het verschil met Calvijn ook Cannon, *The Theology of John Wesley*, 89, 93v; Lindström, *Wesley and Sanctification*, 94.

56 "...good works may be, and are, conditions of final salvation." WW VIII,290. Zie voor deze finale 'meerwaarde' van de heiliging in vergelijking met de rechtvaardiging vooral Cannon, *a.w.*, 146-150.

57 Cannon, *a.w.*, 246, zegt terecht: "While the religious emphasis of the Reformation is always on the forgiveness of sins and the habitual renewal of the justified, the Wesleyan emphasis, though forgiveness is included as the primary fact in the beginning of religion, is on perfection, and holiness is the final label of the Christian."

58 Zie o.a. WW VIII, 5, 6, 48, 428.



free responsiveness of human nature”,<sup>59</sup> de vrije wil van de mens, die niet is weggenomen;<sup>60</sup>

- dat het bestaan van een vrije wil in de mens te danken is aan de vrije genade. Deze is echter naar Wesley's conceptie aan ieder mens gegeven. Dit is de 'preventing', of 'prevenient grace'.<sup>61</sup>

Wanneer de medewerking van de mens met de genade wordt geëist, is dit - door de 'constructie' van de 'preventing grace' die een algemeen karakter draagt - toch aan Gods genade te danken! Van nature is de mens door en door zondig, heeft geen kennis van God en kan uit *eigen* vrije wil zich niet tot God bekeren.<sup>62</sup> Wesley stelt echter ook een voorwaarde aan het ontvangen van deze genade van het geloof, namelijk repentance en de daarbij behorende werken.<sup>63</sup> Hiermee is plaats gegeven aan het werk van de mens als voorwaarde tot het geloof en de rechtvaardiging.<sup>64</sup>

Het *sola fide*, waarover we nog afzonderlijk moeten spreken, staat hierdoor dus reeds in Wesley's rechtvaardigingsleer op de tocht. De tendens daartoe ligt reeds in wat we boven noemden het 'antropocentrische spreken over het geloof'. In de studie van C.N. Impeta wordt, waar hij het geloof als voorwaarde voor de rechtvaardiging behandelt, aan deze stand van zaken minder recht gedaan.<sup>65</sup> Hij besteedt geen aandacht aan het karakter dat het geloof zelf bij Wesley heeft. Ook K.H. la Rondelle ziet in de rechtvaardigingsleer van Wesley nog niet de bedreiging van het *sola fide*.<sup>66</sup>

Echter moet reeds bij het thema van geloof en rechtvaardiging nog op een ander aspect worden gewezen dat samenhangt met Wesley's nadruk op de heiliging. Dat is dat voor hem bij de rechtvaardiging en de vergeving van zonden de ervaring een beslissende rol speelt.

---

59 Zie hiervoor Impeta, *Heiliging en volmaking*, 157-161, en vooral Cannon, *a.w.*, 105-118.

60 "...he did not take away your liberty, your power of choosing good and evil: He did not force you; but, being assisted by his grace, you, like Mary, chose the better part." Aanhaling bij Cannon, *a.w.*, 107.

61 WW VI, 512. Vgl. Lindström, *Wesley and Sanctification*, 44-50; Cannon, *a.w.*, 108. DuToit, *Het Methodisme*, 157, zag hierin terecht een van de kerngedachten van Wesley's theologie: "Het materiele princip van het Wesleyaansch Methodisme is, hoe vreemd dit klinken moge, de *gratia praeveniens* in Arminiaanschen zin." Zie over de 'preventing grace' ook Coetzer, *Berou en bekering volgens John Wesley*, 37-50. Deze zegt terecht: "Wesley het die leer van die voorafgaande genade uitgebou om die leer van die uitverkiezing van die Calviniste - soos hy dit verstaan het - te vervang." (48)

62 Vgl. Lindström, *a.w.*, 25-37, 45.

63 Zie de *Minutes* van de Conferentie van 1744. Op de vraag: "But must not repentance, and works meet for repentance, go before faith?" luidt het antwoord: "Without doubt: if by repentance you meet conviction of sin; and by works meet for repentance, obeying God as far as we can, forgiving our brother, leaving off from evil, doing good, and using his ordinances, according to the power we have received." WW VIII, 275v.

64 Cannon formuleert het scherp, *a.w.*, 110, "if faith alone be the condition of justification (the forgiveness of sin) and if repentance plus its works be the condition of the granting of faith, then repentance, itself the condition of the condition, becomes the condition of sanctification. But repentance, as we have seen, implies some form of works when there is opportunity. Must we not say, then, that Wesley has introduced works as a prior condition of justification?"

65 Vgl. Impeta, *Heiliging en volmaking*, 157-161.

66 Vgl. La Rondelle, *Perfection and Perfectionism*, 310.

Wesley belijdt de rechtvaardiging door het geloof alleen, maar de wijze waarop hij daarover meermalen spreekt, roept de vraag op wat de aard van het geloof dan wel is. We zagen hiervoor dat er door Wesley een spanning werd gevoeld tussen de uitdrukkingen 'toerekening van Christus' gerechtigheid' en 'toerekening van ons geloof tot gerechtigheid'. Dit hangt zeker samen met Wesley's arminianisme waar door anderen op gewezen is en dat zelfs is aangeduid als synergisme.

H.Lindström komt tot de slotsom: "Undoubtedly a synergistic tendency can be seen here - a corollary of prevenient grace. Wesley's Arminianism made this a latent principle on him from the very beginning, and it becomes more manifest with time."<sup>67</sup> Hij verwijst daarbij naar een preek uit Wesley's ouderdom, 'On Working Out Our Own Salvation', uit 1788 (WW VI, 506-513).

W.R.Cannon spreekt van "the problem of synergism"<sup>68</sup>, en van "God operating in co-operation with and not in violation of free human response" zodat er zijn "both divine apportionment and human appropriation standing together in a single process."<sup>69</sup>

Soortgelijk is de conclusie van K.H.la Rondelle, nl dat Wesley's leer van de perfectie is: een unieke "synthesis of the Protestant ethic of grace and the Catholic ethic of holiness"<sup>70</sup> en zijn instemming met O.W.Heick's uitspraak: "Wesleyanism may be called a Protestant version of Franciscan Jesuit theology."<sup>71</sup>

W.H.Velema merkt angaande Wesley's arminianisme op: Men kan blijkbaar in de genade roemen, en tegelijk aan de radikaliteit van de genade afbreuk doen."<sup>72</sup> Een soortgelijke opmerking maakt G.C.Berkouwer ten aanzien van het 'sola fide' bij Wesley.<sup>73</sup> Ook A.L.Coetzer ziet dit probleem bij het geloofsbegrip van Wesley als hij opmerkt: "Hoe hy ook al probeer aantoon dat dit nie impliseer dat die regverdiging van die geloof afhanklik is nie, bevat sy opvatting tog die kiem van die ondermyning van die geloof self."<sup>74</sup>

Wesley's voorkeur voor het geloof als aanduiding van wat toegerekend wordt, hangt echter m.i. in even sterke mate samen met Wesley's nadruk op de *ervaring*, of, anders gezegd, met zijn *antropocentrische wijze van spreken over het geloof*.

Als W.R.Cannon - in een vergelijkende karakteristiek van Wesley en de reformatie - stelt dat "Wesley always begins with man",<sup>75</sup> dan heeft dit niet alleen betrekking op de medewerking van de mens met de genade of op de vrije wil van de mens, hoe belangrijk ook voor Wesley.<sup>76</sup> Want als Wesley zijn uitgangspunt steeds in de mens neemt, is dat ook vanuit het gezichtpunt van de ervaring.

---

67 Lindström, *Wesley and Sanctification*, 98.

68 Cannon, *a.w.*, 113vv.

69 Cannon, *a.w.*, 248.

70 La Rondelle, *a.w.*, 324.

71 La Rondelle, *a.w.*, 321, noot 430.

72 Velema, *Geroepen tot heilig leven*, 74.

73 Berkouwer, *Geloof en heiliging*, 48.

74 Coetzer, *a.w.*, 114.

75 Cannon, *a.w.*, 246.

76 Hoe belangrijk de vrije wil voor Wesley is, blijkt in zijn *Thoughts upon Necessity*, WW X, 457, waar we lezen: "there is no subject of greater importance than human freedom." En elders, WW X, 392: "If perhaps it is true that by nature man is free only to do evil, it is likewise true that every man has free will returned to him by grace so that he can return to God." Met Cannon, *a.w.*, 200, noot 113, is inderdaad in te stemmen: "Wesley's insistence on human freedom characterized every aspect of his thought. This God never destroys." Vgl. ook Lindström, *Wesley and Sanctification*, 50-54.

Terwijl de rechtvaardiging beleden wordt als te geschieden door het geloof, kan Wesley meermalen beschrijvingen geven van zeer emotionele en zelfs fysieke ervaringen, die voor hem een evidente beleving zijn van de rechtvaardiging ook zonder dat het geloof er maar bij genoemd wordt. Met name in zijn *Journal* zijn hier voorbeelden van te vinden.

In mei 1759 lezen we: "...a stranger (...) fell backwards to the wall; then forward on his knees, wringing his hands, and roaring like a bull. His face at first turned quite red, then almost black. He rose, and ran against the wall, till Mr. Keeling and another held him. He screamed out, 'O what shall I do, what shall I do? O for one drop of the blood of Christ!' As he spoke, God set his soul at liberty: He knew his sins were blotted out; and the rapture he was in seemed too great for human nature to bear."<sup>77</sup>

Meerdere getuigenissen in dezelfde geest spreken van 'violent convulsions', uitroepen "Jesus is mine! He is my Saviour!", een urenlang roepen "Christ! Christ!" tot iemands "heaviness turned into joy, even the joyful assurance that her sins were pardoned."<sup>78</sup>

Blijkbaar ligt in een van Wesley's omschrijvingen van het geloof - "an assurance that Christ loved me and gave himself for me"<sup>79</sup> - zo de nadruk op het 'loved me' en 'for me', dat het de indruk wekt dat de zekerheid van geloof en rechtvaardiging berust op de ontdekking van iets dat in de mens zelf aanwezig is. En dat 'iets' is niet anders dan wat inwendig ervaren wordt.

Wesley kan de vraag aan de orde stellen: "What are the immediate fruits of justifying faith?" Het antwoord luidt: "Peace, joy, love, power over all outward sin, and power to keep down inward sin."<sup>80</sup> De volgende vraag is: "does any one believe, who has not the witness in himself, or any longer than he sees, loves, obeys God?" en het antwoord: "we apprehend not; seeing God being the very essence of faith; love and obedience, the inseparable properties of it."<sup>81</sup>

Het wezen van het geloof is dus voor Wesley: het zien van God.<sup>82</sup> Het is veel minder dan bij de reformatoren: vertrouwen op de beloften van het evangelie.<sup>83</sup> Als hij stelt dat voor onze rechtvaardiging alleen geloof nodig is, duidt hij dat aan als 'a true and living faith', omschreven met de woorden 'repentance, hope and love'.<sup>84</sup> Ook de beschrijving van zijn eigen bekering - de beroemde Aldersgate

---

77 WW II, 485.

78 WW II, 497v.

79 In de preek *The Scripture Way of Salvation*, WW VI, 43-54.

80 In: *Minutes of some late conversations between the Rev Mr. Wesleys and others*, (Conv. I, Monday, June 25th, 1744) WW VIII, 276.

81 Ibidem.

82 Vgl. Coetzer, *Berou en bekering volgens John Wesley*, 115, "Daarom was dit vir Wesley nie genoeg dat die mens weet wat God in Sy Woord sê en belowe nie, hy moet dit eers ervaar, beleef en empiries verifieer voor hy die waar-wees daarvan kan aanvaar."

83 Zie bijv. Van Genderen, *Geloofskennis en geloofsverwachting*, 26, over Calvijn: "De aard van het geloof blijkt het best en het duidelijkst verklaard te kunnen worden vanuit de relatie tot de belofte."

84 In *The Principles of a Methodist*, WW VIII, 362: "St. Paul requires nothing on the part of man, but only a true and living faith. Yet this faith does not shut out repentance, hope and love, which are joined with faith in every man that is justified."

Streetervering op 24 mei 1738, tijdens de voorlezing van het voorwoord van Luthers verklaring van de Romeinenbrief<sup>85</sup> - welke ervaring te karakteriseren is als de beleving van zijn rechtvaardiging, draagt ditzelfde kenmerk. Wat zijn ervaring was, beschrijft hij met de woorden:

“About a quarter before nine, while he was describing the change which God works in the heart through faith in Christ, I felt my heart strangely warmed. I felt I did trust in Christ, Christ alone for salvation: And an assurance was given me, that he had taken away my sins, even *mine*, and saved *me* from the law of sin and death.”<sup>86</sup>

Ook hier is weer opmerkelijk dat het accent niet ligt op het vertrouwen op Christus, maar op het *gevoel* daarvan; de verschuiving dus van een theocentrisch of christocentrisch spreken over het geloof naar een antropocentrisch - bijna fysiek - spreken over het geloof. Intussen wordt hiermee niet ontkend dat Wesley's bekeringservaring wel degelijk grote betekenis had voor zijn belijden van de rechtvaardiging door het geloof.<sup>87</sup>

Wat betreft de eigenlijke betekenis van de ervaring van 24 mei 1738: daar is Wesley zelf minder eenduidig in geweest dan sommigen wel zouden wensen! Duidelijk is in elk geval zijn verzekering vóór die datum dat hij weet niet behouden te zijn.<sup>88</sup> Vragen die daarbij rijzen zijn:

1 Wat betekend zijn strijd tegen de zonde, de vertroosting die hij ontvangt (sensible comforts), de opmerkelijke verhoringen op het gebed waarvan hij getuigt? Hij spreekt van: “no other than short anticipations of the life of faith”, en voegt er dan aan toe: “But I was still ‘under the law, not under grace’”, en dat omdat hij wel tegen de zonde streed, maar er nog niet van bevrijd was.<sup>89</sup> Is de uitdrukking ‘anticipaties van het geloofsleven’ bijbels te duiden? Met andere woorden: hoe onbekeerd was Wesley eigenlijk voor die tijd?

2 Bij verschillende gelegenheden geeft hij later een terugblik op zijn leven, waarbij de geestelijke continuïteit van ver vóór 1738 en zijn latere leven en werken opvalt, zonder dat zijn bekering zelfs maar wordt genoemd.<sup>90</sup> Deze kwestie is voor ons onderzoek niet van beslissend belang, al zou wellicht de stelling verdedigd kunnen worden, dat Wesley in zijn zoeken naar *geloof stééds* op zoek geweest is naar een bepaalde *ervaring* van het geloof, en die voor het wezenlijke heeft gehouden, terwijl het geloof in feite - zij het onder allerlei aarzeling en dwaling bedekt, lang voor die tijd al aanwezig was. Ik meen van dit onderzoek naar Wesley's geestelijk leven echter niet een hoofdzaak te moeten maken.

A.A.Dallimore trekt in twijfel dat de ‘Aldersgate Street experience’ werkelijk zo'n grote verandering was. Hij wijst erop, dat in plaats van na die avond uit de twijfel in de

---

85 Volgens Dallimore, *George Whitefield*, I, 186, is het waarschijnlijk dat het de voorrede op Luthers verklaring van de Galatenbrief is geweest.

86 WW I, 103.

87 Cannon, *The Theology of John Wesley*, 66, heeft wel gelijk als hij stelt dat Wesley's bekering ook een theologische verandering markeert. En dat betreft met name de “true meaning of justification by faith.” (A.w., 68) Ook Tuttle, *John Wesley*, 229 (aant. 44), benadrukt dit element.

88 Zie zijn uitvoerige verantwoording in zijn *Journal* op 24 mei 1738, WW I, 98-104.

89 WW I, 99.

90 Bijv. WW VIII, 380.

zekerheid te zijn getild, John Wesley nog maandenlang bleef worstelen met zijn onzekerheid, en dat zijn prediking in die periode zeker niet vuriger was dan voorheen, maar eerder door zijn twijfels belemmerd werd. Hij acht het heel begrijpelijk dat sommige auteurs niet in staat waren 'Aldersgate' werkelijk als zijn bekering te zien, zoeer bleef Wesley na die tijd dezelfde als ervoor.<sup>91</sup>

Th.Jellinghaus acht Wesley vanaf zijn vroegste jeugd vroom en getrouw in het geloof in Christus, ja een heilige in zijn wandel. Wesley meende 'irrtümlich' dat zijn rechtvaardiging en wedergeboorte tot kind van God in 1738 plaats vond. Jellinghaus maakt deze opmerking overigens in het raam van zijn bespreking van Rom 7!<sup>92</sup> R.G.Tuttle, Jr. betoogt dat de bekeringservaring van Wesley een geschiedenis bestrijkt van 1725-1738. "What some have experienced in minutes Wesley experienced over thirteen years."<sup>93</sup>

In de volledige titel van Wesley's bekendste geschrift, *A Plain Account*, zit ook de aanduiding van een continuïteit in zijn leer, in elk geval van de leer van de perfectie, vanaf 1725.<sup>94</sup>

De conclusie lijkt inderdaad voor de hand te liggen dat over Wesley's bekering gesproken kan worden in het kader van zijn gedachten over de rechtvaardiging, terwijl zijn denken over de heiliging daar minder door geraakt wordt.

Belangrijk is de invloed geweest die op Wesley's bekering en op zijn verstaan van de rechtvaardiging is uitgegaan van de moravische prediker Peter Böhler, volgeling van Zinzendorf, met wie Wesley ook na zijn Aldersgate Streetervaring sprak over de Schrift en de ervaring. Böhler en drie anderen getuigden "of their own personal experience, that a true living faith in Christ is inseparable from a sense of pardon for all past, and freedom from all present sins."<sup>95</sup>

Hoewel er reden is Wesley's opvatting aangaande het getuigenis van de Heilige Geest nog afzonderlijk te bespreken, moet in dit verband reeds worden aangegeven dat het getuigenis van de Heilige Geest bij Wesley ook van grote betekenis is voor de zekerheid van de rechtvaardiging. Samenvattend kan gezegd worden dat Wesley met grote klem de reformatorische belijdenis van de rechtvaardiging door het geloof uitdraagt, maar dat de wijze waarop hij daarbij het geloof ter sprake brengt, betekent:

- dat voor hem de ervaring, ofwel het gevoel, het kenmerkende is van het geloof;
- dat net zoals de rechtvaardiging gericht is op en pas compleet is in de heiliging, die beslissend is tot zaligheid, ook het geloof gericht is op en pas compleet is in de rechtstreekse ervaring van de genade;
- dat het spreken over het geloof bij Wesley niet alleen door zijn synergistische hantering van het geloof in de rechtvaardiging maar ook door het ervaringsaccent een sterk antropocentrisch karakter draagt.

91 Dallimore, *George Whitefield*, I, 192-197. Zie ook Rack, *Reasonable Enthusiast*, 545v.

92 Jellinghaus, *Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum*, 408.

93 Tuttle, *Mysticism in the Wesleyan Tradition*, 121v. Vgl. ook zijn eerdere boek *John Wesley*, 193-201, 215-229; eveneens Lindström, *Wesley and Sanctification*, 8-14.

94 *A Plain Account of Christian Perfection as believed and taught by the Reverend Mr. John Wesley, from the year 1725, to the year 1777*. Zie verder nog Lerch, *Heil und Heiligung bei John Wesley*, 147vv; Coetzer, *Berou en bekering volgens John Wesley*, 22-26.

95 WW I, 102. Ook na de felle verwijten die Wesley later aan de moraviërs richt, is hij steeds met hoge achting over Böhler blijven spreken. Zie bijv. WW I, 306 (*Journal* uit 1740); WW VIII, 380 (*Answer to the Rev. Mr. Church*, uit 1744/45)

## 2.2.4 Geloof en heiliging

### 2.2.4.1 Geloof en werken

Het is niet noodzakelijk hier specifiek in te gaan op de problematiek van de 'sinless', of liever de 'christian perfection', waar de heiligingsleer van Wesley in sterke mate op gericht is. Diverse studies zijn daaraan gewijd.<sup>96</sup>

Wel moet allereerst iets gezegd worden over de verhouding van geloof en werken. Feitelijk heeft deze verhouding al een zekere analogie in de rechtvaardigingsleer, namelijk door de specifieke wijze waarop bij Wesley het geloof als een *conditie* aan de orde komt en door de manier waarop door hem de nadruk gelegd wordt op de *vrije wil*. Wesley zegt zelf in zijn preek over Ef 2:8 (*The Scripture Way of Salvation*) dat het geloof de enige voorwaarde is van de heiliging, "exactly as it is" bij de rechtvaardiging.<sup>97</sup> Op het 'exactly' zal nog het een en ander zijn af te dingen, maar we zagen reeds welk karakter het 'door het geloof' in de rechtvaardigingsleer heeft bij Wesley.

In de heiligingsleer liggen de zaken inderdaad nog anders. De heiliging is 'by faith', en ook de 'christian perfection' is 'by faith'.<sup>98</sup>

In zijn bekende geschrift *A Plain Account of Christian Perfection* bespreekt hij de vraag hoe deze perfectie bereikt kan worden. Hij verwerpt dat onverschilligheid en luiheid daartoe dienen en spreekt in een belangrijke passage over

"..vigorous, universal obedience, in a zealous keeping of all the commandments, in watchfulness and painfulness, in denying ourselves, and taking up our cross daily; as well as in earnest prayer and fasting, and a close attendance on all the ordinances of God. And if any man dreameth of attaining it any other way, (yea, or of keeping it when it is attained, when he has received it even in the largest measure), he deceiveth his own soul. It is true, we receive it by simple faith. But God does not, will not, give that faith unless we seek it with all diligence, in the way which he has ordained."<sup>99</sup>

Deze combinatie van geloof en liefde, van geloof en inspanning tot goede werken is naar Wesley's oordeel essentieel voor een methodist.<sup>100</sup> Enerzijds zijn er betuigin-

96 Zie Impeta, *Heiliging en volmaking*; Lindström, *Wesley and Sanctification*, vooral 126-160; en, met verwerking van meer recente literatuur, La Rondelle, *Perfection and Perfectionism*, 309vv, en Gunter, *The Limits of 'Love Divine'*, 104-117, 202-227.

97 "Faith is the condition, and the only condition of sanctification, exactly as it is of justification." WW VI, 49.

98 Wesley geeft de voorkeur aan 'Christian perfection' boven 'sinless perfection'. Van de laatste term zegt hij in 1767: "And I do not contend for the term *sinless*, though I do not *object* against it." (*Brief thoughts on Christian Perfection*, WW XI, 446) Op dezelfde plaats schrijft hij: "As to the manner I believe this perfection is always wrought in the soul by a simple act of faith; consequently in an instant."

99 WW XI, 402v.

100 "If you walk by this rule, continually endeavouring to know and love and resemble and obey the great God and father of our Lord Jesus Christ, as the God of love, of pardoning mercy; if from this principle of loving, obedient faith, you carefully abstain from all evil, and labour, as you have opportunity, to do good to all men, friends or enemies (..) you are they whom I mean by Methodists." WW VIII, 353. Vgl. Rattenbury, *The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns*, 305: "Wesley believed that faith that sanctified could only be produced in the men who disciplined themselves."

gen over het geloof zonder de werken,<sup>101</sup> anderzijds geldt dat Wesley ná zijn bekering, net als ervoor, een geleidelijk weer sterker wordende nadruk heeft gelegd op de noodzaak van de werken. Zelfs heeft hij zich later gedistantieerd van het feit dat hij in de jaren na zijn bekering te calvinistisch is geweest.<sup>102</sup>

Hoe zijn deze gelijktijdige accenten op het geloof en op de noodzaak van de daarbij te voegen inspanning met elkaar te rijmen? Het antwoord op die vraag is gelegen in de specifieke wijze waarop Wesley over het geloof sprak, als het 'peculiar faith'.

#### 2.2.4.2 Peculiar faith

Als Wesley benadrukt dat de heiliging geschiedt door het geloof, wijst hij erop dat dan drie aspecten van dat geloof zijn te onderscheiden.

Ten eerste dat God het geheiligd worden zoals Wesley het verstaat, beloofd heeft in de Heilige Schrift; ten tweede dat God hetgeen Hij beloofd heeft, ook in staat is te bewerken, en ten derde dat Hij in staat is en bereid is 'to do it now'. Geloven houdt in dat dat vertrouwen er is. Daar moet dan nog één ding aan worden toegevoegd, -

"a divine evidence and conviction that he doeth it. In that hour it is done: God says to the inmost soul, "According to thy faith be it unto thee!" Then the soul is pure from every spot of sin; it is clean "from all unrighteousness.""<sup>103</sup>

C.N.Impeta zegt met Wesley's eigen woorden in dit verband dat 'by faith' moet worden verstaan 'in a peculiar way'.<sup>104</sup> Hij gaat intussen niet in op de vraag wat voor verschuiving deze wijze van spreken meebrengt voor het geloofsbegrip zelf.<sup>105</sup> Daar ligt evenwel een belangrijk element voor het verstaan van de hele 'spiritualiteit' van John Wesley.

Het geloof wordt door hem sterk benadrukt, maar het wordt uitsluitend toegespitst op een bepaald gebeuren, op een *ervaring*.<sup>106</sup>

Geloven is hier niet het grondbegrip van de christelijke existentie, een levenshouding die bepaald wordt door het vertrouwen op Gods beloften, op de Schriften, op

---

101 Zie bijv. Impeta, *Heiliging en volmaking*, 151,203.

102 Over deze ontwikkeling zie Orcibal, 'The Theological Originality of John Wesley and Continental Spirituality', in: Davies/Rupp, *A History of the Methodist Church in Great Britain*, I, 83-111. Zie verder beneden, blz. 38vv, over 'sola fide'.

103 *The Scripture Way of Salvation*, WW VI 52-53, Vgl. ook WW VI, 492.

104 Impeta, *Heiliging en volmaking*, 203-205, 259v, 263-265.

105 Hij haalt Wesley's vraag aan in genoemde preek: "What is that faith whereby we are [wholly] sanctified - saved from sins and perfected in love?" en vervolgt: "Bij de beantwoording dezer laatste vraag doet Wesley duidelijk uitkomen dat *dit* geloof een *andere inhoud* heeft; het is overtuiging dat God beloofd heeft, kan en wil nú geheel heiligen." A.w., 259. Impeta laat na deze andere inhoud van dit geloofsbegrip bij Wesley te confronteren met bijv. dat van Calvijn of de reformatie.

106 In *A Plain Account of Christian Perfection*, WW XI, 393, schrijft Wesley samenvattend: "...both my brother and I maintained,

1 that Christian perfection is that love of God and our neighbour, which implies deliverance from all sin.

2 that this is received merely by faith.

3 that it is given instantaneously, in one moment.

4 that we are to expect it, not at death, but every moment; that now is the accepted time, now is the day of this salvation."

de persoon en het werk van Jezus Christus. Geloven is het gericht zijn op *iets*, iets wat gebeuren kan, 'even now'. Men zou het kunnen vergelijken met wat dikwijls aangeduid is als een 'wondergeloof'. Het ontvangen van een gave heeft alle nadruk ten koste van de belijdenis van het geloof als een band van gemeenschap met Christus. De uitdrukkingen *merely by faith* en *by simple faith*<sup>107</sup> verwijzen inderdaad naar een *peculiar* geloof.

Het gaat in dit geloof om het bereiken van iets. Kenmerkend is het werkwoord 'to attain'.

Wij kunnen zeggen dat in Wesley's spreken over 'entire sanctification' en 'perfection' blijkt hoezeer het *geloof* bij hem gericht is op de *ervaring*.<sup>108</sup>

In zijn merkwaardige geschriftje *The Character of a Methodist*<sup>109</sup> geeft Wesley een beschrijving van de 'ware' methodist, die het gewenste leven in de heiliging bereikt heeft. Opmerkelijk is de toonzetting in de indicatief:

"There is not a motion in his heart, but is according to his will. Every thought that arises points to Him, and is in obedience to the law of Christ."<sup>110</sup>

"By consequence, whatsoever he doeth, it is all to the glory of God. In all his employments of every kind, he not only aims at this, (which is implied in having a single eye,) but actually attains it."<sup>111</sup>

In dit hele geschrift is geen aanduiding te vinden van enige *strijd* tegen de zonde, of van *groei* in het geloof en in het christelijk leven. Het lijkt op gearriveerde heiligheid. Het woord geloof functioneert hier niet in. Als de heiliging door het geloof wordt gerealiseerd, heeft dat alleen betrekking op het 'peculiar faith' dat bij het bereiken zijn taak volbracht heeft. Leven in heiligheid is niet een leven door het geloof. De uitspraak "Holiness comes by faith"<sup>112</sup> heeft bij Wesley niet de betekenis van leven door het geloof in Jezus Christus. Het geloof is niet de aanduiding van het leven van een christen. Het is slechts het middel om tot het gewenste leven te komen, waarin de zonde niet meer regeert.<sup>113</sup>

Ook Wesley's pastorale zorg, zowel bij de bezoeken van de 'bands' als in zijn correspondentie, wordt gekenmerkt door een vragen naar de feitelijke stand van zaken met de heiliging, niet naar het geloof.

In zijn *Journal* is een dergelijke reeks vragen terug te vinden: "Do you pray always? Do you rejoice in God every moment? Do you in every thing give thanks? In loss? In pain? In sickness, in weariness, disappointments? Do you desire nothing? Do you fear nothing? Do you feel the love of God continually in your heart? Have you a witness in whatever you speak or do, that it is pleasing to God?"<sup>114</sup>

107 WW XI, 402. Zie ook La Rondelle, *Perfection and Perfectionism*, 315.

108 Zo ook Cannon, *The Theology of John Wesley*, 242.

109 WW VIII, 339-347.

110 WW VIII, 344.

111 WW VIII, 345. Zie ook *Advice to the People called Methodists*, WW VIII, 352.

112 WW VIII, 300.

113 Vgl. de omschrijving van La Rondelle, *Perfection and Perfectionism*, 314: Wesley "postulated the complete annihilation and eradication of both kinds of sin (nl. outward and inward sin, JWM) in the empirical reality of the perfect Christian now."

114 WW I, 476.



Voorbeelden van soortgelijke reeksen vragen zonder dat het woord geloof genoemd wordt, zijn er meerdere te vinden in zijn correspondentie. Wesley's sterke persoonlijke invloed op mensen komt hierin nadrukkelijk uit, bijv. in zijn brieven aan Mrs. Sarah Ryan, 'matron' van de school in Kingswood die Wesley had gesticht. Hierin o.a. de passage: "Since we parted (..) has nothing damped the vigour of your spirit? Is honour a blessing, and dishonour too? The frowns and smiles of men? (..) What kind of humility do you feel? What have you to humble you, if you have no sin? (..) What time have you for reading? I want you to live like an angel here below (..) woman, walk thou as Christ walked."<sup>115</sup>

Bij het ontzag dat zich opdringt voor de sterke en effectieve psychologische aanpak van Wesley, is hier opmerkelijk de geheel antropocentrische benadering van het christelijk leven. Niet het voorwerp van het geloof staat centraal, maar de gelovige - met zijn of haar leven in heiliging.

#### 2.2.4.3 *Sola fide*?

Bij de bespreking van de rechtvaardiging zagen wij dat reeds daar het denken van Wesley op gespannen voet is komen te staan met het *sola fide* van de reformatie. F.D.Bruner heeft er op gewezen hoe Wesley in zijn *Plain Account* heeft afgegeven op het 'solifidianism'.<sup>116</sup> Daarbij moet wel worden bedacht dat hij dit schreef in het kader van zijn sterke waarschuwing tegen het antinomianisme dat hij bij de moraviërs constateerde. Zijn afkeer van hun quiëtisme, hun 'stillness' was bijzonder sterk.<sup>117</sup> Hun nadruk op het *sola fide* is voor hem een signaal vooral van antinomianisme, dat naast 'universal salvation' een 'quietism' een van de 'three grand errors' was in de leer van Zinzendorf en de moraviërs.<sup>118</sup>

Het verwijt van antinomianisme aan het adres van de moraviërs was stellig niet ongegrond. Maar Wesley's verwijt treft in wezen ook het *sola fide* van de lutherse reformatie, en dat verwijt heeft alles te maken met de legalistische trek in zijn eigen denken.

Als Wesley zelf een aantal malen de nadruk legt op de noodzaak van het geloof

---

115 WW XII, 221. Zie ook WW VIII, 272v. Vgl. voor dit aspect ook Ayling, *John Wesley*, 223-225.

116 "Beware of Solifidianism, crying nothing but 'Believe, believe!' and condemning those as ignorant or legal who speak in a more scriptural way." WW XI, 431. Zie Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 326. Reeds in 1739 spreekt Wesley zijn afkeuring uit over Luthers belijdenis van het 'sola fide': "Unless he will affirm (with Luther in the fury of his solifidianism) that St. James' epistle is an epistle of straw." WW I, 186.

117 Zie WW I, 475, waar Wesley hun prediking vergelijkt met een slaapliedje. Vgl. ook WW I, 494 en II, 213.

118 Zie o.m. WW I, 333v. Op sarcastische toon schrijft hij over hen: "Here one may think, - This is a fine sort of Christianity, where nothing good is commanded, and nothing bad is forbid. But this it is."

In WW II, 34 (*Journal*, Oct. 1746) blijkt hoe Wesley zich geërgerd heeft aan een preek van Zinzendorf over Joh 8:11. Hij geeft die als volgt weer: "He began, 'The Saviour says, I came not to destroy the law: but the fact is contrary; for he does destroy it. It is plain, the Law condemned this woman, but the Saviour does not condemn her. Again, the Law commands to keep the Sabbath holy: but the Saviour did not keep it holy. Nay, God himself does not keep the Law. For the Law says, *Put away all lying*. But God said, *Nineveh shall be destroyed*; yet Nineveh was not destroyed.' The whole sermon was of the ame thread. I understood him well, and do not desire to hear him any more."

zonder de werken, dan is dat òf in het kader van de rechtvaardigingsleer<sup>119</sup> òf - in het kader van het spreken over de 'full salvation' - in de zin van het bovengeschetste 'peculiar faith'. W. Klaiber, die een krachtige verdediging geeft van Wesley's 'sola fide' en 'sola gratia' en zich daarvoor op menige uitspraak van Wesley beroepen kan, onderscheidt daarbij m.i. niet voldoende de differentiatie die Wesley zelf in het begrip 'geloof' hanteert. Die differentiatie is er zowel wanneer het gaat om de verhouding tussen geloof en werken als wanneer het gaat om de verhouding tussen geloof en ervaring.<sup>120</sup>

In de rechtvaardiging handhaafde Wesley immers het hele sola fide in belangrijke mate, al speelde daar de problematiek van de 'condition' zó'n rol dat ook daar van synergisme gesproken moest worden. In de heiligingsleer doet zich het wonderlijke feit voor dat er enerzijds de betuigingen zijn van het feit dat de heiliging 'attainable' is - 'by simple faith', 'by faith only', en anderzijds de getuigenissen van afkeer van het sola fide, omdat de wet en de eigen inspanning niet mogen worden uitgeschakeld. Deze ietwat paradoxale stand van zaken kan alleen verklaard worden uit het feit dat hier sprake is van twee verschillende benaderingen van het geloofsbegrip.

Wesley zelf heeft het over het geloof 'in a peculiar sense' dat, als men zich - met alle daarbij vereiste discipline - gelovig uitstrekt naar de perfectie die bereikbaar is, zeker tot die ervaring van perfectie leidt. Maar in het sola fide dat hij bestrijdt gaat het over een ander geloof: het geloof dat aanduiding is van de totale christelijke existentie, betrokken op de genade, het geloof waarvoor wezenlijk is de gemeenschap met Christus.

Zo heeft Wesley met zijn heiligingsleer mensen als Zinzendorf en de calvinisten geschokt "because they believed in the Lutheran doctrine of 'faith only'",<sup>121</sup> maar zo kan tegelijk worden gezegd, omdat het over een ander geloof gaat:

"Entire sanctification, Wesley teaches, is by faith, but also by rising at four o'clock in the morning and by fasting."<sup>122</sup>

Eveneens dient echter bij Wesley's moeite met het sola fide bedacht te worden dat daar niet alleen de *werken* mee in conflict komen - het probleem van het synergisme - maar dat ook de grote plaats die Wesley aan de *ervaring* toebedeelt op gespannen

---

119 Zie La Rondelle, *Perfection and Perfectionism*, 310. Deze meent dat voor Wesley alleen dáár het 'sola fide' gold. In de samenvatting van zijn boek, 327, zegt hij het scherp: "The *sola fide* he regards, at best, only as the beginning, the introduction, not the abiding essential." Daartegenover staat het nieuwtestamentische onderricht: "Christ saves the believing sinner from the beginning till the end *sola fide*, i.e., through a faith which is created by and fixed upon the divine promise, a faith which embraces Christ."

In dezelfde lijn ligt het oordeel van Van Itterzon, *Belijnd belijden*, 196: "Zo kon Wesley in het voetspoor van de reformatie, zijn uitgangspunt in de rechtvaardiging door het geloof alleen nemen, maar van dit uitgangspunt een vertrekpunt maken, dat hij praktisch verliet om weg te reizen naar een hogere bestemming, die der volmaakte heiligmaking."

120 Klaiber, 'Aus Glauben, damit aus Gnaden. Der Grundsatz paulinischer Soteriologie und die Gnadenlehre John Wesleys'.

121 Aldus Rattenbury, *The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns*, 305.

122 *Ibidem*. Zie voor de ontwikkeling van de kloof met Zinzendorf, en de betekenis daarvan voor Wesley's ambivalentie met betrekking tot het 'sola fide' ook Rack, *Reasonable Enthusiast*, 184vv, 206v; en vooral de recente studie van Gunter, *The Limits of 'Love Divine'*, 67-103.

voet staat met het sola fide. Het 'peculiar faith' is er immers op gericht tot een bepaalde ervaring of bepaalde ervaringen te leiden. De wijze waarop hij over het heil spreekt, zowel in de zin van rechtvaardiging als in de zin van heiliging of volmaking, laat zien dat de ervaring - emotioneel en dikwijls zelfs fysiek - een belangrijker rol speelt dan het geloof. Regelmatig geeft zijn beschrijving van de 'salvation' van mensen allerlei bijzonderheden over ervaringen zonder dat gewag gemaakt wordt van geloof in Christus of geloof in de beloften van het evangelie.

Karakteristiek is een passage uit de *Plain Account* waarin wordt gevraagd en geantwoord:

"Q. When may a person judge himself to have attained this? (nl. christian perfection, JWM)

A. When, after having been fully convinced of inbred sin, by a far deeper and clearer conviction than that he *experienced* before justification, and after having *experienced* a gradual mortification of it, he *experiences* a total death to sin, and an entire renewal in the love and image of God, so as to rejoice evermore, to pray without ceasing, and in everything to give thanks. Not that 'to feel all love and no sin' is a sufficient proof. Several have *experienced* this for a time, before their souls were fully renewed. None therefore ought to *believe* that the work is done, till there is added the testimony of the Spirit, witnessing his entire sanctification, as clearly as his justification."<sup>123</sup>

Er kan dus pas geloofd worden als de ervaring heeft beslist. Het chistelijke leven wordt hier kenmerkend beschreven als 'van ervaring tot ervaring'. Wat ontbreekt zijn zowel de noties van het geloof als van de belofte van het evangelie, van de Schrift, en zelfs van Christus. Tengevolge van de plaats van de ervaring is het spreken over het geloofsleven geheel antropocentrisch geworden, zó zelfs dat het geloof ongemerkt verdwijnen kan. Het geloof verdwijnt achter de horizon van de ervaring. Op een reeks plaatsen spreekt Wesley op soortgelijke wijze.<sup>124</sup> Maar als een bijzondere vorm van ervaring moet nog aandacht gegeven worden aan de plaats die het getuigenis van de Heilige Geest bij hem heeft.

### 2.2.5 *Het getuigenis van de Heilige Geest*

Het getuigenis van de Heilige Geest neemt in het denken van Wesley een grote plaats in.

Enerzijds kan men zeggen dat voor hem het zaligmakend geloof een vertrouwen is op Christus als de Heiland, en dat het geloof moeilijk onderscheiden kan worden van de zekerheid van het heil of van het getuigenis van de Geest.<sup>125</sup>

---

123 WW XI, 401v. Cursiveringen van mij, JWM.

124 Dit geldt vooral van het leven dat ná de rechtvaardiging komt. Zie o.m. (!) WW I, 398,403,405,415,476,522 (waar Wesley de Romeinse keizer Marcus Antonius de hemel in prijst op grond van zijn vrome uitlatingen, ook al is er geen sprake van geloof in Jezus Christus); WW II, 67,158,184,398,528,530; WW VIII, 249,272v (*Rules of the Band-Societies*: vragen te stellen aan aspirant-leden - naar geloof wordt niet gevraagd), 342v, 352,474; WW XI, 398v,417.

125 "Saving faith is (...) a trust in Christ as a Saviour; in this sense it is difficult to distinguish it either from assurance or the Witness of the Spirit." Rattenbury, *The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns*, 265. Vgl. WW VI, 47.

Anderzijds is de wijze waarop Wesley over het geloof spreekt zo doorlopend gericht op de ervaring ervan, dat men niet kan zeggen dat het geloof een eigen zekerheid heeft, die gezocht wordt in Christus, in het Woord, buiten de gelovige. Veeleer komt het criterium van de zekerheid binnen de gelovige te liggen, binnen de ervaring, en die zekerheid is er slechts voor de duur van de ervaring.<sup>126</sup>

Nadrukkelijk stelt Wesley dan ook dat het getuigenis van de Heilige Geest een *rechtstreeks* getuigenis is van de Heilige Geest met onze geest. In een preek over Rom 8:16, uit 1749, getiteld *The Witness of the Spirit*, vinden we een definitie die luidt:

“The testimony of the Spirit is an inward impression on the soul, whereby the Spirit of God directly witnesses to my spirit, that I am a child of God; that Jesus hath loved me, and given himself for me, and that all my sins are blotted out, and I, even I, am reconciled to God.”<sup>127</sup>

Wesley handelt over het testimonium Spiritus Sancti zonder de relatie met het geloof te bespreken. De zekerheid des heils wordt niet benadrukt als zekerheid des geloofs. Begrijpelijk dat hij zich te verweren kreeg tegen het verwijt van geestdrijverij.<sup>128</sup> In de genoemde preek waarschuwt hij zelf tegen ‘enthusiasm’, en signaleert hij het gevaar dat de stem van de eigen verbeelding wordt aangezien voor het getuigenis van Gods Geest.<sup>129</sup> Toch weerhoudt dit hem er niet van het zwaartepunt van de zekerheid in de ervaring te leggen. Sterk motief daarbij is zijn eigen ‘Aldersgate Street experience’, die doorklinkt in zijn preken.<sup>130</sup>

De nadruk op het directe getuigenis van de Geest wordt door W.R.Cannon terecht “an emphasis in Wesley’s preaching all the days of his life” genoemd.<sup>131</sup> Als toetssteen van dit getuigenis benadrukt Wesley, dat het testimonium Spiritus Sancti steeds gepaard gaat met de vrucht van de Geest, met name de nederigheid.<sup>132</sup> Niemand moet rusten in een verondersteld getuigenis van de Geest, gescheiden van

---

126 Rattenbury, *a.w.*, 265. “It is experimental truth; if such experience is maintained it involves final salvation, but the assurance is only for the duration of the experience, and men may fall from grace.” Zie voorts Impeta, *Heiliging en volmaking*, 166-175 en Van Genderen, *Het getuigenis van de Heilige Geest*, 13v.

127 WW V, 115. Over dezelfde tekst is ook een preek uit 1769, WW V, 123-143. In deze preek is dezelfde definitie opnieuw gegeven, maar met de toevoeging van het woord ‘immediately’ (124). Zie ook WW XII, 83vv.

128 Zie bijv. Cannon, *The Theology of John Wesley*, 216.

129 WW V, 111: “How many have mistaken the voice of their own imagination for the witness of the Spirit of God, and thence idly presumed they were the children of God, while they were doing the works of the devil! These are truly and properly enthusiasts; and indeed, in the worst sense of the word.”

130 WW V, 127: “And here properly comes in, to confirm this scriptural doctrine, the experience of the children of God; the experience not of two or three, not of a few, but of a great multitude which no man can number (...) It is confirmed by *your* experience and *mine*. The Spirit itself bore witness to my spirit that I was a child of God, gave me an evidence hereof, and I immediately cried, “Abba, Father!””

131 Cannon, *a.w.*, 120.

132 WW V, 119v.

de vrucht ervan.<sup>133</sup> Maar ook het omgekeerde geldt: "let no one rest in any supposed fruit of the Spirit without the witness."<sup>134</sup>

De ervaring en de werken bevestigen elkaar! Zowel de verhouding van geloof en werken als de verhouding van geloof en ervaring maken het mogelijk dat werken en ervaring elkaar bevestigen zonder dat het geloof zelf wordt genoemd.

Functioneert het testimonium Spiritus Sancti zo met betrekking tot wedergeboorte en rechtvaardiging, niet anders is het met betrekking tot de heiliging en volmaking, al heeft dit pas in latere jaren meer accent gekregen.<sup>135</sup>

In gedetailleerde beschrijvingen van de heiligingservaring komt ook de terminologie van het getuigenis van de Geest voor.<sup>136</sup> Al meent Wesley dat de wijze waarop het testimonium Spiritus Sancti plaats vindt, 'inexplicable' is<sup>137</sup> en ook geen uitleg behoeft, omdat het over een *onmiddellijke* verzekering gaat,<sup>138</sup> toch spelen bij de ervaring van dit getuigenis soms het horen van een stem een rol, of het schokken van het lichaam of soortgelijke sterk emotionele belevingen, waarvan het verslag met graagte door Wesley wordt weergegeven.<sup>139</sup> Hij heeft kennelijk niet de behoefte daarbij te vragen naar het geloof, of naar de wijze waarop deze zekerheid gegrond is in het Woord van God.

Niet zonder reden is opgemerkt dat hier een verschuiving heeft plaatsgevonden ten opzichte van de reformatorische leer van het testimonium, die geen ervaringszekerheid, maar geloofszekerheid is, en daarom ook niet slechts beperkt is tot het heden van de ervaring zoals bij Wesley.<sup>140</sup> Wesley's gedachten over de hier geschonken zekerheid hebben immers geen betrekking op 'future salvation.'<sup>141</sup>

Hier moet aan worden toegevoegd dat Wesley noch in relatie tot het getuigenis van de Heilige Geest, noch in relatie tot de ervaring van het 'moment of entire sanctification' de uitdrukking 'doop van, of met, de Heilige Geest' gebruikt. Daarin verschilt hij van Fletcher, die wel de uitdrukking bezigt: 'baptized with the

---

133 Met name "love, joy, peace, longsuffering, gentleness, goodness, weekness, fidelity, temperance," WW V, 133. Zie ook Impeta, *Heiliging en volmaking*, 169v.

134 WW V, 133.

135 Vgl. Impeta, *a.w.*, 171v, 209-211. In zijn *Plain Account* haalt Wesley het voorwoord aan, dat hij in 1741 in de tweede bundel Hymns had geschreven en waarin een schets van de weg des heils wordt gegeven. Zowel bij de rechtvaardiging als bij de heiliging brengt hij daar dit bijzondere werk van de Heilige Geest ter sprake. WW XI, 380-382.

136 Bijv. in het *Journal* van 16 april 1757, WW II, 398, waar Wesley iemands getuigenis aanhaalt: "At the instant I felt an entire change, was full of love, and full of God. I had the witness in myself, that he had made an end of sin, and taken my whole heart for ever. And from that moment I have never lost the witness, nor felt anything in my heart but pure love."

137 WW V, 121.

138 Vgl. Impeta, *a.w.*, 166: "Op het 'immediately' en 'directly' komt het aan."

139 Bijv. WW II, 398: "I seemed to hear a loud voice, saying at once to my heart and to my outward ears, 'This day shall salvation come to this house.' I ran up stairs, and presently the power of God came upon me, so that I shook all over like a leaf. Then a voice said, 'This day is salvation come to this house.' At the instant I felt an entire change."

140 Zie Van Genderen, *Het getuigenis van de Heilige Geest*, 13v en passim.

141 "The assurance whereof I speak (..) relates wholly and solely to present pardon, not to future salvation." WW IX, 9. Zie ook WW I, 160; VII, 377. Impeta wijst erop dat Wesley later het woord 'assurance' geheel heeft losgelaten, vanwege de 'calvinistische dwaling', dat deze als een verzekering van 'final perseverance' bedoeld zou zijn. *Heiliging en volmaking*, 174.

Pentecostal power of the Holy Ghost'. Bij Wesley ontbreekt ook de in deze uitdrukking impliciete verwijzing naar het boek Handelingen.<sup>142</sup>

## 2.3 Ervaring

### 2.3.1 *Bewijskarakter*

Het begrip ervaring, experience, is in het voorgaande gedeelte van dit hoofdstuk al dikwijls gebruikt, vooral om de grote rol aan te geven welke het speelt in de visie van Wesley op het geloof. Toch is het niet overbodig van het begrip zoals het bij Wesley voorkomt een aantal aspecten nader aan te geven.

Allereerst kan worden gewezen op het bewijskarakter dat de ervaring heeft voor Wesley. Vóór de Aldersgate Streetervaring in 1738 zat daar voor hem een probleem. In een discussie met Peter Böhler over Schrift en 'experience' stelde hij dat hij levende bewijzen wenste te hebben voor hij kon aannemen dat de 'experience' zou overeenstemmen met de letterlijke uitleg van de Schriften. Böhlers antwoord was het getuigenis van drie anderen "of their own personal experience, that a true living faith in Christ is inseparable from a sense of pardon for all past, and freedom from all present, sins."<sup>143</sup>

Dit ervaringsgetuigenis overtuigde hem en bracht hem tot het besluit ditzelfde te zoeken, welk besluit naar zijn beschrijving de inleiding vormde tot de ervaring in Aldersgate Street.

### 2.3.2 *Waarnemingskarakter; gevoel*

Vervolgens kan gesproken worden van het *waarnemingskarakter* van de ervaring bij Wesley. Of wellicht is het beter de term *analoog* te gebruiken en dit aspect aan te duiden als *analoog-zintuiglijk*. Het gaat er in elk geval om dat de terminologie van de zintuiglijke waarneming wordt gebruikt. Met name woorden als *voelen* en *zien* komen we veelvuldig tegen. Het is daarbij nog de vraag of deze letterlijk of metaforisch bedoeld zijn. De consequente wijze waarop deze 'waarneming' de doorslag geeft voor Wesley komt uit in de haast ongelooflijke verklaring die hij acht maanden na Aldersgate in zijn *Journal* geeft, als hij zegt geen christen te zijn omdat hij *voelt* dat hij God op dat moment niet liefheeft:

"I affirm I am not a christian now. Indeed, what I might have been I know not, had I been faithful to the grace then given, when expecting nothing less, I received such a sense of the forgiveness of my sins, as till then I never knew. But that I am not a christian at this day, I as assuredly know, as that Jesus is the Christ (..) I have not any love of God. I do not know either the Father or the Son." Op de vraag hoe hij dat weet, antwoordt hij: "Why, as you know whether you are hot or cold. You *feel* this moment, that you do or

---

142 Zie hiervoor Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, 49-54; Sangster, *The Path to Perfection*, 37-52.

143 *Journal*, 24 mei 1738. WW I, 102. Zie voor een bredere beschrijving van 'de weg naar Aldersgate Street' en de rol die Böhler, naast anderen, daarin gespeeld heeft Rack, *Reasonable Enthusiast*, 137-157.

do not love me. And I *feel* this moment, I do not love God; which thereof I know, because I *feel* it. There is no word more proper, more clear, or more strong."<sup>144</sup>

Begrijpelijk dat is gesproken van de 'post Aldersgate Street confusion'<sup>145</sup>  
Zozeer wordt alle houvast en zekerheid in het gevoel gelegd dat het, ook bij anderen, door Wesley wordt aangezien voor het wezenlijke van het geloof.

In zijn *Journal* vertelt hij van een vrouw die na jaren van treurigheid vervuld werd met vrede en vreugde in het geloof. Tot plotseling weer een wolk haar overmeesterde, en alle vergeving, kennis van de Schrift, van God, van hel en hemel haar ontnomen werd. Zijn commentaar is: "So sure it is that all faith is the gift of God; which the moment he withdraws, the evil heart of unbelief will poison the whole soul."<sup>146</sup>

Wat God wil schenken lijkt ten diepste niet gekend te worden uit zijn Woord, maar door wat 'inwardly' wordt ervaren. Met kennelijke instemming geeft Wesley het getuigenis door van iemands ervaring van vergeving, en later van de 'greater salvation' van de heiliging:

"I felt God was able and willing to give it then, and was unspeakably happy." Even verder staat: "From that moment I have felt nothing but love in my heart; no sin of any kind. And I trust I shall never any more offend God. I never find any cloud between God and me: I walk in the light continually."<sup>147</sup>

Het 'gevoel van niets dan liefde en geen zonde' is een uitdrukkingwijze die met name voor Wesley's heiligingsleer kenmerkend is. Daarin is het houvast van de uiteindelijke zaligheid; het is niets dan 'subjective evidence'.<sup>148</sup> Dit past in het arminiaanse patroon van Wesley's theologie, waarin de volharding der heiligen niet verder gegarandeerd is dan in hun eigen leven blijkt.<sup>149</sup> De zekerheid des geloofs is niet buiten de gelovige gelegen. Daarmee is de achilleshiel van de heilszekerheid naar Wesley's opvatting gegeven.<sup>150</sup>

---

144 WW I 170v. Zie ook Rack, *Reasonable Enthusiast*, 545vv, die tevens deze uiting van vertwijfeling vergelijkt met soortgelijke ontboezemingen van Wesley in later tijd.

145 Dallimore, *George Whitefield*, I, 196v.

146 WW I, 294.

147 WW I, 526.

148 Cannon, *The Theology of John Wesley*, 252, spreekt van "an undue emphasis on the subjective evidence, whether in the form of internal feelings or of external behaviour, that man is in a condition worthy of final salvation." Hiermee plaatst hij terecht de werken van de mens in de visie van Wesley parallel met de ervaring. Beide hebben een meerwaarde ten opzichte van het geloof. Met een oneigenlijk spraakgebruik zou ook met betrekking tot de plaats van de ervaring van een 'soort synergisme' te spreken zijn. Zie ook onder 2.2.5 waar de parallellie van werken en ervaring reeds aan de orde kwam.

149 Vgl. Van Genderen, *Het getuigenis van de Heilige Geest*, 13.

150 Vgl. het oordeel van DuToit, *Het Methodisme*, 166: "Het is immers altijd weer hetzelfde: een gevoel van zonde, een gevoel van geloof, een gevoel van bekeering, een gevoel van justificatie, een gevoel van wedergeboorte enz. De wortel van het Mysticisme heeft ten deze voor het Methodisme bijna uitsluitend *gevoelsvruchten* gedragen, die bij het opsteken van den stormwind der verzoeking o zoo gemakkelijk afvallen."

Hier mag herinnerd worden aan de invloed die Wesley ondergaan heeft van de mystiek, en met name van zijn tijdgenoot William Law.<sup>151</sup> Bij Law speelde ook de volmaaktheid een grote rol. Van hem is gezegd dat het heil voor hem afhankelijk is van de perfectie en van "the sincerity of our endeavours to obtain it."<sup>152</sup>

R.G.Tuttle, Jr. heeft in zijn recente studie over de mystiek bij Wesley c.s. erop gewezen hoe Wesley voor het dilemma van de mystiek kwam te staan, naar een formulering van B.B.Warfield, nl : "whether we need, whether we have, a provision *in the blood of Christ* for our sins or whether we (...) possess *within ourselves* all that can be required for time and eternity; both of these things cannot be true, and obviously *tertium non datur*. We may be mystics, or we may be Christians. We cannot be both."<sup>153</sup> Uitvoerig bespreekt Tuttle de invloed van de mystiek op Wesley, waarbij hij de verzoening de 'missing link' van de mystiek noemt.<sup>154</sup> In de soteriologie van William Law ontbrak juist de verzoening door voldoening.<sup>155</sup>

Wesley's bekeringservaring van 1738 betekende vooral hierom een breuk met Law.<sup>156</sup> Echter geeft toch Wesley's toenemende nadruk op het hebben van het benodigde 'within ourselves' Tuttle reden te spreken van blijvende mystieke invloeden.<sup>157</sup> Zijn oordeel dat voor Wesley de hoge verwachting die hij had van de genade beslissend bleef, is te begrijpen en ook dat daarom bij Wesley het mystieke doel - de volmaakte gemeenschap met God in liefde - bereikt moet worden binnen het raam van de rechtvaardiging door het geloof.<sup>158</sup> Het motief van het 'sola fide' verdwijnt - ondanks alles - bij Wesley nooit geheel. Tuttle wil laten zien dat het door alle mystieke invloeden heen mogelijk moet zijn het 'mystieke goud' te redden van de 'mystieke onzuiverheden' ('the mystic dross').<sup>159</sup> Hij maakt echter niet werkelijk duidelijk naar welke maatstaven de ervaring zèlf moet worden beoordeeld, en welke grenzen aan haar zouden moeten worden gesteld.<sup>160</sup> De vraag moet nu reeds worden gesteld - en in een later onderdeel van deze studie besproken - of het bovengenoemde dilemma van Warfield anders kan worden toegepast dan met de norm en de grens van het geloof.

De invloed van William Law zal overigens ook in het volgende hoofdstuk, bij de bespreking van Andrew Murray aan de orde komen.<sup>161</sup>

---

151 Van den Berg wijst er in zijn *Het christelijk leven naar de opvatting van John Wesley*, 9-12, op dat deze invloed groter is geweest dan die van Thomas à Kempis en Jeremy Taylor en dat de invloed van William Law er niet vreemd aan is dat in de eerste periode van Wesley de rechtvaardiging door de heiligmaking wordt verslonden. (11)

152 Zie over Law's volmaaktheidsidee en met name de rol die het begrip *liefde* daarin vervult, Lindström, *Wesley and Sanctification*, 161-171.

153 Tuttle, *Mysticism in the Wesleyan Tradition*, 117.

154 Tuttle, *a.w.*, 113-142. Zie ook Van den Berg, *a.w.*, 10-12, 18.

155 Zie ook Van den Berg, *a.w.*, 11.

156 Vgl. Lindström, *a.w.*, 56, "The controversy between Wesley and William Law, which was engendered by the doctrine of justification, also embraced the Atonement." Zie ook idem, *a.w.*, 68v.

157 Tuttle, *a.w.*, 143vv.

158 *A.w.*, 152.

159 Hij noemt behalve Law vele mystieken wier invloed Wesley heeft ondergaan, onder wie: Macarius, Thomas à Kempis, de Theologia Deutsch, Madame Guyon, Madame de Bourignon en De Renty. Zie *a.w.*, 143-166.

160 De grens tussen 'mystic gold' en 'mystic dross' wordt door Tuttle gezien als de grens tussen de presentie en het werk van God, en het zoeken van onpersoonlijke, bovennatuurlijke ervaringen. Zie Tuttle, *a.w.*, 167-183.

161 Zie beneden hoofdstuk 3.5.2.3.



Als Wesley zich heeft te verdedigen tegen de beschuldiging van geestdrijverij<sup>162</sup> verweert hij zich niet door aan te geven hoe het gesteld is met de verhouding tussen geloof en gevoel. Hij probeert slechts grenzen aan te geven tussen het ook door hem hartgrondig afgewezen 'enthusiasm' en de door hem even hartgrondig beleden 'experience'.<sup>163</sup> In hoeverre hij daarin geslaagd is willen wij bezien als afzonderlijk over het fenomeen 'enthusiasm' gehandeld wordt.

De kennis van vergeving van zonden is door 'inward feeling',<sup>164</sup> terwijl ook wedergeboorte slechts duidelijk is door wat wordt gevoeld.

"These are some of those inward fruits of the Spirit, which must be *felt* wheresoever they are; and without these, I cannot learn from Holy Writ that any man is 'born of the Spirit'. (...) if as yet you know nothing of such inward feelings, if you do not 'feel in yourself these mighty workings of the Spirit of Christ,' at least you would not contradict and blaspheme.

When the Holy Ghost hath fervently kindled your love towards God, you will know these to be very sensible operations. As you hear the wind and feel it too, while it strikes upon your bodily organs, you will know you are under the same guidance of God's Spirit the same way, namely, by feeling it in your soul: By the present peace, and joy, and love, which you feel within, as well by its outward and more distant effects."<sup>165</sup>

Het opvallende in Wesley's wijze van spreken over deze dingen is niet slechts de beschrijving van hetgeen wordt gevoeld, en het melden van de tijdstippen waarop die gevoelens zijn ontstaan, maar meer nog het ontbreken van de vermelding van het geloof in Christus en zijn beloften als de voornaamste vrucht van die werking van Gods Geest.

Ook de uitwerking van de prediking kan in termen van gevoel en emotie worden gewaardeerd, zowel in negatieve zin, wanneer er weinig gevoel tot uiting komt, als in positieve zin, wanneer er meer emoties blijken.<sup>166</sup> Evenzeer erkent Wesley

---

162 De bisschop van Lichfield en Coventry had hem van 'enthusiasm' beschuldigd. Zie WW VIII, 78-79.

163 WW VIII, 78: "By feeling, I mean, being inwardly conscious of."

164 WW II, 82; vgl. WW I, 398, waar sprake is van dankbaarheid voor "a fresh sense of forgiveness." Reeds op 8 januari 1738 schrijft hij in zijn *Journal*, WW I, 72: "By the most infallible of proofs, inward feeling, I am convinced..." Deze wijze van overtuigd worden is ook na 24 mei 1738 niet gewijzigd. Vgl. ook Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 325. Even duidelijk komt in de gezangen van Charles Wesley dezelfde plaats van de 'feeling' tot uiting, bv:

"we - His unknown place receive  
And feel His blood applied

...

His blood surpassing for  
The love of all beneath  
We find within, and dare  
The pointless darts of death."

Zie Rattenbury, *The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns*, 269v.

165 WW I, 215.

166 Op eenzelfde dag, 11 april 1748, schrijft Wesley in zijn *Journal*, WW II, 92: "Many heard, but, I doubt, felt nothing." en: "in the evening there appeared more emotion in the congregation than ever I had seen before."

emotionele uitbarstingen van enkelingen als blijk van bekering.<sup>167</sup> Vragen naar de reden waarom de tranen in lofprijzing en vrede veranderen worden door hem niet gesteld.<sup>168</sup>

Terecht heeft W.S. Gunter opgemerkt, dat Wesley ten aanzien van deze emotionele uitingen kritischer had moeten zijn<sup>169</sup> en dat men zich kan afvragen of hij er misschien zelfs door gestreeld was, wanneer er bij tijden in de methodistische 'societies' meer 'hitte' was dan 'licht'.<sup>170</sup>

### 2.3.3 Zien

Een aspect van de ervaring is bij Wesley ook het *zien*. Hij kan de ervaring in het hart even werkelijk noemen als het zien met de eigen ogen.<sup>171</sup> Maar het aanschouwen wordt meermalen nog sterker benadrukt. In de notulen van een van de gesprekken met Wesley en anderen in 1744, staat de vraag:

"Does any one believe, who has not the witness in himself, or any longer than he sees, loves, obeys God?" Het antwoord luidt: "we apprehend not; seeing God being the very essence of faith; love and obedience, the inseparable properties of it."<sup>172</sup>

Een methodist is iemand die gedurig wandelt met God, vol liefde het oog van zijn ziel op Hem gevestigd heeft, en overal ziet de Onzienlijke.<sup>173</sup>

Soms lijkt de grens tussen een metaforisch spraakgebruik van het woord *zien* en de beschrijving van een visioen te vervagen.

---

167 WW II, 95: "a young woman dropped down, and cried out exceedingly, but in a few minutes her sorrow was turned into joy, and her mourning into praise." Zie ook een brief aan Wesley, met instemming in zijn dagboek geciteerd, WW II, 152: "The same fire is kindled at Portarlington. I went there the next Sunday after you. One there found a sense of God's pardoning love; and last Saturday in the society some cried out, and some fell on the ground, three of whom found peace to their souls. (...) We continued singing and praying till five persons received a clear manifestation of the love of God."

Een gesprek met een man, die afgeweken was, verloopt als volgt, WW II, 72: "I spoke a few words, and went to prayer. And God broke his heart. He continued weeping and praying all the day, and all the night; and at six in the morning fell asleep." Zie verder nog WW I, 169, 215, 294, 398; WW II, 72, 82, 92; WW XI, 379.

168 Bij Charles Wesley is dezelfde nadruk op emotionele ervaring aan te wijzen. Rattenbury, *The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns*, 185-187, beschrijft hoe deze in zijn liederen de mensen leert uit te zien naar een nieuw Pinksteren, en zegt dan, blz 187, "In practice, praying for Pentecost very often has meant a striving after emotional experiences instead of a humble reception of that Holy Spirit of truth which is the gift of the glorified Christ to His Church."

169 "That Wesley struggled in his own spiritual pilgrimage with the implications of his "feelings" and the implications of proof by "sensible perception" should have served as an "early warning device" to him that his less perspicacious followers would lose their way in their own struggle with the concepts." Gunter, *The Limits of 'Love Divine'*, 137.

170 "One wonders whether Wesley was not only tolerant, but perhaps even pleased that at times there was as much if not more "heat than light" in the Methodist societies." *Ibidem*.

171 "For, as a man is most readily convinced of the reality of those things which he has seen with his own eyes, even so he is most certain of those truths which he has experienced in his heart." *Journal*, 24 mei 1738. Vgl. Cannon, *The Theology of John Wesley*, 215.

172 WW VIII, 276. Vgl. ook WW I, 355.

173 "He walks with God continually; having the loving eye of his soul fixed on him, and everywhere 'seeing Him that is invisible'." WW XI, 371.

Wesley beschrijft hoe voor een vrouw in grote geestelijke nood wordt gebeden: “we claimed the promises made to the weary and heavy-laden; and he did not cast out our prayer. She saw her Saviour, as it were, crucified before her eyes. She laid hold on him by faith and her spirit revived.”<sup>174</sup>

Ook als hij de ‘second blessing’ beschrijft van zijn vriend en trouwste volgeling, John Fletcher, spreekt hij van een zien *als het ware*: “he still continued pleading with the Lord, to take a fuller possession of his heart; till, one day, as he was in earnest prayer, lying prostrate on his face before God, he saw, as it were, our blessed Lord, hanging and bleeding on the cross: And, at the same time, those words were spoken with power to his heart:”<sup>175</sup>

Hoewel daadwerkelijke visioenen eerder besproken dienen te worden in het kader van Wesley’s verhouding tot de geestdrijverij, mag in verband met het *zien* genoemd worden dat hij visioenen en dromen soms als middel tot bekering ziet, zonder dat de roeping door het Woord ter sprake komt.<sup>176</sup>

Een ander getuigenis, door Wesley slechts ‘a surprising account’ genoemd, geeft weer hoe een vrouw via een visioen vergeving van zonden ontvangt. Zij vertelde hoe zij Christus zag aan het kruis, en daarna God op zijn troon temidden van tienduizenden heiligen: “and I saw a large book in which all my sins were written; and he blotted them all out, and my heart was filled with peace and joy, and love, which I have never lost to this hour.”<sup>177</sup>

Naar het geloof in de beloften van het evangelie wordt na de vermelding van zulke getuigenissen niet gevraagd.

### 2.3.4 *Lichamelijkheid*

In de lijn van het waarneembare en tegelijk ook van het emotionele karakter van de door Wesley gepredikte en beschreven ervaring ligt de *lichamelijkheid* van veel gewaarwordingen die hij belangrijk acht. Reeds bij zijn bekering in 1738 is sprake van een ‘vreemd gevoel van warm worden’.<sup>178</sup> Een ander voelt in zijn lichaam het vuur van de hel.<sup>179</sup> Wesley’s reactie daarop is het wijzen van de weg van het ervaren van de verlossing, niet de verwijzing naar het Woord van het evangelie.<sup>180</sup>

Ook horen we van een vrouw, wier gezichtsvermogen en lichaamskracht plotseling worden weggenomen, gepaard met een overstromd worden door de liefde van God:

---

174 WW I, 226.

175 *A Short Account of the Life and Death of the Reverend John Fletcher*. WW XI, 286.

176 WW II, 87: “This (nl. de visioenen en dromen die een vrouw had) so deeply affected her, that she began from that time, to seek God with her whole heart.”

177 WW II, 114. Ook het *horen* van de stem van God heeft dezelfde kracht voor Wesley, vgl. WW II, 527.

178 “I felt my heart strangely warmed.” WW I, 103.

179 “I felt the very fire of hell already kindled in my breast; and all my body was in as much pain as if I had been in a burning fiery furnace.” WW I, 407.

180 “Nay, let such an one cry after Jesus of Nazareth, *till he saith*, “Thy faith hath made thee whole.”” *Ibidem*. (cursivering van mij, JWM)

“..told us, that the night before, her sight (an odd circumstance) and her strength were taken away at once. At the same time the love of God so overflowed her soul, that she could not speak or move.”<sup>181</sup>

Ook is sprake van ‘strong tremblings’<sup>182</sup> en van veel meer spectaculaire lichamelijke verschijnselen, die echter tijdens kerkdiensten en andere bijeenkomsten plaatsvonden. Aan deze meer massaal optredende verschijnselen willen wij ook aandacht geven bij de bespreking van Wesley’s verhouding tot de geestdrijverij. Dat iemand in dit verband sprak van de “psychology and physiology of religious conversion” is niet onbegrijpelijk.<sup>183</sup>

### 2.3.5 *Ervaring als basis van eenheid*

Een aspect van de ervaring bij Wesley is tenslotte de wijze waarop zij functioneert als *basis van eenheid*. Met name in de soms verwarrende verhouding van Wesley tot de moraviërs heeft dit aspect een rol gespeeld. Dat Wesley ten aanzien van de religieuze ervaring diepgaand door de moraviërs is beïnvloed, kwam aan de orde bij de vermelding van de invloed van Peter Böhler gedurende de tijd die aan de ‘Aldersgate Streetervaring’ voorafging. Deze invloed was al begonnen tijdens Wesley’s verblijf als zendeling in Georgia, van 1736-1738.<sup>184</sup>

Ook in de geschiedenis van de hernhutters was de ervaring op een bijzondere wijze beslissend geweest voor het vinden van eenheid in een crisissituatie. In 1727 was met een bijzondere avondmaalsviering in de kerk van Berthelsdorf door een ervaring van grote geestelijke verbroedering de eenheid tussen drie groepen, de kerkelijke lutherse partij, een separatie van de kerk rond Christian David en de groep “Deutschmähren”, voorgoed beklonken. Dit werd als volgt verteld door een man die het als kind had meegemaakt: “Nach dem Liede (beim Abendmahl) beteten etliche Brüder mit Geisteskraft und trugen dem Herrn die gemeinschaftliche Not der Sektiererei und Trennung (Christian David und Melchior Nitschmann) vor und bateten Ihn (..) Da wurde die innigste Salbung über uns ausgegossen, und wir waren nicht ferne von Ihn.” Zo ontstond de ‘Brüdergemeine’, een nieuw model van beleefd geloof als vrucht van tolerantie en ervaring.<sup>185</sup>

Reeds in het jaar van zijn bekering, 1738, wanneer Wesley een reis van enkele maanden maakt naar Herrnhut en de andere Duitse oorden van de moraviërs, blijkt hij, behalve een diepe bewondering voor Zinzendorf en de zijnen, toch ook grote aarzelingen omtrent een aantal van hun denkbeelden en praktijken te hebben.

In de Fetter Lane Society, waarin moraviërs en methodisten gemeenschappelijk hun ‘love feasts’ hadden, was dit samengaan niet zonder spanning.

---

181 WW I, 402v.

182 WW I, 206.

183 Ayling, *John Wesley*, 110v.

184 Vgl. Beyreuther, *Geschichte des Pietismus*, 222: “Wesley wäre nicht das geworden, was er für die ganze Kirchengeschichte - nicht nur in der angelsaksischen Welt - bedeutete, ohne die Begegnung mit Zinzendorf und dem Brudertum.” Zie voor de periode in Georgia ook Rack, *Reasonable Enthusiast*, 107-136.

185 Uttendörfer uA, *Die Brüder*, 25. Zie ook Beyreuther, *a.w.*, 191; *Handbuch der Geschichte des Christentums*, 436v; Molenaar, *De doop met de Heilige Geest*, 162v; Schmidt, *Pietismus*, 97.

Op 1 januari 1739 was een gezelschap van zestig mensen bijeen in de nacht, onder wie de beide Wesley's, George Whitefield en Benjamin Ingham, een van de meest vooraanstaande hernhutter opwekkingspredikers. Tijdens die bijeenkomst werden de leiders van de opwekking in de Heilige Geest verenigd, net zoals in 1727 in Herrnhut geschied was.<sup>186</sup> Wesley's verslag luidt:

"About three in the morning, as we were continuing instant in prayer, the power of God came mightily upon us, insomuch that many cried for exceeding joy, and many fell to the ground. As soon as we were recovered a little from that awe and amazement at the presence of his Majesty, we broke out with one voice, "We praise thee, O God; we acknowledge thee to be the Lord."<sup>187</sup>

Op 16 juni 1739 werd in een Fetter Lane-bijeenkomst iets soortgelijks ervaren. Er was onzekerheid over allerlei uitingen die plaats vonden. Maar nu verootmoedigde men zich omdat Gods werk soms werd aangezien voor mensenwerk, of werd toegerekend aan de eigen natuur, de verbeelding, of zelfs aan de verleiding van de duivel. Uit de daarop volgende emoties werd afgeleid dat alle twijfel ten onrechte was, en dus kon men zich in deze ervaringen verenigen.<sup>188</sup> Twee dagen later is Wesley in Bristol, waar hij merkt dat er tweedracht is in de Society en dat de liefde is verkild. Dat daarover gesproken is, blijkt niet uit wat Wesley verhaalt, wel dat de gemeenschap wordt geheeld. Er is gebeden en "all our hearts were sweetly drawn together, and united as at the first."<sup>189</sup>

In september 1739 blijkt in de Fetter Lane Society de onenigheid weer sterker te worden. Er wordt gebeden om onderlinge liefde. En opnieuw verdwijnen de boze vermoedens, zonder gesprek erover.

"We soon found he had sent us an answer of peace. Evil surmisings vanished away. The flame kindled again as at the first, and our hearts were knit together."<sup>190</sup>

Evenwel, ondanks de betuigde ervaring van eenheid is de scheuring van Fetter Lane tussen methodisten en moraviërs onvermijdelijk. Reeds in september 1738, tijdens

---

186 Dit verband uitdrukkelijk in *Handbuch der Geschichte des Christentums*, 141vv.

187 WW I, 170. Vgl. Molenaar, *De doop met de Heilige Geest*, 163. In sommige - populaire - beschrijvingen van Wesley's leven wordt deze ervaring beschreven als de noodzakelijke 'second blessing' die nog volgen moest, het 'aangedaan worden met kracht uit de hoge'. Zo bijv. Daniel, *John Wesley und die Erweckung in England*, 59-65. Wesley zelf geeft voor deze interpretatie geen aanleiding.

George Whitefield tekent in zijn dagboek bij deze dag aan: "It was a Pentecostal season indeed." Zie DuToit, *Het Methodisme*, 37v.

188 Wesley vermeldt in zijn *Journal*, WW I, 204: "Some fell prostrate upon the ground. Others burst out, as with one consent, into loud praise and thanksgiving, and many openly testified, there had been no such day as this since January the first preceding."

189 WW I, 205. Bij een latere gelegenheid, in december 1740, geeft Wesley blijk bij onenigheid ook een nuchterder weg te kennen, nl. van het werkelijk bespreken van de geschillen voor Gods aangezicht. "I appointed the several accusers to come and speak face to face with the accused (...) and most of the offences vanished away. Where any doubt remained I could only advise them each to look to his own heart; and to suspend their judgment of each other, till God should "bring to light the hidden things of darkness."" WW I, 292.

190 WW I, 224.

en na Wesley's reis naar Duitsland, waren bij hem zeer ernstige vragen gerezen over de leer en de praktijk van de hernhutters. Een brief uit die tijd, die hij niet verzonden had, publiceert hij later wel, waarin ernstige verwijten aan het adres van de moravische kerk zijn geformuleerd.<sup>191</sup> Toch is daarna, op 1 januari 1739, die wonderlijke eenheids-ervaring. Zozeer was Wesley zelf afgestemd op zijn 'experience', dat vragen die alles met de gehoorzaamheid aan het Woord van God te maken hebben, daarbij op de achtergrond konden raken.<sup>192</sup> Nog geen jaar na de wonderlijke geestelijke gemeenschap op nieuwjaarsdag is het tussen methodisten en moraviërs zo hoog opgelopen, dat een splitsing in de Fetter Lane Society onvermijdelijk lijkt,<sup>193</sup> die in juli 1740 een feit is, als Wesley niet langer preken mag in de Society.<sup>194</sup> Een nieuwe locatie voor een society is 'The Foundery'.<sup>195</sup>

Het is merkwaardig dat Wesley daarna niet meer terugkomt op de gemeenschappelijke ervaring die hen voorheen zo diepgaand verbonden had. Een enkele keer spreekt hij nog van zijn verbondenheid met de moraviërs, zeker met Peter Böhler,<sup>196</sup> maar veel talrijker zijn de woorden van bitterheid tegen en afkeer van de moraviërs en Zinzendorf.

De voornaamste bezwaren tegen hen zijn gericht tegen hun quiëtisme en anti-nomianisme<sup>197</sup> en daarbij worden sterke uitdrukkingen gebruikt: hun activiteiten staan gelijk met "the plague"<sup>198</sup>, ze heten "the first-born children of Satan"<sup>199</sup>, "the German wolves (falsely called Moravians)"<sup>200</sup>, "those cruel and deceitful men"<sup>201</sup>, hij hekelt het bedriegelijke optreden van hun leiders, vooral in financieel opzicht, en zegt: "They use a continued train of guile, fraud, and falsehood of every kind."<sup>202</sup>

Nog in 1760 meldt hij in zijn dagboek hoe "the antinomians had laboured hard in the devils service."<sup>203</sup>

Zinzendorf wordt vergeleken met de paus van Rome. Hem en zijn mede-ambtsdragers wordt in feite machtswellust verweten en willekeur.<sup>204</sup> Wesley heeft rechtstreeks aan Zinzendorf zijn welbewust gebruik van bedrog (guile) verweten,<sup>205</sup> en zijn mystiek.<sup>206</sup>

---

191 WW I, 332.

192 Die verwijten aan de moraviërs betroffen vooral: de verering van Zinzendorf ("Is not the Count all in all?"), een gebrek aan ernst, onoprechtheid in hun optreden, een zekere geheimzinnigheid ("a spirit of secresy") en gebrek aan openheid. *Ibidem*.

193 *Journal*, december 1739, WW I, 255.

194 WW I, 280-282.

195 WW I, 283.

196 In april 1741 heeft hij Böhler weer gesproken en zegt: "I marvel how I refrain from joining these men (...) I long to be with them; and yet I am kept away from them." WW I, 306. Ruim vijf jaar later getuigt hij tegelijk van zijn "tender affection, were it only for the benefits I have received from them" en van zijn oordeel over hun predikers, die hij niet beter acht dan "a kind of Protestant Jesuits." *Journal*, 2 september 1746, WW II, 30.

197 WW I, 257, 329, 333v; II, 11.

198 WW I, 443.

199 WW II, 11.

200 WW II, 210.

201 WW II, 247.

202 WW II, 306v.

203 WW II, 522.

204 WW I, 466.

205 WW I, 258.

206 WW I, 330.

In 1749 komt het geschil zelfs openlijk in de 'Daily Post', waarbij men aan niveau niet gewonnen blijkt te hebben... De hernhutters publiceerden een bericht waarin ze zich van de methodisten distantiëerden, onder verwijzing naar een verklaring uit 1743 van 'Louis, late Bishop and Trustee of the Brethren's Church'. Wesley antwoordt op sarcastische toon: "The Methodists, so called, heartily thank brother Louis for his Declaration; as they count it no honour to be in any connexion either with him or his Brethren. But why is he ashamed of his name? The Count's name is Ludwig, not Louis; no more than mine is Jean or Giovanni."<sup>207</sup>

De vraag dringt zich bij het overzien van deze pijnlijke geschiedenis op of de 'experience' van verbroedering minder waard bleek te zijn dan was gevoeld. Wesley stelt de vraag niet aan de orde.

## 2.4 Ervaring en geloof

### 2.4.1 *Ervaring meer dan geloof*

Reeds bij de bespreking van de functie van het geloof bij Wesley bleek hoezeer het geloof gericht is op de ervaring, en hoe het bepaald wordt door de ervaring. Dit kan nog onderstreept worden door te stellen dat de ervaring méér is dan het geloof. Wesley kan spreken van een 'deeper work' in zielen van mensen als hij ziet dat de emoties sterker worden.<sup>208</sup>

Zelfs neemt de ervaring stelselmatig de plaats in van het geloof, met name de ervaring van de liefde. Omdat de religie in wezen is het liefhebben van God en de naaste, is deze liefde de remedie voor alle kwaad en schuld in de wereld.<sup>209</sup>

De zekerheid van een christen is geen zekerheid van het geloof, maar experimentele zekerheid,<sup>210</sup> waardoor de zekerheid van het gelóóf uit het gezicht verdwijnt. In het hierboven besproken karakter van het geloof als 'peculiar faith' is het eigene van het geloof, en daarmee de zekerheid ervan als houvast aan de beloften van het evangelie, verdwenen achter de ervaring.<sup>211</sup>

Tijdens een nieuwe opwekkingsgolf, in 1759 in Everton en York, merkt Wesley op dat het verhalen van de ervaringen in dit werk van God de grootste uitwerking heeft voor de voortgang ervan, kennelijk meer dan de verkondiging van het Woord van God.<sup>212</sup> Ook het weergeven van zijn eigen bekeringsgeschiedenis maakt meer indruk

---

207 WW II, 161.

208 "There seemed in the evening to be a deeper work in many souls than I had observed before. Many trembled exceedingly; six or seven (both men and women) dropped down as dead; some cried unto God out of the deep (...) some have found that the Lord is "gracious and merciful, forgiving iniquity, and transgression, and sin."" WW I, 403. Zie ook WW II, 158.

209 "This love we believe to be the medicine of life, the never failing remedy for all the evils of a disordered world, for all the miseries and vices of man. Wherever this is, there are virtues and happiness going hand in hand." WW VIII, 474. (Vgl boven, blz 8, aant. 28)

210 Vgl. Rattenbury, *The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns*, 265: "the assurance is only for the duration of the experience."

211 Zie over 'peculiar faith' boven, 36-38.

212 Zie WW II, 483-488, 497vv over de ervaringen in Everton; WW II, 495 over het effect van het verslag daarvan in York. Dat bij dit alles ook reden was om te twifelen of er een werk van God was of van de duivel, meldt Wesley wel. Hij citeert iemand die hem rapporteert: "I was troubled for some of our brethren, who began to doubt whether this was a work of God or of the devil." WW II, 506.

op de hoorders dan iets anders - dus ook meer dan de verkondiging van het Woord?<sup>213</sup> Juist bij een 'hoogtepunt' in Wesley's arbeid in Gods koninkrijk als hier beschreven, valt op dat bij de uitwerking van deze verkondiging geen melding wordt gemaakt van schuldbesef of vergeving, of geloof, of van de kennis van de Here Jezus Christus, maar van een 'ontzaglijk besef van Gods aanwezigheid'.<sup>214</sup> Over de zich rond deze opwekking aandienende verschijnselen zal overigens met name moeten worden nagedacht als het gaat over Wesley's houding tegenover de geestdrijverij.

#### 2.4.2 Een grens aan de ervaring?

Enkele malen worden bij Wesley uitdrukkingen aangetroffen die twijfel verraden aan de bewijskracht van de 'experience'. Dit geldt vooral waar naar Wesley's oordeel de ervaring het karakter krijgt van geestdrijverij. Hij wijst met name de hoogmoed aan als het gevaar dat hier dreigt, en maant tot nederigheid van hart. Een man die zich wat al te uitzinnig gedroeg,<sup>215</sup> werd ernstig vermaand:

"I sent him home, immediately to his work, and advised him to cry day and night to God that he might be lowly in heart; lest Satan should get again an advantage over him."<sup>216</sup>

Een dergelijk voorval is voor Wesley geen aanleiding vragen te stellen bij de ervaring van 'a sense of the love of God', waarvan bij de betreffende man sprake was vóór de gesignaleerde uitbarsting.

In een eerder gegeven aanhaling uit zijn *Plain Account of Christian Perfection*, als hij de vraag behandelt wanneer iemand mag aannemen de staat der volmaaktheid te hebben bereikt, klinkt naast de overtuiging dat de *experience* hier alles beslissend is toch enige twijfel door aan de onfeilbaarheid van deze ervaring van 'all love and no sin'.

"Q. When may a person judge himself to have attained this?

A. When, after having been fully convinced of inbred sin, by a far deeper and clearer conviction than that he *experienced* before justification, and after having *experienced* a gradual mortification of it, he *experiences* a total death to sin, and an entire renewal in the love and image of God, so as to rejoice evermore, to pray without ceasing, and in everything to give thanks. Not that 'to feel all love and no sin' is a sufficient proof. Several have *experienced* this for a time, before their souls were fully renewed. None therefore ought to *believe* that the work is done, till there is added the testimony of the Spirit, witnessing his entire sanctification, as clearly as his justification."<sup>217</sup>

---

213 "relating there (nl. in Bedford, JWM) how God had plucked such a brand as me out of the burning; but my voice was quickly stopped by rejoicing; and I have often found that nothing I can say makes so much impression on myself or others, as thus repeating my own conversion." WW II, 507. Zie voor de overeenkomst in dit opzicht met Charles Finney, hoofdstuk 3.2.2.

214 "an awful sense of God's presence fell upon me, and my voice grew louder and louder, in proportion to the joy of my soul." *Ibidem*.

215 Een man nl. die "...had received a sense of the love of God a few days before, came riding through the town, hallooing and shouting, and driving all the people before him; telling them that God had told him he should be a king, and should tread all his enemies under his feet." *Journal*, november 1742, WW I, 104.

216 *Ibidem*.

217 WW XI, 401v. (Cursiveringen van mij, JWM.) Vgl. boven, blz. 40.



De twijfel brengt Wesley er inderdaad toe een grens aan de ervaring te stellen. Deze grens legt hij echter niet in de toetssteen van het geloof in Jezus Christus en zijn Woord, maar in een nog diepere ervaring, namelijk die van het getuigenis van de Heilige Geest.

Het leven van een christen is voor Wesley wezenlijk een leven van ervaring tot ervaring, ook als daarin het geloof, de Schrift, de beloften van God en ook Jezus Christus niet worden genoemd.

De ervaring zelf blijft een welhaast onaantastbare autoriteit. Wanneer D.Lerch in dit verband spreekt van een accentsverschil met de reformatie, is dat wel erg zwak uitgedrukt. Het is voor de vraag naar de zekerheid des geloofs nogal ingrijpend of het houvast, geheel of gedeeltelijk, al of niet in de eigen ervaring gezocht moet worden.<sup>218</sup>

Ook met betrekking tot de beleving en beschrijving van het christenleven blijkt Wesley's theologie in hoge mate *antropocentrisch* te zijn.

## 2.5 Geestdrijverij afgewezen?

### 2.5.1 *Waarschuwing tegen 'enthusiasm'*

Er kan geen twijfel bestaan aan Wesley's afkeer van geestdrijverij. Reeds in 1741 had hij in Bristol het hoofd te bieden aan een uitbarsting van 'enthusiasm' in de eigen geleerden. Hij hekelt dit in krachtige taal, en wijst terug naar de Schrift:

"...a spirit of *enthusiasm* was breaking in upon many, who charged their own imagination on the will of God, and that not written, but impressed on their hearts. If these impressions be received as the rule of action, in stead of the written word, I know nothing so wicked or absurd but we may fall into, and that without remedy."<sup>219</sup>

Des te sterker was zijn afwijzing omdat hij bij herhaling zelf werd beschuldigd van geestdrijverij. Om die reden werd de methodisten dikwijls het gebruik van de Anglicaanse kerken ontzegd.<sup>220</sup> De nadruk die Wesley en de zijnen legden op het gevoel werd als geestdrijverij gezien. Hij verdedigt deze nadruk enerzijds:

"God give us grace to know these things, and to *feel* them in our hearts! The knowledge and *feeling* is not of ourselves."<sup>221</sup>

---

218 Zie Lerch, *Heil und Heiligung bei John Wesley*, 153v: "Einen Unterschied in der Betonung nenne ich die Art, wie Wesley das Moment der subjektiven Heilserfahrung als wichtig bezeugt. Darin liegt nämlich ein Doppeltes beschlossen: mit den Reformatoren rechnet er radikal mit einer persönlichen Zuwendung Gottes zum Einzelnen durch den Heiligen Geist. Darüber hinaus betonte nun Wesley aber auch das Moment der subjektiven Erfahrung von Menschen her als bedeutsam."

219 WW I, 318. Zie ook het boven aangehaalde voorval (aant. 215) een jaar later, WW I, 404.

220 Zie WW I, 377. Ook de beschuldigingen van 'enthusiasm' door de bisschop van Lichfield en Coventry werden door Wesley serieus genomen. *A Farther Appeal to Men of Reason and Religion*, Part. I, uit 1744 (WW VIII, 46-134), is grotendeels gewijd aan de weerlegging van deze beschuldiging. Ook in zijn *An Answer to the Rev. Mr. Church's Remarks of the Rev. Mr. John Wesley's Last Journal - in a Letter to that Gentleman* (WW VIII, 375-413) uit 1744-45, moet hij zich verweren tegen "being guilty of enthusiasm to the highest degree." (376)

221 WW VIII, 105.

Anderzijds wijst hij tegelijk de beschuldiging van de hand.<sup>222</sup> Wat onder 'enthusiasm' is te verstaan, omschrijft hij als volgt:

"Few have any distinct idea of its meaning. Perhaps "something very bad", or "something I never experienced and do not understand." Shall I tell you then what that "terrible something" is? I believe, thinking men mean by *enthusiasm*, a sort of religious madness; a false *imagination* of being inspired by God: and by an *enthusiast*, one that fancies himself under the influence of the Holy Ghost, when, in fact, he is not."<sup>223</sup>

Typerend voor geestdrijverij acht Wesley dus het aanzien voor het bezit en het werk van de Heilige Geest wat het niet is. Kenmerkend voor methodisten is iets anders, namelijk de liefde.

"Who will prove that it is enthusiasm to love God, even though we love him with all our heart? to rejoice in the senses of his love to us? to praise him even with all our strength?"<sup>224</sup>

In zijn *Advice to the People called Methodists*<sup>225</sup> spreekt hij nuchtere taal. Geestdrijverij moet gemeden worden; dromen van mensen moeten niet aan God toegeschreven worden. Wij dienen te blijven bij de genademiddelen en bij de openbaring die Hij heeft gegeven.<sup>226</sup>

Wat Wesley onderscheidt van de radicale 'enthusiasts' is zijn sterke nadruk op de vrucht van de Geest. Donald W. Dayton acht Wesley opvallend christocentrisch in zijn denkpatroon, vooral in contrast met de latere ontwikkelingen in de heiligingsbeweging en in de pinksterbeweging, "apart from this doctrine of assurance." Echter juist dit 'behalve' geeft reden door te vragen naar de aard van de verbinding met Christus bij Wesley!<sup>227</sup>

Wesley erkent dat de opleving die meermalen ontstond op zijn prediking van heiliging en perfectie, bijv. in Londen in 1762, het risico meebracht van onkruid tussen de tarwe, waarbij in een adem *hoogmoed* en *geestdrijverij* worden genoemd.<sup>228</sup>

222 *Ibidem*.

223 *A.w.*, 106. Zie ook WW V, 111. Vgl. Cannon, *The Theology of John Wesley*, 216v. Voor enkele lexicografische definities van 'enthusiast' uit de 18e eeuw, zie Gunter, *The Limits of 'Love Divine'*, 119. Herkenbaar uit de hantering van het begrip door Wesley is die van Dyche en Pardon: "Enthusiast commonly means a person poisoned with the notion of being divinely inspired, when he is not, and upon that account commits a great number of irregularities in words and actions." Gunter meent overigens dat 'enthusiasm' een begrip is dat moeilijk precies te definiëren is. (16)

224 WW VIII, 206.

225 WW VIII, 351-360.

226 "Ascribe to Him all the good you find in yourself; all your peace, and joy, and love; all your power to do and to suffer his will, through the Spirit of the living God. Yet, in the meantime, carefully avoid enthusiasm. Impute not the dreams of men to the all-wise God; and expect neither light nor power from him, but in the serious use of all the means he has ordained." *A.w.*, 357.

227 Vgl. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, 43: "But apart from this doctrine of assurance or the inward testimony of the Holy Spirit and the heightened soteriological orientation resulting from the emphasis on the experiential, Wesley is strikingly christocentric in his pattern of thought."

228 Zie *A Plain Account*, WW XI, 406. "Two or three began to take their own imagination for impressions from God, and thence to suppose that they should never die; and these, labouring to bring others into the same opinion, occasioned much noise and confusion." In diezelfde tijd waren er zelfs 5 à 600 'enthusiasts' die voorspelden dat de wereld zou vergaan op 28 februari (1762). Wesley is daar scherp tegen in gegaan. WW XI, 408.

“Beware of that daughter of pride, enthusiasms.”<sup>229</sup> Schrijf niet haastig dingen aan God toe. Meen niet te gemakkelijk dat dromen, stemmen, indrukken, visioenen of openbaringen van God zijn. Dat zou kunnen. Maar ook van de natuur. En ook van de duivel. Daarom - vertrouwt niet iedere geest, maar beproeft de geesten of zij uit God zijn.<sup>230</sup>

Het gevaar van geestdrijverij is aanwezig als men ook maar de geringste afstand neemt van de Schrift, of een tekst uit zijn verband losmaakt.<sup>231</sup> De maatstaf die Wesley daarbij in het oog houdt, is die van de liefde. Zelfs het verlangen naar groei in de genade kan een begin zijn van geestdrijverij als het steeds iets nieuws wil. Dan gaat het de liefde te buiten.<sup>232</sup> Nuchter opnieuw is dan de toon van zijn waarschuwing:

“I say again, beware of enthusiasms. Such is, the imagining you have the gift of prophesying, or of discerning of spirits, which I do not believe one of you has; no, nor ever had yet. Beware of judging people to be either right or wrong by your own feelings. This is no scriptural way of judging. O keep close to ‘the law and to the testimony!’”<sup>233</sup>

Wesley ziet kennelijk een scherpe scheiding lopen tussen de sterke nadruk op de ervaring als het wezenlijke voor een christen, en de geestdrijverij, waarin de liefde teloor gaat en alleen de mens met de hoogheid van zijn eigen geestelijke pretenties overblijft.

Het lijkt erop, dat hij ook de *geestesgaven* van profetie en onderscheiding der geesten niet als een werkelijkheid in de gemeente kan aanvaarden.<sup>234</sup> Hij wil zich houden aan de Schrift. Het onderzoek van de ‘classes’ van de ‘societies’ rond Newcastle, in maart 1747, wordt door hem zeer grondig verricht, maar hij wijst af dat daarvoor “the miraculous discernment of spirits” nodig is. Wel moet de onderzoeker moedig en standvastig zijn en ook is vereist “common sense and common honesty in the leader of each class.”<sup>235</sup> Daarbij verdedigt hij het gebruik van het woord ‘inspiration’ als een onmiddellijke (‘immediate’) werking van God in onze ziel. Maar wel anders dan in de dagen van de apostelen. Christenen ontvangen de Heilige Geest nu niet om wonderen te bewerken, maar zij ontvangen wel, ja worden vervuld met, de Heilige Geest, teneinde vervuld te zijn met de *vrucht* van die gezegende Geest.<sup>236</sup> Dat is de betekenis van de *vervulling met de Heilige Geest*.<sup>237</sup>

Naast deze terughoudende woorden over de geestesgaven is ook melding te maken van zijn waardering van Montanus en het montanisme uit de 2e en 3e eeuw. Over Montanus wil hij alleen maar goeds zeggen.

---

229 WW XI, 428.

230 WW XI, 429.

231 “You are in danger of enthusiasm every hour, if you depart ever so little from Scripture; yea, or from the plain, literal meaning of any text, taken in connexion with the context.” *Ibidem*.

232 WW XI, 429.

233 WW XI, 430.

234 Ook in WW XI, 406, noemt hij deze gaven onder een aantal door hem afgewezen ‘extravagances’. Vgl. ook WW XI, 398.

235 WW II, 48.

236 WW VIII, 106v.

237 “And he inspires into all true believers now, a degree of the same peace and joy which the apostles felt in themselves on that day, when they were first “filled with the Holy Ghost”. WW VIII, 107.

"It seems, therefore, by the best information we can procure at this distance of time, that Montanus was not only a truly good man, but one of the best men then upon the earth; and that his real crime was, the severely reproving those who professed themselves Christians, while they neither had the mind that was in Christ, nor walked as Christ walked."<sup>238</sup>

Hij acht de montanisten "real, scriptural christians".<sup>239</sup> De oorzaak van het verdwijnen van de bijzondere geestesgaven, de 'miraculous gifts', wordt toegeschreven aan de formele orthodoxie uit diezelfde tijd.<sup>240</sup> Wesley's waardering voor het montanisme zal niet losstaan van het perfectionisme dat hem in hun leer aanspreekt.<sup>241</sup> Toch pleit Wesley niet voor een hernieuwd plaats geven aan de verloren gegane charismata, wat juist in de charismatische beweging van de twintigste eeuw een nieuwe waardering van het montanisme heeft opgeleverd.<sup>242</sup>

Opmerkelijk is ook Wesley's sterke afwijzing van het optreden van de zogenaamde 'Franse profeten', een aantal uit Frankrijk gevluchte spiritualisten, die zich reeds begin 1739 probeerden binnen te dringen in de kring van methodisten en moraviërs. Hij achtte hun ingebeeld inspiratie onschrijfbaar<sup>243</sup> of distantieerde zich ervan met de overweging: als het niet uit God is, loopt het vanzelf op niets uit.<sup>244</sup>

In diezelfde periode kwam ook Charles Wesley met deze 'French prophets' in aanraking, die nog nuchterder dan John sprak van 'pretenders to inspiration' en na een gesprek met een 'profetes' niet aarzelde te gewagen van 'Satan so near to me'.<sup>245</sup>

John Wesley's afschuw van de theosofische mystiek van *Jacob Boehme* en *Friedrich Christoph Oetinger* mag in ditzelfde verband worden genoemd. De lezing van Boehme doet hem spreken van 'sublime nonsense' en 'inimitable bombast'.<sup>246</sup> Bij degenen die onder Boehme's invloed waren gekomen had deze "utterly confounded their intellects and filled them so full of sublime speculations that they had left Scripture and common sense far behind".<sup>247</sup> En Oetinger - de schoonzoon van Bengel, die bij Wesley in hoge achting was - stelt hem diep teleur: "So obscure a writer I scarce ever saw before."<sup>248</sup>

---

238 Aldus in een kort traktaat *The real character of Montanus*, WW XI, 485-486.

239 WW II, 204.

240 *Ibidem*: "the grand reason why the miraculous gifts were so soon withdrawn, was not only that faith and holiness were well nigh lost; but that dry, formal, orthodox men began even to ridicule whatever gifts they had not themselves, and to decry them all as either madness or imposture."

241 Zie over dit aspect La Rondelle, *Perfection and Perfectionism*, 280-284, die het montanisme karakteriseert als 'apocalyptic perfectionism'. Vgl. Hoffman, 'Meméristai ho Christós?'

242 Bijv. K.J. Kraan, in: Koenes, *In de kracht van de Geest*, 78, die de breuk van de kerk met het montanisme sterk betreurt.

243 WW I, 172.

244 WW I, 173. Enkele maanden later, juni 1739, is zijn afwijzing nog sterker. (A.w., 205) Als enkele 'profeten' hem in 1742 bezoeken met een 'boodschap' van God, werkt hij ze wijselijk de deur uit en meldt opgelucht dat hij ze niet meer heeft gezien of gehoord. (A.w., 401) In 1746 ontmaskert hij nog een keer iemand die zichzelf profeteet noemt, omdat deze vol bleek te zijn van zichzelf, met grote bitterheid sprak tegen de koning en de geestelijkheid, en omdat hij zijn best deed latijn te spreken, maar het niet kon, daarmee tonend zijn eigen roeping niet te verstaan! (WW II, 12).

245 *The Journal of the Rev. Charles Wesley*, M.A., 215, 235vv.

246 WW I, 376.

247 WW II, 46.

248 WW II, 467.

Dat Wesley niets moet hebben van geestdrijverij, en dat alles wat zich niet houdt aan het Woord van God door hem wordt verworpen, is hiermee wel duidelijk geworden. Toch staat het vraagteken boven dit gedeelte (2.5) er niet zonder reden. In de praktijk van Wesley's eigen optreden deden zich regelmatig verschijnselen voor, die juist in verband met de geestdrijverij vragen oproepen.

## 2.5.2 Een open deur voor geestdrijverij

### 2.5.2.1 'Cries and convulsions'

Op vele plaatsen in zijn werken, het meest in zijn dagboeken, maar ook in andere geschriften, blijkt hoe spoedig Wesley zwichtte voor de bewijskracht van buitengewone krachten en ervaringen, zowel tijdens zijn (openlucht-)bijeenkomsten als in het getuigenis van mensen uit zijn omgeving.

Zijn gretigheid deze bijzondere getuigenissen en krachten te aanvaarden, staat, zoals S. Ayling opmerkt, in een merkwaardige tegenstrijdigheid met zijn herhaaldelijk betuigde afkeer van mysticisme.<sup>249</sup>

In de zomer van 1739 zijn er voor het eerst tijdens de prediking van John Wesley zulke lichamelijke en emotionele reacties onder de hoorders, dat dit voor Wesley zelf ook vragen oproept. Er is sprake van mensen die "were constrained to roar aloud, while the sword of the Spirit was dividing asunder their souls and spirits."<sup>250</sup> Luide kreten worden gehoord, zodat soms zelfs het luide gezang haast niet te horen was.<sup>251</sup> Zuchten en kreunen zijn de aanwijzingen van het zwaard des geestes. Mensen vallen door doodsangst verslagen ter aarde, overtuigd van zonde, daar ze de macht van God gevoelen. Er is sprake van het buiten zinnen raken, van hevige aandoeningen, 'violent agonies' naar lichaam en geest.<sup>252</sup> In een samenvattende beschrijving van de gebeurtenissen in Everton, mei 1759, komen de volgende passages voor:

"I heard many cry out, especially children, whose agonies were amazing: One of the eldest, a girl ten or twelve years old, was full in my view, in violent contortions of body, and weeping aloud, I think incessantly during the whole Service."

"The greatest number of them who cried or fell, were men; but some women, and several children, felt the power of the same almighty Spirit, and seemed just sinking into hell. This occasioned a mixture of various sounds; some shrieking, some roaring aloud. The most general was a loud breathing, like that of people half strangled and gasping for life. And indeed almost all the cries were like those of human creatures dying in bitter anguish. Great numbers wept without any noise; others fell down as dead; some sinking in silence; some with extreme noise and violent agitation."<sup>253</sup>

"Almost all on whom God laid his hand, turned either very red, or almost black."

---

249 Ayling, *John Wesley*, 301: "his eager readiness to accept accounts of such awesome visioning from people close to him, though it fits well with his general credulity over heavenly signs and wonders, goes oddly against the grains of his many-times-repeated detestation of mysticism."

250 WW I, 207.

251 WW I, 209, 403, 407; II, 486, 495.

252 Zie de vele vermeldingen van dergelijke voorvallen, o.m. WW I, 209, 217, 403; II, 62, 340, 483, 485vv, 500, 505v.

253 WW II, 483.

"I (...) saw the girl whom I had observed so particularly distressed in the church, lying on the floor as one dead; but without any ghastliness in her face (...) The girl on the floor began to stir. She was then set in a chair; and, after sighing awhile, suddenly rose up, rejoicing in God. Her face was covered with the most beautiful smile I ever saw. She frequently fell on her knees, but was generally running to and fro, speaking these and the like words, 'O, what can Jesus do for lost sinners! He has forgiven all my sins! I am in heaven! I am in heaven! O how he loves me! And how I love him!'"  
"..the cries of them who were struck with the arrows of conviction, were almost lost in the sounds of joy."<sup>254</sup>

In het algemeen begroet Wesley dergelijke lichamelijke en emotionele uitbarstingen met grote dankbaarheid en ziet dit als een geweldige vrucht op zijn prediking, zodat hij kan uitroepen: "What a day of Jubilee was this!"<sup>255</sup>

#### 2.5.2.2 *Vragen bij de verschijnselen. Plaats voor de satan.*

Toch ontdekt Wesley dat deze uitingen niet eenduidig wijzen op het werk van de Geest van God. Als hij onderzoekt wat de betreffende mensen ervan kunnen vertellen, blijkt dat slechts enkelen kunnen spreken van de 'piercing sense' die ze hadden van hun zonden, van de vrees voor de toorn van God en van de straf die ze hadden verdiend, waaraan geen ontkoming was.<sup>256</sup>

Zijn onderzoek richt zich daarbij meer op de zwaarte en de oprechtheid van de emoties dan dat een relatie gelegd wordt met het in het licht van het Woord van God verdiende oordeel over de zonde.<sup>257</sup> In een discussie met Whitefield over de 'outward signs' blijkt het pleit beslecht te zijn als tijdens diens prediking dezelfde dingen gebeuren, zonder dat naar een bijbelse legitimatie ervan wordt gevraagd.<sup>258</sup>

Daarvóór had Wesley melding gemaakt van een brief van Ralph Erskine, wiens oordeel hij had gevraagd over deze verschijnselen. Erskine wijst erop dat ook Satan zich op deze wijze kan manifesteren om juist het goede werk van God in de weg te staan. En voorts dat de vruchten van gerechtigheid en bekering zullen uitwijzen wat uit God was en wat niet.<sup>259</sup> Wesley weet met deze benadering niet veel raad.<sup>260</sup> In het duiden van de ervaringen spreekt hij wel van de werking van Satan, maar dan toch binnen het kader van wat de Heilige Geest doet en toelaat. De verklaring is alleen uit de Geest van God, zegt hij, maar voegt eraan toe:

"I can make no doubt, but it was Satan tearing them, as they were coming to Christ. And hence proceeded those grievous cries, whereby he might design both to discredit the work of God, and to affright people from hearing that word, whereby their souls might be saved."

---

254 WW II, 484.

255 WW II, 495. Vgl. Ayling, *John Wesley*, 247.

256 WW I, 407.

257 Zie bijv. WW I, 415.

258 WW I, 210.

259 Deze brief is opgenomen in *Wesley's Journal*, WW I, 207vv.

260 Later zal hij ook zijn teleurstelling uitspreken over enkele preken van Ralph Erskine, met name die met als titel 'Law-Death, Gospel-Life', omdat hij er van begin tot eind de zuurdesem van het antinomianisme in vindt. WW II, 244.

Sommigen die dit meemaakten konden het onderscheid nauwkeurig aangeven: "The word of God pierced their souls, and convinced them of inward as well as outward sins. They saw and felt the wrath of God abiding on them, and were afraid of his judgments. And here the accuser came with great power, telling them, there was no hope, they were lost for ever. The pains of the body then seized them in a moment and extorted those loud and bitter cries."<sup>261</sup>

In het verslag dat Wesley in juli 1759 ontvangt van de voortgang van de opwekking in Everton klinkt door, dat ook daar bij sommigen twijfel ontstond of dit alles een werk van God was of van de duivel.<sup>262</sup> Wesley geeft daar zelf geen commentaar op.

### 2.5.2.3 *Gevallen van demonie*

In verband met dit gebrek aan helderheid bij het onderscheiden van het werk van Gods Geest en van de satan in genoemde verschijnselen is ook de wijze te noemen waarop Wesley spreekt over gevallen van demonische bezetenheid of gebondenheid die hij heeft ontmoet. Een aantal malen maakt hij melding van demonische razernij e.d. zonder dat daar iets aan gedaan kan worden.<sup>263</sup> Ook vernemen wij van bevrijding van deze invloeden op het gebed - waarbij opvalt dat van verdere pastorale zorg niet of nauwelijks sprake is.<sup>264</sup> Naïef, maar ook in strijd met het bijbelse verbod waarzeggende geesten te raadplegen (Lev 19:31; 20:6; Deut 18:11), is dat enkele malen demonen worden ondervraagd.<sup>265</sup> Van verwarring kan ook gesproken worden als Wesley de kritiek van sommigen aanhaalt op dit bidden om bevrijding, omdat zij menen dat alles op bedrog berust; een van de tegenstanders wordt de volgende morgen bij het gebed zo door angst overmeesterd, dat hij het uit alle macht uitschreeuwt, waarop Wesley's commentaar luidt: "God then rebuked the adversary."<sup>266</sup>

Iets dergelijks gebeurt, wanneer een 'spirit of laughter' zich manifesteert, waarbij het gelach wordt afgewisseld met vloeken en lasteren. Als enkelen twijfelen of het geen aanstellerij is, overkomt het hen zelf, en zegt Wesley: "God suffered Satan to teach them better."<sup>267</sup> Daarvoor had Wesley verteld, dat een dergelijke 'spirit of laughter' ook hem en zijn broer Charles jaren terug had overvallen, zodat hun psalmgezang er door verhinderd was.<sup>268</sup>

Evenals bij het werk van de Heilige Geest in de overtuiging van zonde, zoals eerder bleek, is ook hier de participatie van de duivel in wat God bewerkt, wel erg gemakkelijk als voor de hand liggend en als weinig problematisch aanvaard.

---

261 WW I, 415.

262 WW II, 506.

263 WW I, 410v; WW II, 135, 259, 292-294, 343.

264 WW I, 234v, 237, 252; WW II, 11, 14.

265 WW I, 236, 237. Deze praktijk wordt in onze tijd ook in de 'dienst der bevrijding' in de charismatische vernieuwingsbeweging gevolgd. Zie Van Dam, *Dämonen und Besessene*, 231-275.

266 WW I, 253.

267 WW I, 272v.

268 WW I, 271v. Vgl. ook WW II, 501.

#### 2.5.2.4 *Afnemen van uitwendige verschijnselen. Nuancering.*

Ten aanzien van de uitwendige verschijnselen constateert Wesley na verloop van tijd dat ze afnemen. Hij leidt daaruit af dat ze meer karakteristiek zijn voor het begin van een algemeen werk van God dan voor de voortgang ervan.<sup>269</sup> Hij bepleit passiviteit in dit opzicht, het overlaten aan de Here God hoe Hij het wil doen.<sup>270</sup>

Hier valt het verschil op met de houding die in Nederland door ds. Gerard Kuypers te Nijkerk werd ingenomen. Wesley aanvaardt de verschijnselen als gegeven. Kuypers weet zich geroepen tot kritische toetsing. Hij heeft zich er naderhand van gedistantieerd en maatregelen tegen de onrust genomen. Naar zijn overtuiging werkt “de Geest Gods op de zielen en niet door convulsiën in het lichaam.”<sup>271</sup>

Wesley heeft oog gehad voor het gevaar van overschatting van deze verschijnselen, alsof ze essentieel zouden zijn voor het ‘inwendige werk’,<sup>272</sup> maar hij is ook bevreesd voor onderschatting.<sup>273</sup> De zeldzame passage waarin hij deze ‘outcries and strong bodily convulsions’ iets nader bespreekt, geeft zijn oordeel als volgt:

1. ze zijn het natuurlijk gevolg van de overtuiging van zonde;
2. als middel tot versterking en bevestiging van de gelovigen heeft God aan sommigen goddelijke dromen gegeven, aan anderen trances en visioenen;
3. in sommige van deze gevallen mengde na enige tijd de natuur zich met de genade;
4. evenzo maakte Satan het werk van God na, om het hele werk in diskrediet te brengen; en toch is het niet wijzer dit deel prijs te geven dan het is het gehele werk prijs te geven. In het begin was het ongetwijfeld geheel uit God. Gedeeltelijk is het dat vandaag nog; en Hij zal ons in staat stellen te onderscheiden in hoeverre in ieder geval afzonderlijk het werk zuiver is, en waar het vermengd is of geworden.<sup>274</sup>

Als Wesley hier doelt op de gave van de onderscheiding der geesten, wijkt hij daarmee af van wat hij daarover op andere plaatsen heeft gezegd.<sup>275</sup>

Hij voegt aan het hierboven weergegeven betoog toe, dat ook als heel veel van de ‘cries or convulsive emotions’ niet uit God waren, dan daarmee nog niet in diskrediet gebracht was wat wèl echt was. Dan mag nog het echte werk van de Geest niet

---

269 WW II, 510: “So it was in New-England, Scotland, Holland, Ireland, and many parts of England; but after a time they gradually decrease, and the work goes on more quietly and silently.”

De verwijzing naar Holland heeft ongetwijfeld betrekking op de Nijkerkse beweging van 1749, die niet zonder relatie met de methodistische beweging was begonnen. Vgl. Nauta, *ChrEnc* V, s.v. Nijkerkse beweging; idem, ‘Gerard Kuypers’, in: *Opera Minora*, 86-119; idem, ‘Een uitloper van de Methodistische opwekkingsbeweging in Nederland omstreeks het midden der achttiende eeuw’, in: *Opera Minora*, 120-138.

270 WW II, 510.

271 Zie over Kuypers de in noot 269 genoemde artikelen van Nauta; ook Zaal, *Gods onkruid*, 13v.

272 WW II, 519. Ayling, *John Wesley*, 105, meldt dat Wesley’s broer Samuel scherpe kritiek had op de extatische uitingen tijdens Wesley’s prediking.

273 “Perhaps the danger is to regard them too little, to condemn them altogether; to imagine they had nothing of God in them, and were an hinderance to his work.” WW II, 519.

274 *Ibidem*.

275 Zie boven, blz 56.



ondergewaardeerd worden. De afschaduwing is geen kleinering van het eigenlijke, noch de vervalsing van de echte diamant.<sup>276</sup>

Ook al wil Satan van deze visioenen een middel tot hoogmoed maken, dan betekent dat nog niets, als we maar weten dat bij God niets baat dan nederige liefde. Maar toch is het geringschatten of afkeuren van visioenen in het algemeen zowel irrationeel als onchristelijk.<sup>277</sup>

Deze uitvoerig weergegeven beschouwingen laten voor het eerst - in december 1759, dus na twintig jaar ervaring met deze verschijnselen - enige terughoudendheid zien. De mogelijkheid van inbreng vanuit de menselijke geest, zelfs van satanisch bedrog bij visioenen en dergelijke, wordt erkend. Echter blijkt ook hier geen poging tot beoordeling aan de hand van de Schrift. Het zelf ervaring hebben met deze verschijnselen lijkt hem ervan weerhouden te hebben werkelijk principiële vragen te stellen, evenzeer als hij na de breuk met de moraviërs naliet vragen te stellen bij de eenheidservaring van 1 januari 1739.<sup>278</sup>

Bovendien - al was er dan sprake van een zekere vermindering van de extatische verschijnselen, de meldingen van soortgelijke voorvallen blijven doorgaan tot Wesley's ouderdom toe.<sup>279</sup>

Ook wanneer een 'wonderful work of grace' na een jaar geheel blijkt te zijn verdwenen, een 'Penelope's web' te zijn geweest, zoals in zijn geliefde Kingswood School in 1770, treurt hij alleen: "It is gone! It is lost, it is vanished away", maar de eerdere ervaringen zelf raakt hij niet aan.<sup>280</sup>

Zelfs het feit, dat in een opwinding een ravage ontstaat, en kerken beschadigd worden en dat een man zo vervuld wordt met de liefde van God dat hij een tijd lang niet in staat is te werken,<sup>281</sup> staat onder de aankondiging: 'the work of God exceedingly increased'.<sup>282</sup>

Het afnemen van de verschijnselen is dan ook nooit aanleiding tot principiële bezinning geworden bij Wesley.

De conclusie van W.S.Gunter, dat de problemen in het methodisme meer bij de volgelingen ontstonden dan bij John Wesley zelf, is m.i. dan ook discutabel. Hij meent: "Ervaringsgodsdienst staat altijd open voor misverstand, in het bijzonder wanneer er een tendens is tot buitensporige emotionele manifestaties. John Wesley was een theoloog die voldoende onderscheidingsvermogen bezat om deze uitersten te vermijden, maar velen van zijn lekepredikers en leden van de Methodistische gemeenten waren het niet. Dit gebrek aan theologisch onderscheidingsvermogen bij zovelen leidde soms tot geestvervoering en zelfs tot perfectionistisch antinomianisme."<sup>283</sup>

Mij dunkt echter dat het onderscheidingsvermogen bij Wesley zelf het probleem was!

---

276 "The shadow is no disparagement of the substance, nor the counterfeit of the real diamond." WW II, 519.

277 WW II, 520.

278 Zie het gedeelte over 'ervaring als basis van eenheid', 2.3.5.

279 Zie ook Ayling, *John Wesley*, 248.

280 Zie Ayling, *a.w.*, 250.

281 WW II, 486v.

282 WW II, 482.

283 Gunter, *The Limits of 'Love Divine'*, 373. Overigens is in dit werk veel historisch materiaal te vinden over de 'enthusiasm'-problematiek. Zie m.n. 13-26, 118-155.

### 2.5.2.5 Visioenen, dromen, stemmen, lot, bibliomantie

Ondanks Wesley's herhaalde waarschuwing dromen, stemmen, indrukken, visioenen of openbaringen niet te gemakkelijk als komend van God te aanvaarden,<sup>284</sup> blijkt hij zelf de berichten en getuigenissen van deze verschijnselen zeer onkritisch te accepteren.<sup>285</sup> Diverse malen horen we van mensen die via een droom of visioen vergeving van zonden ontvangen. Het is karakteristiek voor Wesley te menen dat God deze gave in een ogenblik schenkt ('always suddenly'), maar ook 'often in dreams or in the visions of God'.<sup>286</sup> Het sterkste commentaar dat hij erbij geeft is dat het een 'surprising account' is, maar of er ook geloof is in de beloften wordt niet gevraagd. Op soortgelijke wijze wordt verteld dat iemand tijdens het gebed een stem hoort zeggen: 'Go in peace; thy sins are forgiven thee'.<sup>287</sup> Dezelfde vrouw ontvangt daarna ook via een bijzondere ervaring de bevestiging van haar volmaaktheid, en getuigt: "I see him always (...) but I do not only see him; I feel him too, so as I cannot express."<sup>288</sup> Evenzo ontvangen enkelen grote vreugde door middel van een visioen.<sup>289</sup> Bij een vrouw, eerst zeer vijandig tegenover de methodisten, komt er een ommekeer tengevolge van een droom, waarin de Heiland haar zegt: "Do not speak evil of these men; for they are the servants of God."<sup>290</sup>

Zowel in de getuigenissen van genoemde ervaringen als in het commentaar dat Wesley erbij geeft, ontbreekt de verwijzing naar de Heilige Schrift, en naar het geloof. Hoewel hij - in verband met de ervaringen van de 'French prophets' - veel gewaarschuwd had niet op dit soort openbaringen af te gaan, gaat hij er zelf wel op af.

De toetssteen van de Schrift had hij bij deze 'profeten' wel aangelegd: "I warned them, all these were, in themselves, of a doubtful, disputable, nature; they might be from God, and they might not; and were therefore not simply to be relied on, (any more than simply to be condemned), but to be tried by a farther rule, to be brought to the only certain test, the Law and the Testimony."<sup>291</sup>

In dit verband moet nog melding gemaakt worden van gevallen van trance, tijdens welke zowel de hel als de hemel werden bezocht.<sup>292</sup>

Ook is sprake van gebed in een toestand van onbewustzijn, waar de betreffende man later niets van weet.<sup>293</sup>

284 Zie boven, 54-56.

285 Ayling, *John Wesley*, 301, spreekt van zijn "eager readiness to accept accounts of such awesome visioning from people close to him." Vgl. ook Wesley's verdediging van Maxwell, een van zijn medewerkers, totdat diens hoogmoed wekelijks te ver ging. Zie Impeta, *Heiliging en volmaking*, 269v.

286 WW I, 195; vgl. WW II, 87, 114.

287 WW II, 527.

288 WW II, 528.

289 WW II, 341, 497.

290 WW II, 31.

291 WW I, 206.

292 Door een meisje van 10 jaar! WW I, 23-26; en een van 15 jaar ("I have been with my Saviour") WW II, 509.

293 "his prayer unfolded the whole Christian system with the greatest accuracy. When he came out of the fit, he was in perfect health; but declared he knew not a word of all he had spoken." WW II, 503v. Blijkbaar was hier de geest van de profeet niet aan de profeet onderworpen!

Van engelverschijningen is sprake, ook al is het maar in enkele voorbeelden bekend.<sup>294</sup> Tijdens een preek ‘tegen de valse leer van de predestinatie’ onderbrak Wesley zijn rede ooit met het gebed of God een teken van instemming wilde geven. In antwoord daarop vielen velen ter aarde, als door de bliksem getroffen. Op de avond van die dag herhaalde Wesley zijn bede; “and almost before we called he answered” schrijft hij in een brief.<sup>295</sup>

Merkwaardig is zijn commentaar als hij leest over de wonderen bij het graf van Abbé Paris: “in many of these instances I see great superstition as well as strong faith (..) and bless the faith, notwithstanding the superstition.”<sup>296</sup>

Van Zinzendorf en de andere moraviërs had Wesley het gebruik van het *lot* leren kennen.<sup>297</sup> Hij heeft dit aanvankelijk wat afstandelijk bekeken,<sup>298</sup> maakte hen hier later echter bittere verwijten over.<sup>299</sup> Maar hij heeft ook zelf diverse malen van het lot gebruik gemaakt!<sup>300</sup> George Whitefield heeft Wesley het verwijt gemaakt dat hij met deze praktijk God verzoekt.<sup>301</sup>

Wesley had ook de gewoonte in tijden van onzekerheid de Bijbel op goed geluk te openen om zo Gods leiding bij een te nemen beslissing te zoeken. Terecht is deze praktijk aangeduid als *bibliomantie*.<sup>302</sup> In de periode van verwarring, eind 1738 (!), zoekt hij op deze wijze meermalen zekerheid.<sup>303</sup> Naar aanleiding van de manier waarop Wesley in die tijd houvast zoekt, heeft Dallimore opgemerkt: “In the face of this problem Wesley’s thought turned, not outward to Christ, but inward to himself.”<sup>304</sup>

294 Zie Ayling, *John Wesley*, 302.

295 Aangehaald bij Ayling, *a.w.*, 106.

296 WW II, 171.

297 Over deze praktijk bij Zinzendorf zie Beyreuther, ‘Los-theorie und Lospraxis’, in: *Studien zur Theologie Zinzendorfs*, 109-139. Hij zegt o.m.: “Ein enthusiastischer Zug ist bei der Handhabung des Loses durch Zinzendorf unverkennbar, so sehr er auch hier der theologia crucis im Grundprinzip treu geblieben ist. Er rechnet oft zu selbstverständlich mit unmittelbaren Eingebungen. Wie weit hier spiritualistische Einflüsse vorliegen, ist nicht leicht zu beantworten. Hier ist äußerste Behutsamkeit nötig.” (139, Anm. 98)

298 Blijkens een opmerking tijdens zijn reis naar Duitsland in het najaar van 1738: “They have a peculiar esteem for lots.” WW I, 146.

299 In een kritiek, waarbij Zinzendorf een paus wordt genoemd en de moravische leidlieden machtswellust en willekeur wordt verweten, zegt hij ook “that they grossly abused the lot, in support of their arbitrary power”. WW I, 466.

300 Door het werpen van het lot werd beslist dat hij naar Bristol zou gaan in april 1739, een ‘new period of my life’, WW I, 176. Ook m.b.t de breuk met Sophy Hopkey, met wie wie hij in 1736 (in Savannah) trouwplannen had, gaf het lot de doorslag, zoals in meer beslissingen in die tijd. Zie Ayling, *John Wesley*, 107v. Ook bij DuToit, *Het Methodisme*, 33v, 41, 66, zijn voorbeelden van het werpen van het lot door Wesley te vinden. Zie ook Dallimore, *George Whitefield*, I, 150, 309.

301 Dallimore, *a.w.*, II, 553v.

302 “Wesley and his associates, like the Moravians, made habitual use of lottery and bibliomancy.” Ayling, *a.w.*, 107.

303 WW I, 160, 163, 165. Bij een van deze gelegenheden valt zijn Bijbel open bij de brief van Jakobus. Niet helemaal verwonderlijk; bij weinig bijbelboeken zal zijn Bijbel zo dikwijls open hebben gelegen als juist bij deze brief!

Charles Wesley, die dezelfde gewoonte had gedurende enige jaren na zijn bekering, sprak van ‘consulting the oracle’. *The Journal of the Rev. Charles Wesley*, 156. 178. Zie ook Dallimore, *a.w.*, I, 190.

304 Dallimore, *a.w.*, I, 195. Vgl. ook *a.w.*, 273.

In de latere uitgaven van zijn werken, onder andere de dagboeken, heeft Wesley op een aantal plaatsen aangegeven hoe hij bepaalde vroegere uitdrukkingen of zienswijzen niet meer voor zijn rekening nam. Ten aanzien van de praktijken van het werpen van het lot of de bibliomantie is dit niet het geval.<sup>305</sup>

Gezegd moet worden dat Wesley's benadrukken van de Schrift als maatstaf voor het geloof en voor de beleving van het geloof hierdoor wel wordt gerelativeerd. Juist tegenover het 'enthusiasm' had hij benadrukt: "O keep close to 'the law and to the testimony'".<sup>306</sup> Zijn eigen praktijk ondersteunt deze oproep niet.

Niet ten onrechte zegt F.D. Bruner zowel van het *sola fide* als van het *sola Scriptura* dat deze protestantse wachtwoorden ook fundamenteel waren voor Wesley's leer, maar dat hij "early and late, interpreted solus to mean 'primarily' rather than 'solely' and 'exclusively'".<sup>307</sup>

Bij de bespreking van de rol van de ervaring in het christelijk leven is er reeds op gewezen dat daarbij in Wesley's onderwijs de verwijzing naar het Woord van God even dikwijls ontbreekt als de verwijzing naar het geloof, en dit vooral bij zijn geliefde weergave van de heiligingservaring.<sup>308</sup>

Wanneer we de in dit gedeelte vermelde feiten overzien moet gezegd worden, dat Wesley's waarschuwing tegen de geestdrijverij krachteloos blijkt in het licht van zijn eigen houding in woord en daad.

## 2.6 Terugblik

### 2.6.1 Geloof en ervaring

Als we overzien wat we waargenomen hebben van John Wesley's opvatting over geloof en ervaring, is het mogelijk een aantal conclusies te formuleren.

#### *Geloof gericht op ervaring*

Het *geloof* wordt niet primair gezien als een verhoudingsbegrip waarin het gaat om de relatie tot God, de relatie tot de Here Jezus Christus en de relatie tot het Woord van God. Het geloof heeft pas betekenis wanneer het blijkt in een innerlijk beleefde ervaring.

#### *Sola fide beperkt*

Het *sola fide* dat Wesley belijdt, functioneert alleen in de rechtvaardigingsleer, en ook dan is de zekerheid van de rechtvaardiging niet duidelijk in het geloof, maar in de ervaring waar het geloof toe moet leiden.

---

305 In zijn *Plain Account*, naar de editie van 1777, staat de terechte waarschuwing te lezen: "You are in danger of enthusiasm every hour, if you depart ever so little from Scripture; yea, or of the plain, literal meaning of any text, taken in connexion with the context." WW XI, 429. Hierin zou zeker een argument tegen het openen van de Schrift 'at random' kunnen worden gehoord. Wesley geeft echter een dergelijke conclusie zelf niet!

306 WW XI, 430; vgl. WW I, 318.

307 Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 326, aant. 15.

308 Bijv. WW II, 528. Zie o.m. boven, blz. 40.

### *Het getuigenis van de Heilige Geest*

Het *getuigenis van de Heilige Geest* neemt een belangrijke plaats in, zowel in de rechtvaardiging als in de heiliging en de volmaking. Dit getuigenis staat niet in het teken van de zekerheid van het geloof, maar in het teken van ervaringszekerheid bij uitstek.

### *Geestelijke groei*

Voor de *groei*, c.q. de *voortgang* in het leven van een christen is niet de geloofsrelatie met God en Christus en het geloof in het Woord bepalend, maar het - als rechtstreekse werking van de Heilige Geest - ontvangen van bepaalde ervaringen.

### *Geloof : ervaring = geloof : werken*

De aard van de verhouding van *geloof en ervaring* kan als een parallel beschouwd worden van die van geloof en werken, waarbij herinnerd mag worden aan het nadrukkelijk beleden arminianisme van Wesley. Zoals de werken niet als vrucht van het geloof, maar als mede-constitutie voor het christelijke leven gelden, zo is ook de ervaring geen vrucht van het geloof, maar evenzeer mede-constitutie voor het christelijk leven.

### *Antropocentrisch*

Wesley's spiritualiteit kan in het licht van de bovengenoemde punten beschreven worden als in hoge mate gekarakteriseerd door een antropocentrisch spreken over het heil en het deelhebben daaraan.

### *2.6.2 Geestdrijverij*

Ook omtrent de houding die Wesley aannam tegenover bepaalde uitingen van geestdrijverij kunnen enkele conclusies worden getrokken.

### *Naïveteit in houding tegenover geestdrijverij*

Wesley heeft krachtig *gewaarschuwd tegen geestdrijverij*; in de praktijk heeft hij allerlei vormen van geestdrijverij, met name in de kring van zijn eigen aanhangers, kritiekloos aanvaard. Deze inconsequentie is wellicht het beste te verklaren uit naïveteit.

### *De niet gehanteerde norm*

Wesley beschouwde als geestdrijverij zulke uitingen die rechtstreeks op *ingevingen van de Heilige Geest* heetten te berusten en niet op het geschreven Woord; in de praktijk liet hij echter na deze norm te hanteren en heeft hij toch de deur voor geestdrijverij geopend.

### *Primaat van de ervaring als verklaring van de ontbrekende norm*

De verklaring voor deze in de vorige punten aangeduide inconsequentie van Wesley is stellig gelegen in het onder 2.6.1 weergegeven *primaat van de ervaring* boven het geloof. Wanneer de rechtstreekse werking van de Heilige Geest, alleen kenbaar in de subjectieve ervaring, betekenis krijgt los van de relaties die eigen zijn aan het

geloof, dan ontbreekt de norm die kan aangeven waar de 'legitieme' ervaring ophoudt en waar de af te wijzen geestdrijverij begint.

*Gering onderscheidingsvermogen*

Bij Wesley's dikwijls naïeve aanvaarding van allerlei bijzondere of zelfs *bizarre verschijnselen* voegde zich zijn onvermogen in deze zaken duidelijk te onderscheiden tussen het werk van God en het werk van de satan.

## De spiritualiteit van Zinzendorf

De bijna ambivalente houding van Wesley tegenover Zinzendorf en de moraviërs, waar we in de bespreking van Wesley's spiritualiteit op stuiten, maakt het zinvol de vraag aan de orde te stellen of de graaf Von Zinzendorf meer bepaald is door een confessioneel lutheranisme dan door de invloeden van mystieke en spiritualistische stromingen.

Over deze belangrijke vraag bij de interpretatie van Zinzendorf is sinds geruime tijd een discussie gaande, waarbij vooral de werken van Erich Beyreuther, Leiv Aalen en Pierre Deghaye van belang zijn.<sup>1</sup>

De kritiek op Zinzendorf dateert reeds uit de periode van zijn eigen optreden. Met name in de grote J.A. Bengel had hij een geharnast bestrijder. Diens *Abriss der so genannten Brüdergemeine*<sup>2</sup> bevatte de beschuldiging van antinomianisme; onder de schijn van de grootste geestelijkheid werd aan het vlees rijkelijk voedsel gegeven.<sup>3</sup> Bovendien werd Zinzendorf toen reeds het verwijt gemaakt dat hij scheiding maakte tussen het hart en het verstand en daarbij gekenmerkt werd door een 'schwärmerischen Grundzug'.<sup>4</sup> De betrekkingen van de graaf tot spiritualistisch-mystieke bewegingen in zijn tijd hebben vooral invloed gehad in zijn jonge periode, speciaal sinds zijn 'Bildungsreis', 1719-20. In later tijd zijn deze invloeden niet alleen op de achtergrond geraakt, maar met name door zijn biograaf en opvolger A.G. Spangenberg teruggedrongen of zelfs verzwegen.<sup>5</sup> L. Aalen noemt Spangenbergs biografie van Zinzendorf een zeer getouchéerd beeld.<sup>6</sup>

Spangenberg moest ook wel de apologet zijn van de broedergemeente om de vele beschuldigingen te weerleggen.<sup>7</sup> Een voornamelijk grief tegen Zinzendorf was het bestaan van

1 Beyreuther, *Studien zur Theologie Zinzendorfs*; idem, *Geschichte des Pietismus*; idem, *Der junge Zinzendorf*; Aalen, 'Die Theologie des Grafen von Zinzendorf'; idem, *Die Theologie des jungen Zinzendorf*; Deghaye, *La doctrine ésotérique de Zinzendorf*.

2 Zie aanhalingen bij Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 705, 721v, 728.

3 "Sie hat den Schein der grössten Geistlichkeit, und das Fleisch sah unter der Hand dabei ein reicheres Futter, als kein purer noch so mächtiger Weltmensch kriegen kan." Bengel, *a.w.*, 145, aangehaald bij Hagenbach, *a.w.*, 728.

4 Aalen, *Die Theologie des jungen Zinzendorf*, 18v.

5 Zie Aalen, *a.w.*, 18. Hagenbach, *a.w.*, 705, maakt melding van de wijze waarop Zinzendorf over de Drieëenheid spreekt, en daarbij aan de Heilige Geest een moederschap als personele eigenschap toedicht. Bengel had zich gestoten aan Zinzendorfs vergelijking van God de Vader met een grootvader. Hagenbach merkt dan op: "Diese Extravaganzen hat indessen Spangenberg glücklich beseitigt."

Opmerkelijk overigens dat recentelijk genoemd aspect van Zinzendorfs leer - tegen de achtergrond van o.a. de feministische theologie - weer in de aandacht gebracht is. Zie bijv. Matthias Meyer, 'Das "Mutter-Amt" des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs', in: *EvTh*, 43. Jrg (1983), 415-430; P. Zimmerling, *Zinzendorfs Trinitätslehre*. (Diss. Tübingen 1989); vgl. *ThLZ* 115. Jrg (1990), 777.

6 Aalen, *a.w.*, 21.

7 Hij schreef zijn: *Apologetische Schluß Schrift, worin über tausend Beschuldigungen gegen die Brüder-Gemeinen und ihren zeitherigen Ordinarium nach der Wahrheit beantwortet werden*.

een geheime regel, een *disciplina arcani*, waarin alleen wedergeborenen mochten worden 'ingewijd'. Deze kant van Zinzendorf, die door Spangenberg's inspanning lange tijd op de achtergrond was geraakt, is nu met name door de studies van L.Aalen en P.Deghaye weer naar voren gehaald. Ook B.Lohse wijst er trouwens op, dat bij Zinzendorf niet de leer en de belijdenis het laatste woord hebben, maar de beleving van het geloof (waarin wel de Christusbelijdenis - op een bepaalde manier - centraal staat).<sup>8</sup>

Het verwijt van Aalen en Deghaye aan Beyreuther en anderen, die zij zien als vertegenwoordigers van het traditionele Zinzendorf-beeld, is dat ten onrechte wordt uitgegaan van het 'Spangenbergse' model, dat Zinzendorf vooral wil belichten vanuit de lutherse confessies.<sup>9</sup> Deghaye is in zijn diepgravende studie vooral op zoek gegaan naar de geheime leer, de 'doctrine ésotérique' van Zinzendorf, waarvan het bestaan ook door Spangenberg niet werd ontkend,<sup>10</sup> en welke *theologia arcana*, dankzij het feit dat Zinzendorf praatziek genoeg was, uit zijn werken is op te diepen.<sup>11</sup> Het gaat daarbij om datgene dat alleen door waarlijk bekeerde gelovigen verstaan kan worden, en dat niet toegankelijk is voor ongelovigen en voor hen, die nog maar pas geestelijk ontwaakt zijn.<sup>12</sup> Voor het eenvoudige geloof, zoals het op de preekstoel verkondigd moet worden, geldt de regel van de Augsburgse Confessie. Een van de mysteries die tot de *theologia arcana* gerekend moeten worden is dat van de *apokatastasis*. Alle straffen zullen worden kwijtgescholden, zelfs aan de duivelen en de verdoemden. Zo mogen de kinderen Gods, die de bekering waarlijk bereikt hebben, het geloven.<sup>13</sup> Aalen heeft bij de heruitgave van zijn opstel uit 1955 in een 'Nachwort' ingestemd met deze aanwijzing van een esoterische lijn in Zinzendorfs theologie, en daarbij gewezen op de samenhang ervan met Zinzendorfs philadelphische ideaal voor wat de kerk betreft.<sup>14</sup>

Zowel Aalen als Deghaye hebben gewezen op de invloed die de theosofie van Jakob Böhme op Zinzendorf heeft gehad, wiens geschriften hij via F.C. Oetinger leerde kennen.<sup>15</sup>

Deghaye heeft aangegeven hoe, deels via Böhme, deels langs andere contacten, ook invloeden van de kabbala en van de gnostiek door Zinzendorf zijn opgenomen, ook al is zijn conclusie dat de graaf daarmee geen gnosticus of kabbalist geworden is, maar deze invloeden op een geheel eigen wijze verwerkt heeft.<sup>16</sup>

Beyreuther betoogt dat Zinzendorf na zijn afscheid van de 'Hallesche' bekeringsmethodiek steeds meer aansluiting bij Luther zocht, en dat die lijn ook doorwerkte in zijn afwending van bepaalde sektarische, spiritualistische groepen, 'Inspirationsgemeinden' e.d., waar hij jarenlang contact mee had onderhouden.<sup>17</sup>

8 Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, 223. Zie ook G. Hornig, in: Andresen (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, III, 111-113.

9 Ook Beker/Hasselaar, *Wegen en kruispunten in de dogmatiek*, deel 3, 93-97, belichten de christologie van Zinzendorf vooral vanuit een visie op hem als lutheraan, met weinig oog voor de hier aangewezen aspecten.

10 Zie Deghaye, *La doctrine ésotérique de Zinzendorf*, 8.

11 *Ibidem*.

12 Deghaye, *a.w.*, 9-13, 18.

13 Deghaye, *a.w.*, 17, vgl. 673v.

14 Aalen, 'Die Theologie des Grafen von Zinzendorf', in: Greschat (Hg.), *Zur neueren Pietismusforschung*, 351-353. Over dit oecumenische ideaal van Zinzendorf zie ook Beyreuther, *Geschichte des Pietismus*, 185.

15 Aalen, *a.w.*, 331, 340-342, 351v; Deghaye, *a.w.*, 38, 448v, 673.

16 Deghaye, *a.w.*, 674 "en fin de compte, nous ne ferons de lui ni un gnostique, ni un cabbaliste, pas plus qu'un pur luthérien, un réformé ou un cryptocatholique."

17 Beyreuther, *a.w.*, 192-197.



De verbondenheid met Christus werd steeds meer de maatstaf, ook als zijn taalgebruik invloed van mystiek-spiritualistische geschriften verraad. <sup>18</sup> De theosofische uitdrukkingen bij Zinzendorf schrijft Beyreuther toe aan zijn barokke taalgebruik en zijn speelse geest, maar mogen niet worden gezien als een werkelijk spiritualistische of theosofische trek. <sup>19</sup> Aalen stelt daartegenover, dat de wijze waarop bij Zinzendorf de gemeenschap met Christus beheerst wordt door een bruids- en lijdensmystiek, waarin bijv. de betekenis van de opstanding van Christus bijna wordt genegeerd, het onmogelijk maakt toe te stemmen, "daß Zinzendorfs Theologie evangelisch im Sinne des lutherischen Bekenntnisses gewesen sei." <sup>20</sup>

Deghaye stemt met Aalen in, dat Beyreuther de vreemde elementen bij Zinzendorf te zeer probeert glad te strijken, <sup>21</sup> maar oordeelt dat Aalen - evenals een eerdere Scandinavische auteur, bij wie Aalen aanknoopt, Gösta Hök - deze 'Fremdkörper' bij Zinzendorf te zeer beschouwt van het gezichtspunt van zijn lutherse apologetiek, en te weinig oog heeft voor de óók te erkennen orthodox-lutherse 'kant' van Zinzendorf. <sup>22</sup>

Voor wat betreft de invloed op Wesley van Zinzendorf en de moraviërs kan wel zoveel uit genoemde Zinzendorf-studies worden geleerd, dat een sterke nadruk op de ervaring, in bepaalde opzichten een 'enthusiaster Zug' en zelfs mogelijke 'spiritualistische Einflüsse' bij Zinzendorf, ook door Beyreuther worden erkend. <sup>23</sup>

De kritiek van Wesley op Zinzendorf was geen wezenlijke kritiek op deze elementen, al had hij moeite met de 'geheime', in zijn ogen oneerlijke wijze van optreden van Zinzendorf en de moraviërs. Maar dat was geen theologische kritiek.

Het antropocentrische karakter van Wesley's theologie sluit integendeel goed aan bij Zinzendorfs prediking.

De kritiek van Wesley op Zinzendorf in theologisch opzicht betrof vooral het antinomianisme en quiëtisme, maar niet het ervaringsgerichte karakter van Zinzendorfs geloofsopvatting op zichzelf.

---

18 Beyreuther, *a.w.*, 218, "Da mag in seine Frömmigkeitssprache manches noch eingeflossen sein, was aus mystisch-spiritualistische Schriften auf ihn zu kam. Das wurde nur in die Richtung die Christusverbundenheit mit ihren Impulsen zu verstärken, akzeptiert."

19 Vgl. Beyreuther, *a.w.*, 219; idem, *Studien zur Theologie Zinzendorfs*, 60-62; idem, *Der junge Zinzendorf*, 143.

20 Aalen, *a.w.*, 349v.

21 Deghaye, *a.w.*, 37.

22 Idem, *a.w.*, 41v.

23 Vgl. wat in het voorgaande hoofdstuk, onder 2.5.2.5, geschreven is over de 'Los-praxis'.

## Geloof en ervaring in de heiligingsbeweging

### 3.1 Een beweging rond een ervaring

Men kan de geschiedenis van de pinksterbeweging van de twintigste eeuw niet verstaan zonder de heiligingsbeweging<sup>1</sup> van de negentiende eeuw te kennen. Deze op haar beurt zou niet bestaan hebben zonder het eraan voorafgaande methodisme.<sup>2</sup> Deze Holiness Movement is in meerdere opzichten vooral een Amerikaanse beweging geweest, ontstaan in de smelkroes van een maatschappij, die in de eerste helft van de negentiende eeuw volop in beweging was.<sup>3</sup> Deze opwekkingsbeweging kwam niet geheel uit de lucht vallen. Een opwekkingstraditie was er al sedert de Great Awakening, begonnen in 1734, waaraan vooral de naam van Jonathan Edwards was verbonden. Dus reeds van voor het methodisme was men in de Verenigde Staten niet vreemd aan begrippen als *evangelism* en *revivalism*. Deze traditie sloot nauw aan bij herkenbare karaktertrekken in de Amerikaanse samenleving als individualisme, pragmatisme, empirisme en optimisme.<sup>4</sup> Organisatorisch kan wellicht gesproken worden van diverse heiligingsbewegingen, die echter zoveel gemeenschappelijks hebben, dat toch de invloed ervan - wereldwijd - onder de ene noemer van 'de' heiligingsbeweging valt te brengen. De doorwerking van deze beweging in het christendom van de twintigste eeuw is ongetwijfeld voor het overgrote deel terug te vinden in de pinksterbeweging buiten, en in de daaruit voortgekomen charismatische beweging binnen de gevestigde kerken. Vanuit dit perspectief is er reden over deze beweging in het enkelvoud te spreken, hoezeer haar vertegenwoordigers ook uit een variatie van kerken en confessionele achtergronden afkomstig waren: methodistische, presbyteriaanse en congregationalistische.

In niet geringe mate is de eenheid van de beweging bepaald door het feit dat

- 
- 1 In aansluiting aan het Duitse 'Heiligingsbewegung' geef ik aan dit Nederlandse woord de voorkeur boven 'heiligheidsbeweging' waar Praamsma, in *De Kerk van alle tijden* voor kiest als weergave van 'Holiness Movement'.
  - 2 Zie bijv. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 37, "...eighteenth-century Methodism is the mother of the nineteenth-century American holiness movement which, in turn, bore twentieth-century Pentecostalism." Zie vooral ook Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, al wijst die er op, dat ook buiten het methodisme en de heiligingsbeweging wortels voor de pinksterbeweging zijn aan te wijzen, of althans parallellen. Hij noemt met name het rooms-katholicisme, het puritanisme en het piëtisme. (36-38)
  - 3 Zie Praamsma, *De kerk van alle tijden*, III, 370-374. Eveneens Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 5-17, en: Gérest, 'Het Uur van de Charisma's', 17v.
  - 4 Zie bijv. Bloch-Hoell, *a.w.*, 6-9. Gresham, *Charles G. Finney's Doctrine of the Baptism of the Holy Spirit*, 2v, spreekt van 'individualism and progress', en - speciaal met betrekking tot Finney - van 'individualism, freedom, self-reliance and optimism'.

methodistische opvattingen omtrent heiliging en volmaking in het midden van de negentiende eeuw in vrijwel het gehele protestantisme van de U.S.A. de toon aangaven. Vooral via het boek van de presbyteriaan W.E. Boardman, *The Higher Christian Life*, "the despised doctrine of the early Methodists has become the glorious heritage of all denominations".<sup>5</sup> Maar ook het *Oberlin College*, de sedert de dertiger jaren bestaande theologische opleiding van met name Charles G. Finney en Asa Mahan, kreeg al spoedig een methodistisch stempel. Er kan gesproken worden van een "coalition of "revivalistic Calvinism" and "Evangelical Arminianism" - a coalition dominated by Methodist-like ideas, including the idea of Christian perfection".<sup>6</sup>

De methodistische inslag is door alle confessionele gevarieerdheid van de Holiness Movement heen herkenbaar. In ieder geval aanvankelijk in twee opzichten: het sterke accent op de *heiliging* en in samenhang daarmee een grote nadruk op de *ervaring* van het heil. Naarmate de heiligingservaring meer als een noodzaak werd gepredikt, die binnen het bereik was en 'nu' moest worden gezocht, en over de heiliging zelfs als een 'initiatory experience' werd gesproken, kwam ook steeds meer de benaming 'doop met de Heilige Geest' of de 'volheid van Pinksteren' op ter aanduiding van de heiligingservaring. In de tweede helft van de negentiende eeuw was vooral het genoemde Oberlin College het centrum van deze ontwikkeling.<sup>7</sup> Intussen kreeg de revival-beweging ook buiten de Verenigde Staten invloed. Met name door de sedert 1875 in Keswick in Noord-Engeland gehouden conferenties werd deze plaats het centrum van een opwekking met internationale vertakkingen. Belangrijk daarbij was de figuur van de Amerikaan R. Pearsall Smith (tesamen met zijn vrouw Hannah Whittall Smith). De invloed van Keswick, en met name ook van R.P. Smith, werd van grote betekenis voor de groei van de beweging in Duitsland, waar Theodor Jellinghaus een leidende positie innam. Vanuit Keswick gingen ook weer impulsen terug naar de U.S.A., waar in de negentiger jaren van de vorige eeuw de Northfield Convention, georganiseerd door D.L. Moody, het 'Keswick van de Verenigde Staten' werd, en waar o.a. Andrew Murray een invloedrijke gastspreker was.

De reeds aangeduide ontwikkeling in het denken van de kring rond Finney en het Oberlin College, waarin de heiligingservaring steeds meer als doop van de Heilige Geest werd beleeden, zette zich bij Finney's opvolgers D.L. Moody en R.A. Torrey

---

5 Aldus het voorwoord in een biografie van W.E. Boardman, aangehaald door Dayton, *Theological Roots*, 67.

6 Aldus een aanhaling van Timothy L. Smith (*Revivalism and Social Reform in Mid-Nineteenth-Century America*. New York 1957, 32-33) bij Dayton, *a.w.* 64.

7 "It was this college that developed the so-called Oberlin doctrine of perfectionism, and here we can find the historical roots of the transition from a Wesleyan doctrine of sanctification to the doctrine of "baptism" with the Holy Spirit." Lederle, *Charismatic Theology*, 69. Zie voor een schets van deze ontwikkeling in de heiligingsbeweging vooral Dayton, *a.w.*, 70-76.

voort in die zin, dat deze 'pinksterzegen' niet meer in termen van 'sanctification' of 'consecration' werd verklaard, maar van 'power for service'<sup>8</sup>.

Keswick was van het begin af bedoeld om een 'dieper' geestelijk leven te bevorderen. Daarbij had men wel meestal de heiliging van het leven op het oog, ook als over een doop met de Heilige Geest werd gesproken. Echter de predikers van Keswick schrokken terug voor het Amerikaanse perfectionisme. Ze waren meer "suppressionists" met betrekking tot de zondige natuur van de mens dan de Amerikaanse "eradicationists"<sup>9</sup>. Donald Dayton stelt ze als 'méér christocentrisch' tegenover de Amerikanen, die bijgevolg als meer antropocentrisch kunnen worden beschouwd.<sup>10</sup>

Overigens heeft ook bij voorbeeld R.A. Torrey dikwijls in Keswick gesproken, die de zegen van de doop met de Heilige Geest uitdrukkelijk belijdt als toerusting met kracht voor de dienst in het evangelie, en daarmee ontkent dat de doop met de Heilige Geest op de heiliging is gericht.<sup>11</sup> Het is niet verwonderlijk dat over de vraag wat nu 'de' Keswick-teaching is met betrekking tot de doop met de Heilige Geest soms verwarring bestond!<sup>12</sup>

Het is wel zeer opmerkelijk dat over de betekenis van de ervaring van een 'doop met de Heilige Geest', of een 'pinksterervaring' een dergelijk verschil bestond, terwijl de noodzaak van de ervaring zelf hartstochtelijk werd uitgedragen! Dayton wijst erop, dat in het midden van de jaren negentig bijna iedere tak van de "Holiness and "higher life" movements" van de negentiende eeuw, evenzeer als de opwekkingsbeweging als geheel, in de een of andere vorm de doop van de Heilige

---

8 Zo bijv. de beschrijving van D.L. Moody's 'doop met de Heilige Geest' in 1871: "I began to cry out as I never did before. I really felt that I did not want to live if I could not have this power for service". Vgl. zijn boek *Secret Power. Of The Secret of Success in Christian Life and Christian Work*, Chicago, 1881. Zie Dayton, *Theological Roots*, 101-102. Vgl. ook W.R. Moody, *The Life of Dwight L. Moody*, 135.

9 Vgl. Dayton, *Theological Roots*, 105, en Lederle, *Charismatic Theology*, 73.

10 Zie Dayton, *a.w.*, 105.

11 "The Baptism with the Holy Spirit is not for the purpose of cleansing from sin, but for the purpose of empowering for service." Geciteerd bij Lederle, *Charismatic Theology*, 73. Zie ook beneden onder 3.3.3.

12 Zie bijv. Lederle, *Treasures Old and New*, 17, die erop wijst dat met name op het Amerikaanse continent de term Keswick zelfs geïdentificeerd werd met de gedachten van opwekkingspredikers als Torrey. Een huidige vertegenwoordiger van 'Keswick', Robertson McQuilkin, in 'The Keswick Perspective' (*Five Views on Sanctification*, 151-183), houdt beide elementen overeind. "The Holy Spirit is God's provision both for holy living and for effective service." (155). Sprekend over het geloof noemt hij dat de sleutel tot "successful Christian living" (167), waarbij opvalt de gerichtheid op het beschikken over kracht van God om het 'normale' niveau van een christen te bereiken: "The degree of faith necessary to effect a release of God's power.." (169).

Zie over de Keswick Convention in verband met zowel "the promotion of holiness" als "the higher life message" ook Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*, 186-188, en tevens Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn*, 33-45.

Geest leerde, "though with some significant differences in nuance and meaning".<sup>13</sup> Er is wel reden wat meer nadruk te leggen op 'significant' dan op 'nuance' als bedacht wordt dat het gaat om het al of niet aan de orde zijn van een wezenlijk bijbels thema als de heiliging van het leven.

Als het waar is, dat desondanks de gemeenschappelijk beleden noodzaak van een 'second blessing' aan het eind van de negentiende eeuw voldoende voorwaarde was om de pinksterbeweging als een geweldige internationale beweging te doen ontstaan - als alleen maar een lont bij het kruitvat nodig was<sup>14</sup> - dan ligt het voor de hand te denken, dat daarvoor de gemeenschappelijk beleden nadruk op ervaring - hoe dan ook geïnterpreteerd - op zichzelf al genoeg was! Er is een ervaring die wordt gedeeld, ook al is men zeer verdeeld over de betekenis ervan.

Dat we dit waarnemen in de 'Holiness Movement' - langs even onduidelijke scheidslijnen ook wel onderscheiden van de 'Higher Life Movement' - juist in haar optreden als historische voorbereiding van de pinksterbeweging, maakt het zeker zinvol, bij enkele vertegenwoordigers van deze beweging een nader onderzoek in te stellen naar de plaats van de ervaring in hun theologische denken, en met name te vragen naar de onderlinge verhouding van geloof en ervaring.

Gekozen is voor een viertal mannen, die een belangrijke plaats in de beweging hebben ingenomen, en wier boeken nog altijd worden gelezen, namelijk Charles Grandison Finney, Reuben Archer Torrey, Theodor Jellinghaus en Andrew Murray.

### 3.2 Charles Grandison Finney (1792-1875)

#### 3.2.1 Een advocaat als opwekkingsprediker

Het theologische denken van Charles Grandison Finney is niet los te denken van zijn eerdere werkzaamheden als jurist. Zijn bekering in 1821 betekende het begin van een nieuw leven, waarin hij zich voornam prediker van het evangelie te worden. Voor zijn theologische vorming was hij grotendeels aangewezen op zelfstudie, waarbij hij,

---

13 Dayton, *Theological Roots*, 107-108. Lederle, *Treasures Old and New*, 14, schrijft over de 'Keswick teaching': "More and more it was the endowment with power, the anointing for ministry, that was underlined rather than the somewhat uncomfortable teaching of a sinless existence via exercising "resting" faith. The dynamics of this shift have to my knowledge not yet been researched. That it occurred in this manner is merely an assumption which the different reports have led me to make." Ook hem treft de onduidelijkheid van de Keswick-boodschap.

Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 62, wijst op de gemeenschappelijkheid die er in ieder geval is in de 'hogere' ervaring: "Since the nineteenth century a significant portion of conservative evangelical Christianity, of which Keswick is only one symbol among many, has been built upon the premise of a Christian's higher (or deeper) experience."

Ook Suurmond, 'De theologie van de pinksterbeweging', 33v, geeft terloops de verschuiving in de betekenis van de geestesdoop aan, al maakt hij duidelijk dat het in elk geval gaat om een tweede crisiservaring. Zo heft de Holiness Movement de pinksterbeweging voorbeeld.

14 Aldus een van de belangrijke conclusies uit de studie van Dayton: "It is thus no accident that Pentecostalism emerged when it did. All that was needed was the spark that would ignite this volatile tinder." Dayton, *a.w.*, 108.

evenals in zijn jarenlange optreden als opwekkingsprediker, zijn juridische achtergrond geenszins verloochende.<sup>15</sup>

Theologie staat voor Finney gelijk aan theologische bezinning op de bekering tot God, en op datgene wat ervoor nodig is een mens tot bekering te brengen. Zijn denken is er vooral op gericht een theorie van de revival-prediking uit te werken. Ook bij het lezen van zijn meer systematische theologische werken, die gebaseerd zijn op zijn colleges als hoogleraar aan het Oberlin College, moet men dat bedenken.<sup>16</sup> De zekerheden die er voor hem bestaan bij het overwegen van wat een mens tot verandering kan brengen, zijn dezelfde zekerheden die een advocaat in gedachten heeft als hij een jury van zijn gelijk wil overtuigen. Daarbij gaat het niet slechts om methodische vragen aangaande de praktijk van de revival-prediking. Voor Finney is daarbij de totaliteit van de schepping in het geding, en zelfs de kennis van God. De mens is een 'moral being', en dus is God dat voor Finney evenzeer.<sup>17</sup> De grondslag van alles is gelegen in de 'moral law'<sup>18</sup>, en daarom heet God, als het begin van alles, de 'moral governor'. "Hence the existence of God is a dictate of my moral nature."<sup>19</sup> Het lijkt erop dat God bij Finney meer het eindpunt van zijn redenering is dan dat Hij kenbaar is door het geloof in de openbaring.

De redelijkheid van zijn inzichten is voor hem, naast het beroep op de wil, wellicht het voornaamste argument van belang bij het uitdragen van zijn overtuiging.<sup>20</sup> Dit geldt zowel voor zijn optreden als opwekkingsprediker als voor zijn geschriften.

### 3.2.2 *Bekering als ervaring*

Het verhaal van Finney's bekering in 1821 heeft jarenlang een rol gespeeld in zijn verkondiging. Zijn autobiografie uit 1876<sup>21</sup> moet tegen die achtergrond worden gelezen<sup>22</sup>. Dat betekent dat de weergave daarin van de gebeurtenissen in 1821

---

15 Zie hiervoor Weddle, *The Law as Gospel*, 135, "Compelling personal drama called Charles Finney to be a teacher, but it was his training in the law and his own acute sense of moral power that made him a theologian." Vgl. ook blz. 62, 133, en tevens Gäbler, *Vernunft, Moral, Bekehrung*, 16.

16 Met name: Charles Finney, *The Heart of Truth*. Finney's Lectures on Theology (oorspronkelijke uitgave in 1840 als *Skeletons of a Course of Theological Lectures*); en: Charles G. Finney, *Finney's Systematic Theology*, ed. J.H. Fairchild, (oorspronkelijke uitgave in 1846/7 als *Finney's lectures on Systematic Theology*; voortaan te citeren als *Systematic Theology*).

17 Illustratief voor Finney's redeneertrant is de volgende aanhaling uit zijn *Skeletons* van 1840:

"Many of our notions of God are derived from our knowledge of ourselves. We are conscious of possessing the powers of moral agency...We are moral beings, and God is our Creator...But if he possessed sufficient knowledge of what constitutes a moral being, to enable him to create moral beings...he must be himself a moral being." Aldus aangehaald bij Weddle, *The Law as Gospel*, 130.

18 Gäbler merkt terecht op: "Konsequenterweise eröffnet Finney seine systematische Theologie mit der Definition von "moral law"." *Vernunft, Moral, Bekehrung*, 21.

19 Finney, *The Heart of Truth*, 23.

20 Vgl. Cler, *Charles Finney*, 38, 40, 57. Zie ook Gäbler, *Vernunft, Moral, Bekehrung*, passim, en Weddle, *The Law as Gospel*, o.a. 29, 84v, 113. Hodge, *Systematic Theology*, III, 8-9, schrijft: "The system of Professor Finney is a remarkable product of relentless logic. It is valuable as a warning. It shows to what extremes the human mind may be carried when abandoned to its own guidance. He begins with certain axioms, or as he calls them, truths of the reason, and from these he draws conclusions which are indeed logical deductions, but which shock the moral sense, and prove nothing but that his premises are false."

21 Charles G. Finney, *Memoirs*, New York 1876.

22 Zie bijv. Weddle, *The Law as Gospel*, 76v, 106-108.

minstens zoveel zegt over Finney's opvattingen omtrent de bekering als over de feitelijke toedracht van zijn eigen bekering. Het verhaal zelf is vaak als een belangrijk document van geestelijke ervaring aangehaald.<sup>23</sup>

Ongetwijfeld heeft A. Cler gelijk met zijn uitspraak, dat al de ideeën van Finney teruggingen op wat allereerst voor hemzelf een persoonlijk ervaringsfeit was, en dat dat ook de verklaring is voor zijn grote rechtstreekse zeggingskracht in woord en geschrift.<sup>24</sup> Het geheim van zijn 'succes' als opwekkingsprediker is zeker terecht in verband gebracht met zijn gave om in het hart van de hoorders net zulke ervaringen op te roepen als ook voor hemzelf van beslissende betekenis waren geworden.<sup>25</sup> In het verhaal van zijn bekering valt alle nadruk op het besluit, dat hij daartoe zelf neemt:

"I made up my mind that I would settle the question of my soul's salvation at once, (...) to give myself wholly to the work of securing the salvation of my soul."<sup>26</sup>

Plotselinge bekeringen zijn voor Finney de meest radicale en duurzame, juist omdat daarin een energiek en vastbesloten karakter uitkomt. Iedere minuut van besluiteloosheid neigt ertoe de kracht van de wil te verminderen, en brengt dus de bekering in gevaar.<sup>27</sup>

Het emotionele element speelt voor Finney naast de noodzaak van het zelf willen en de nadruk op de redelijkheid van het evangelie een meer ondergeschikte rol. De ontroering is ook onder de middelen van de opwekkingsprediker zeker niet afwezig, maar pas in tweede instantie, om in de ziel de laatste obstakels weg te vagen. Te vroeg afgaan op emoties is verkeerd.<sup>28</sup> Revival bestaat niet grotendeels in een staat van "excited emotion", maar in de "conformity of the human will to the will of God".<sup>29</sup> Met name in zijn *Reflections on Revival* staan krachtige en nuchtere waarschuwingen te lezen tegen 'Revival enthusiasm', het bevorderen van luide opwinding, waar sommige predikers op uit waren. Hij noemt dit 'undoubtedly highly disastrous'.<sup>30</sup>

---

23 O.a. door Molenaar, *De doop met de Heilige Geest*, 227-230. Vgl. verder de in noot 33 genoemde literatuur.

24 "toutes ses idées, avant d'être formulées par son intelligence, avaient été auparavant un fait d'expérience intime et c'est ce qui rend justement sa pensée si vivante et la lecture de ses discours si profitable." Cler, *Charles Finney*, 5.

25 Weddle's uitspraak: "The success of revival preaching depends on its ability to evoke such "heart experience" in the hearers" wordt gevolgd door de opmerking dat de uiteindelijke illustratie van de weg der zaligheid voor Finney altijd weer zijn eigen bekering was. Zie Weddle, *The Law as Gospel*, 223, en ook 83.

26 Finney, *Memoirs*, 12. Over het accent op de eigen wil bij Finney zie ook Gäbler, *Vernunft, Moral, Bekehrung*, 23: "Wo in der klassischen Lehre von der Bekehrung der Heilige Geist als Wirkursache (causa efficiens) angeordnet ist, steht bei Finney die Überzeugungskraft der Vernunft und die Entscheidung des Willens."

27 Vgl. Cler, *Charles Finney*, 37, 57.

28 "Sinners often desire to be christians, and experience strong emotions on the subject of their salvation, while their will is entirely opposed to God." Finney, *Sanctification*, 44. "Again, gospel faith is voluntary - a will-trust", *So Great Salvation*, 93. Vgl. ook Cler, *Charles Finney*, 32; Weddle, *The Law as Gospel*, 222.

29 Finney, *Sanctification*, 24v; *Systematic Theology*, 62.

30 Finney, *Reflections on Revival*, 50v, 55, 59, 61v, 66.

In Finney's eigen bekeringservaring had het element van de emotie inderdaad de tweede - wat nog niet betekent: een geringe - plaats. Er is sprake van sterke 'convictions', waarmee niet zozeer schuldbesef als wel vrees voor de hel is bedoeld.<sup>31</sup> Na zijn bekering beschrijft hij zijn gevoelens van 'tranquility' en 'sweetness' en 'tenderness'. Hij voelt nu geheel met God verzoend te zijn. In zijn verhaal heeft daarbij niet een duidelijke plaats wat de Schrift zegt over de noodzaak van de verzoening van schuld, en welke beloften verbonden zijn aan het geloof in het volbrachte werk van Christus, maar veel meer dat "all consciousness of present sin and guilt had departed from me".<sup>32</sup>

De volgende morgen is zelfs de zonneshijn voor hem "a fresh experience of the Spirit of God".

De beschrijving van zijn bekering als de nederdaling van de Heilige Geest op hem vertoont eerder nog trekken van een lichamelijke, waarneembare, dan van een geestelijke ervaring:

"Ik kon de kracht, als een golf van electriciteit, door mij heen voelen gaan. Inderdaad het scheen te komen in steeds maar golven en nog eens golven van vloeibare liefde. Op een andere wijze kan ik het niet uitdrukken. Het leek Gods eigen adem. Ik kan mij duidelijk herinneren, dat het om mij heen waaide als met reusachtige vleugels."<sup>33</sup>

Finney verbindt aan zijn bekeringservaring van 1821 ook de kennis van de rechtvaardiging. De ondervinding op de volgende dag, waarop hij een herhaling van de doop met de Geest beleefde, doet hem later vertellen:

"In deze toestand werd mij de leer der rechtvaardiging door het geloof geleerd, als een levende ervaring. Deze leer had zich nooit zo van mijn geest meester gemaakt dat ik haar beschouwd had als een fundamentele leer van het evangelie(...) Maar ik kon nu begrijpen wat er bedoeld werd met het schriftgedeelte: 'Wij dan, gerechtvaardigd door het geloof, hebben vrede met God door onze Here Jezus Christus'. Ik kon zien dat vanaf het moment dat ik geloofde,(...)alle schuldgevoel van mij afgevallen was en dat ik vanaf dat moment geen schuldgevoelens meer kon opbrengen, hoe ik het ook probeerde. Mijn schuldgevoel was verdwenen, mijn zonden waren verdwenen, en ik geloof dat ik niet meer schuldgevoel had dan wanneer ik nooit gezondigd had. Dit was nu juist de openbaring die ik nodig had. Ik voelde mij gerechtvaardigd door het geloof en voorzover ik kon inzien was ik in een staat waarin ik niet zondigde (...) Noch kreeg ik enig schuldgevoel over mijn vroegere zonden."<sup>34</sup>

---

31 "O, I can never express the terror and agony of my soul in that hour!" zegt hij later in een preek, aangehaald bij Weddle, *The Law as Gospel*, 84.

32 Finney, *Memoirs*, 22v.

33 Finney, *Memoirs*, 22v. Vgl. Molenaar, *De Doop met de Heilige Geest*, 227-229; Cler, *a.w.*, 9-12; Weddle, *a.w.*, 90; Gresham, *Charles G. Finney's Doctrine of the Baptism of the Holy Spirit*, 9v; Wumkes, 'De Pinksterbeweging voornamelijk in Nederland', 268; Steiner, *Mit folgenden Zeichen*, 163.

34 Finney, *Memoirs*, 24v. Gäbler, *Vernunft, Moral, Bekehrung*, 16, geeft het aldus weer: "Die Rechtfertigung durch den Glauben nimmt von ihm Besitz. Jedes Schuldgefühl schwindet. Finney erfährt körperlich und geistig die Glaubenswahrheit."



Hoewel Finney hier wel spreekt van geloof, blijkt in zijn hantering van het begrip *rechtvaardiging* alle nadruk te vallen niet op de daad van God, maar op de gevoelsmatige ervaring. Enige affiniteit met het reformatorische 'simul iustus et peccator' lijkt te ontbreken. De rechtvaardiging leeft meer door het wegnemen van schuldgevoel dan door de vergeving van schuld.

Ondanks zijn meermalen geuite vrees voor te grote emotionaliteit, wijdt Finney blijkbaar geen gedachte aan het problematische van zijn sterke accent op de mogelijkheden van de wil. De gevoelsmatige ervaring blijkt overigens essentieel te zijn voor de kennis van het heil. Zelfs heeft hij zich grondig rekenschap gegeven van de wijze waarop in de revival-prediking zowel de rede en de wil als het gevoel moeten worden aangesproken.

Het geloof is naar zijn mening een antwoord van de wil aan een zedelijke eis. Dat betekent dat een 'redelijke voorstelling van de waarheid aan de onwedergeboren geest' moet worden gegeven. Wat wordt aangesproken is dus de rede van de mens. Maar de wil is daarbij nodig om de aandacht van het verstand te trekken.<sup>35</sup> Het gevoel moet daarbij zeer terughoudend aangesproken worden.<sup>36</sup>

Voor Finney is geloof een mogelijkheid "within the voluntary powers of my mind"<sup>37</sup>, en de vrede met God zoals hij die zelf ervaren heeft, brengt hem ertoe te spreken over "justification by faith, as a present experience".<sup>38</sup> Niet de *relatie* tot God staat voorop als het gaat om de rechtvaardiging, maar datgene dat *inwendig ervaren* wordt. Bepalend daarbij zijn rede, wil en gevoel.

Ervaring is voor Finney dus beslist meer dan emotionele ervaring. Het ervaringskarakter van zijn spreken over bekering en rechtvaardiging wordt m.i. recht gedaan door te zeggen dat het een sterk *antropocentrisch* karakter vertoont. Daarmee hangt samen dat de rechtvaardiging bij Finney *geen forensisch* karakter vertoont. Er is geen sprake van toerekening van de gerechtigheid van Christus aan de zondaar.<sup>39</sup> Dit wordt bijvoorbeeld ook zichtbaar als hij over de verzoening spreekt. In zijn *Skeletons* van 1840 is een van zijn stellingen bij de behandeling van de verzoeningsleer: *The Atonement was not a commercial transaction.*<sup>40</sup>

---

35 Finney, *So Great Salvation*, 93, "Again, gospel faith is voluntary - a will-trust."

36 "There must be excitement enough to arouse the mind to serious thought - enough to give the truth edge and power; but it is always well to avoid that measure of excitement which throughs the mind from its balance and renders its perceptions of truth obscure or fitful." Citaat bij Weddle, *The Law as Gospel*, 222. In Finney's *Reflections on Revival* komt een reeks brieven van hem voor waarin sterk gewaarschuwd wordt tegen 'revival enthusiasm' (45-66). In zijn *Systematic Theology*, 62, noemt hij het een vergissing als de kerk veronderstelt "that the revival consists mostly in this state of excited emotion, rather than in conformity of the human will to the law of God."

37 Vgl. Weddle, *a.w.*, 90.

38 Finney, *Memoirs*, 23.

39 Zie hiervoor vooral zijn *Systematic Theology*, 318-320.

40 Finney, *The Heart of Truth*, 221. Finney betoogt daar: "Some have regarded the Atonement simply in the light of payment of a debt; and have represented Christ as purchasing the elect of the Father and paying down the same amount of suffering in his person that justice would have exacted of them. To this I answer: 1. It is naturally impossible, as it would require that satisfaction should be made to retributive justice. 2. But as we have seen in a former lecture, retributive justice must have inflicted on them eternal death. To suppose, therefore, that Christ suffered in amount all that was due to the elect, is to suppose that he suffered an eternal punishment multiplied by the whole number of the elect."

Een voorbeeld van Finney's manier van theologiseren!

Alle aandacht valt niet op de relatie tussen God en mens, waar het woord *geloof* aan zal doen denken, maar op wat subjectief door de mens wordt gekend, beslist en gevoeld! Zo was het voor Finney zelf. Zo heeft hij het doorgegeven aan anderen. Deze gerichtheid op de ervaring van wat bereikbaar is, blijkt op een nadrukkelijke manier ook in zijn hantering van de Schrift. In het bijzonder de wijze waarop hij over de hoofdstukken Romeinen 7 en 8 handelt, geven dit weer. Rom 7:14-25 spreekt over Paulus' ervaring vóór zijn heiliging en in Rom 8:1vv gaat het over zijn ervaring daarna. Het is voor Finney "clearly impossible that both of these experiences could belong to the same person at the same time."<sup>41</sup> Dit hangt samen met zijn visie op het geloof in het evangelie als de weg om tot de ervaring van de heiliging te komen en niet als de functionering van de relatie met God in Christus, waarin de realiteit van de oude en van de nieuwe mens tegelijkertijd en in een levende spanning met elkaar kunnen bestaan.<sup>42</sup>

Een zaak die eveneens alles te maken heeft met het karakter van het geloof en van de ervaring bij Finney is de psychologisch doordachte en op effect berekende bekerings-'techniek' van Finney en de zijnen, bekend als de 'new measures'. Vooral ging het daarbij om het in het gebed bij name noemen van aanwezigen voor wier bekering werd gebeden, om het 'opvoeren van de spanning'<sup>43</sup> door bijeenkomsten lang door te laten gaan, om het vragen aan de aanwezigen op te staan van hun plaatsen als antwoord op de oproep tot geloof, en ook om het gebruik van de zondaarsbank, de 'anxious bench' of 'anxious seat'.<sup>44</sup> Juist rondom deze 'new measures' was de sterke kloof zichtbaar geworden tussen calvinistische opwekkingspredikers uit de traditie van de 'Second Great Awakening', in de lijn van Jonathan Edwards<sup>45</sup>, zoals W.B. Sprague en Asahel Nettleton, enerzijds en Finney c.s. anderzijds. Wellicht is het theologische motief achter deze 'new measures' het meest te zoeken in het op de mens en de ervaring gerichte denken van Finney. De theocentrische theologie van

---

41 Finney, *Principles of Sanctification*, 91-94. Zie hierover ook *Principles of Union with Christ*, 51-54; eveneens zijn preken in: *Principles of Victory*, 87-127, en in: *Principles of Liberty*, 65-118.

42 Zie hierover onder 5.2.2 en 5.2.3.

43 Vgl. Cler, *Charles Finney*, 32: Middelen moeten worden gebruikt om bij de mensen een beweging op te wekken die niet bij het gewone blijft steken, tot waar de ontroering (ébranlement) alle obstakels wegneemt en wegvaagt.

44 Het schijnt dat niet Finney zelf, maar waarschijnlijk medewerkers van hem de 'anxious seat' het eerst hebben gebruikt, en dat hij na aanvankelijke aarzeling, die zelf ook heeft geaccepteerd. Zie Thornbury, *God Sent Revival*, 199.

45 Meermalen spreekt Finney zich kritisch uit over de theologie van Edwards en over de leer van de Westminster Confessie, vooral vanwege de leer van de verdorvenheid van de menselijke natuur. Zie zijn *Principles of Sanctification*, 119; *Systematic Theology*, 176vv (waar Finney de Larger Catechism van Westminster verwart met de Shorter Catechism), 332. Vgl. ook Gäbler, *Vernunft, Moral, Bekehrung*, 9vv, 20; Weddle, *The Law as Gospel*, 104, 119v, 173vv; Warfield, *Perfection*, 28-47. Over de verwijdering tussen het "original Edwardsean evangelicalism" en de afbuiging daarvan door Finney's 'new measures' zie ook Lovelace, 'Evangelical Revivals and the Presbyterian Tradition', 142. Hij ziet een constante, en ook wenselijke, affiniteit in de geschiedenis tussen de presbyteriaanse (c.q. gereformeerde) en de evangelische traditie, waarbij Finney op een wat merkwaardige manier besproken wordt. Als de nadruk wordt gelegd op Finney's presbyteriaanse achtergrond, moet Lovelace toch wel instemmen met het oordeel dat "Finney was one of the worst theological disasters in Presbyterian history"! (149)

genoemde calvinistische predikers deed hen afzijdig blijven van Finney's te menselijke ijver.<sup>46</sup>

Gezegd kan worden dat bekering voor Finney een ervaringsbegrip is. Dit is echter in eerste instantie niet op te vatten in de gevoelsmatige zin van het woord, maar in sterke mate als uiting van de mogelijkheid van de mens om zelf zijn leven te bepalen, uitgaande van de rede en van de wil. De emotionele ervaring heeft daarbij vooral betekenis als middel ter bevestiging, achteraf, van de echtheid van de bekering. Niet in God en zijn Woord, maar in de keus, de daad en de beleefde verandering van de mens, ligt zijn houvast.

### 3.2.3 *Geloof als de weg naar hogere ervaringsniveaus*

In het voorgaande is al zichtbaar geworden, in relatie tot Finney's visie op de bekering, hoe het geloof voor hem een middel is tot het bereiken van een doel. Het doel waar alle inspanning van Finney zich op richtte, was dat de kerk en de gelovigen zich zouden bevinden in 'the revival state', die de normale staat van de kerk zou moeten zijn. Kenmerk daarvan is een hoge standaard van religieuze ervaring. "Higher attainments and a more entire consecration" moesten worden nagestreefd.<sup>47</sup>

De preken van Finney zijn er evenals zijn evangelisatietoespraken op gericht de hoorders te bewegen tot het geloof waartoe ze krachtens hun wil ook in staat zijn. Een 'evangelistic message' over Rom 10:10 'Believing with the Heart' eindigt met de oproep:

"But heart-faith must be reached by simple effort - by a voluntary purpose to *trust*. Ye who say, I cannot do this, bow your knees before God and commit yourself to his will; say, "O my Saviour! I take thee at thy word". This is a simple act of will."<sup>48</sup>

Geloof is voor Finney "a voluntary submission to the truth of the gospel (and, in principle, capable of being extended throughout life to attain entire sanctification)"<sup>49</sup>. Hij legt op een zodanige manier nadruk op het 'sola fide' dat de feitelijke aandacht van het geloof niet is gericht op Christus als het voorwerp van het geloof, maar op het leven dat door het geloof bereikbaar is. "Jesus promised that through faith in Him, we can move beyond forgiveness to living a holy life."<sup>50</sup> Sinds 1839 is Finney

---

46 Voor de discussie over de 'new measures' zie: Praamsma, *De Kerk van Alle Tijden*, III, 374. Van Rooy, *Herlewing*, 29, "Hy (Finney, JWM) het maar net gekry wat hy deur sy tegnieke bewerk het: bekeerlinge van Finney en nie van die Heilige Gees nie." Zie ook 73v.; Thornbury, *God Sent Revival*, 158-179, 199-204; Sprague, *Lectures on Revivals*, 124-145, 151-165; Weddle, *The Law as Gospel*, 217vv; Cler, *Charles Finney*, 28-47.

Finney zelf spreekt over zijn 'revival methods' o.a. in *Reflections on Revival*, 9-44. Hij heeft intussen (in 1845) wel ontdekt, dat niet alle opgewekte emotie uit de Heilige Geest is, maar tot een echt fundamentele kritiek op de 'measures' komt hij niet.

47 Op deze wijze karakteriseert Fairchild, 'The doctrine of sanctification at Oberlin', 178vv, het geestelijke klimaat in Oberlin ten tijde van Finney in de vroege jaren, vanaf 1835. Fairchild was er indertijd student en later professor.

48 Finney, *So Great Salvation*, 94.

49 Citaat bij Weddle, *The Law as Gospel*, 6.

50 Finney, *Union*, 9.

begonnen niet slechts de bekering als doel te stellen, maar de heiliging. Daartoe moet Christus worden geopenbaard aan de ziel door de Heilige Geest en dan zal de twijfel aan de bereikbaarheid van volkomen heiligmaking in dit leven geheel worden weggenomen.<sup>51</sup>

De vereniging met Christus is door het geloof, niet in die zin dat het geloof het middel is dat ons met Christus verbindt en verbonden houdt, maar zo dat het geloof wel een rol speelt in het toeëigenen van Christus, maar in feite ondergeschikt is aan de rechtstreekse, persoonlijke openbaring, die wij van Christus moeten ontvangen.<sup>52</sup> Daarop valt in Finney's *Principles of Union with Christ*<sup>53</sup> de meeste nadruk. En die 'direct and inward illuminations of the Holy Spirit'<sup>54</sup> leiden tot het opwindende perspectief van de ene ervaring die al hoger is dan de andere.<sup>55</sup> Kenmerkende aanduidingen voor de beschrijving van de geestelijke geschiedenis van een gelovige zijn de werkwoorden 'to reveal', 'to attain', 'to experience' en vooral het zelfstandig naamwoord 'state'. Tenslotte gaat het om de 'state of entire consecration', of: de 'state of love', of: 'to be established in permanent obedience', en: 'the establishment of your soul in love'.<sup>56</sup>

Uit het voorgaande is duidelijk dat het geloof vooral *middel en sleutel is tot het bereiken van een doel*.

Daarbij is er Finney veel aan gelegen dat het geloof gezien wordt als een voor de mens zelf bereikbare mogelijkheid, met de grootste nadruk op de wil.<sup>57</sup> Als elementen van het zaligmakend geloof noemt hij onder meer: "a realizing sense of the truth of the Bible" en als tweede: "the consent of the heart or will to the truth perceived by the intellect". Van belang zijn de daarop volgende omschrijvingen van de staat van de 'mind' waarin het woord 'natural' essentieel is: "the natural resting or reposing of the mind in the truth of God" en: "the joyful, natural and easy yeilding (sic, JWM)

---

51 "When Christ is fully revealed to your soul by the Comforter, you will never again doubt the attainability and reality of personal holiness and entire sanctification in this life." Finney, *Union*, 15.

52 "All these different relationships we can have with Christ are of no avail to our sanctification unless they are directly, inwardly, and personally revealed to us by the Holy Spirit." Finney, *a.w.*, 36.

53 Oorspronkelijke uitgave in 1846 onder de titel *Finney's Lectures on Systematic Theology*.

54 Finney, *Union*, 40.

55 "I find my wonder more and more excited from one stage of Christian experience to another." Finney, *a.w.*, 25.

56 Voor deze gedachtengang zie vooral Finney, *a.w.*, 14v, 22, 25, 36v, 57v, 62v, 65v, 72v. Fairchild, 'The Doctrine of Sanctification at Oberlin', 179, beschrijft de vroege jaren van Finney c.s. in Oberlin: "They believed that the "revival state," as it was called, was the normal state of the Church and that the absence of the intensity of experience which characterizes the revival was evidence of backsliding and worldliness." (...) "There was only a sinner here and there to be converted; hence the religious activity naturally took the direction of the elevation of the standard of religious experience. Higher attainments and a more entire consecration were urged and enforced." Ook in zijn boek *Principles of Sanctification*, 138-154, bij de beantwoording van de vraag 'How entire sanctification is attained', maakt Finney duidelijk dat 'purifying their hearts' is door het geloof, en 'at once', maar vooral dat het gaat om het bereiken van een 'state of mind'.

57 In zijn *Systematic Theology*, 310, schrijft hij: "Since the Bible (...) represents saving or evangelical faith as a virtue, we know that it must be a phenomenon of the will." Ook het ongelooft is "a voluntary state of mind", *a.w.*, 314.

up of the mind to the influence of the truth".<sup>58</sup> Wat Finney hiermee bedoelt, is duidelijk als hij als onmisbare voorwaarde zelfs voor het verstaan van de leer van de heiliging een "willingness to do the will of God" noemt.<sup>59</sup> Dit alles behoort dus tot het geloof. Het geloof is daarmee het antwoord op de openbaring van God, en dit geloof moet leiden tot de heiliging. Het geloof is daarmee niet omschreven als een geloven *in* en houvast hebben *aan*, waarbij het voorwerp van het geloof beslissend is, maar het is geheel een beschrijving van de veranderde conditie van de menselijke geest, met inbegrip van het daaruit voortvloeiende gedrag. Als Finney spreekt over de kennis die een christen heeft van zijn relatie met God, valt alle accent op het bewustzijn dat hij er zelf van heeft. "A man's consciousness is the highest and best evidence of the present state of his own mind."<sup>60</sup> In plaats van over 'geloof en heiliging' zou bij Finney beter gesproken kunnen worden over 'bewustzijn en heiliging'. Het geloof staat dus in een geheel antropocentrisch kader.<sup>61</sup>

Illustratief voor het beslissende karakter van het geloof als mogelijkheid van de mens is de wijze waarop Finney spreekt over het *gebed*. Hij is ervan overtuigd dat "faith always obtains the object". Als een gebed niet wordt verhoord, is men 'out of the will of God' - of men bidt niet in geloof. Hij meende zelfs dat Christus in Getsemané slechts bad dat Hij niet zou sterven vóór Hij aan het kruis zou gaan, en dat Paulus niet werkelijk bad 'in geloof' toen hij vroeg verlost te worden van de doorn in zijn vlees.<sup>62</sup>

Deze antropocentrische beschouwing van het geloof is beslissend voor de totale structuur van het heil bij Finney. Het geloof valt in feite samen met de "determination to obey the law of love."<sup>63</sup> De mens is als 'moral agent' in staat en verplicht dit antwoord op de openbaring van God te geven.

Hoewel Finney wel kan zeggen, dat Christus onze heiliging is, is zijn gedachtengang toch consequent arminiaans, want als wij in Christus blijven is dat door en met 'our own consent'.<sup>64</sup>

De slotsom van A. Cler is, dat Finney's opvatting van de bekering niet merkbaar schijnt te verschillen van die van het semi-pelagianisme.<sup>65</sup> Hij merkt terecht op, dat al Finney's

---

58 Finney, *Sanctification*, 146v. Vgl. Weddle, *The Law as Gospel*, 224, die drie factoren in het geloofsbegrip van Finney onderscheidt: - 'perception of truth' (de intuïtie van de inhoud van het zedelijk bewustzijn), 'interest in the truth' (het belang bij 'happiness', waardoor de geest opgewekt wordt tot 'fixed and active attention'), en 'voluntary committal of the mind to the control of truth' (het in onze ziel ontvangen van Christus opdat Hij daar zal leven en zijn kracht bewijzen).

59 Finney, *a.w.*, 160.

60 Finney, *a.w.*, 120-131.

61 De wijze waarop Finney over de genade spreekt, onderstreept dit. Het gaat hem om de *invloed* die de genade uitoefent om de mens gewillig te maken, want "he is able, but utterly unwilling to obey God." De invloed van de Heilige Geest in de bekering is "moral, that is persuasive". Zie hiervoor ook Warfield, *Perfection*, 175. Bekering is een werk van de mens en van God, in die volgorde. Zie Cler, *Charles Finney*, 37, en vooral Weddle, *The Law as Gospel*, 6-8, 29, 158v, 192-209.

62 Zie hiervoor Dayton, *Theological Roots*, 122.

63 Zo terecht Weddle, *a.w.*, 235.

64 Finney, *Union*, 70. Zie voor het thema van de vrije wil bij Finney ook zijn *Systematic Theology*, 164-194. Vgl. verder Weddle, *a.w.*, 6, 80v, 88v, 98v, 119, 152v, 158; Gäbler, *Vernunft, Moral, Bekehrung*, 21, zegt zelfs van hem: "doch trifft ihn der Vorwurf des Pelagianismus nicht zu Unrecht."

65 Cler, *Charles Finney*, 19v, 28, 37.

inspanning erop gericht is de mens tot activiteit aan te sporen. God is daarbij wel de hoogste 'Initiateur', maar er valt meer nadruk op de rol van de mens dan op die van God in het werk van het behoud.<sup>66</sup> B.B. Warfield spreekt van 'Pelagian simplicity', hoewel hij aangeeft, dat Finney daarbij wel enkele moeilijkheden heeft op te lossen, vooral het feit dat de menselijke wil blijkbaar altijd die goddelijke 'suasion' nodig heeft. Heeft het universele 'will not' bij Finney niet de sterke schijn van een 'can not'?'<sup>67</sup>

Interessant is de opmerking van de rooms-katholiek C.Gérest, dat Finney's "benutten van de gevoeligheid ten bate van de redelijke keuze voor het beleefde geloof" hem dichter bij de rooms-katholieke missionarissen van de contra-reformatie brengt en het verzet verklaart dat hij ontmoette in de presbyteriaanse milieus.<sup>68</sup>

John L. Gresham's uitspraak "Finney was no Pelagian", gebaseerd op de onmisbaarheid van het gebed en op de noodzaak van het werk van de Heilige Geest in de bekering volgens Finney, houdt er m.i. onvoldoende rekening mee, dat het zwaartepunt bij Finney, ook als hij over het gebed spreekt, toch gelegen is in de wil en in de daad van de mens.<sup>69</sup>

Met het feit dat het geloof gericht is op de heiliging correspondeert, dat de openbaring van God volkomen gericht is op de heiliging.<sup>70</sup> Over de rechtvaardiging hoeft daarbij niet vooraf gesproken te worden, immers de rechtvaardiging vindt plaats op grond van de heiliging.<sup>71</sup> De reiniging van de zonden door het bloed van Christus is in wezen alleen reiniging in de zin van de heiliging.<sup>72</sup>

Het geloof is dus voor Finney de reactie van het verstand en de wil op de openbaring van God en is gericht op het bereiken van de 'entire sanctification'.

### 3.2.4 De doop van de Heilige Geest als kroon op het geloof

Behalve op het feit dat de heiliging door Finney gezien wordt als een - voor de mens bereikbaar - niveau, en dat daarin het doel van het leven en de godsdienst gelegen is, en dat de heiliging een zaak van 'experience' is, moet gewezen worden op de

---

66 Cler, *a.w.*, 57.

67 Warfield, *Perfectionism*, 176v, en verder 189vv, 202vv, 208.

68 Gérest, 'Het uur van de charisma's', 40, noot 12.

69 Gresham, *Charles G. Finney's Doctrine of the Baptism of the Holy Spirit*, 13.

70 "The natural and certain effect of knowing God is a state of entire consecration to Him." Finney, *Union*, 147.

71 Ook in dit verband moet op de ondergeschikte plaats van de rechtvaardiging in het denken van Finney worden gewezen. Met Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 41, kan worden gezegd: "Finney rejected forensic justification and accented real sanctification as the final basis of a man's standing before God. Moreover, Finney saw justification as dependent upon a prior sanctification, thus embracing, no doubt unknowingly, the traditional Roman Catholic *ordo salutis*." Vgl. ook Weddle, *The Law as Gospel*, 224-226, die spreekt van een 'identificatie van rechtvaardigend geloof en heiligende deugd'. Zie voor het feit dat bij Finney geen sprake is van toerekening van de gerechtigheid van Christus ook zijn *The Heart of Truth*, 221v, waarin hij zich verzet tegen de verzoening als een 'commercial transaction' (vgl. de aanhaling in noot 40), en zijn *Systematic Theology*, 320-334. Zie ook Warfield, *Perfection*, 152, "it is to him an error of 'some theologians' to make justification a condition of sanctification, instead of making sanctification a condition of justification."

72 Finney's uitvoerige beschouwing over de aard van het geloof in de heiliging in *Sanctification* vindt zijn slotsom in de aansporing, blz. 147v: "Understand and believe the record that God has given of His Son and at once you will be given an experimental acquaintance with the truth that "the blood of Jesus Christ his Son cleanseth us from all sin". Over verzoening en rechtvaardiging spreekt hij in dit verband niet.

betekenis die de ervaring van de 'doop van de Heilige Geest' voor hem heeft. Met die benaming werd zijn bekeringservaring van 1821 aangeduid, maar in het jaar 1843, tijdens een reeks door hem geleide revival-bijeenkomsten in Boston, maakt hij voor de tweede keer een dergelijke ervaring door. Hij had een tijd van ernstige twijfel en aanvechting achter de rug. Vele van zijn bekeerlingen bleken na aanvankelijk enthousiasme het geloof weer vaarwel te zeggen. Hij stond voor de vraag of zijn werk niet een 'revival-machinery' was geworden. Daarbij had hij strijd te voeren tegen zijn eigen gebrek aan bereidheid alles op te offeren voor de dienst van God. Zijn worsteling vond een einde in de ervaring van een nieuwe 'doop van de Heilige Geest', met als gevolg dat hij vastbesloten was "to give up everything to the will of God". Zijn verslag van deze gebeurtenis is minder dramatisch dan de eerste keer.<sup>73</sup> Er was nu geen sprake van 'waves and waves of liquid love' en van tranen van extatische vreugde, maar het was een niet minder duidelijk markeringspunt in zijn leven.<sup>74</sup> Dat het 'ervaren' van God en Christus door de Heilige Geest als 'heilingservaring' noodzakelijk is, was sedert zijn werkzaamheid te Oberlin al duidelijk; hij komt daarin op een lijn met Asa Mahan.<sup>75</sup> Zijn *Views of Sanctification* van 1840<sup>76</sup> en zijn *Finney's Lectures on Systematic Theology* van 1846<sup>77</sup> geven daar rekenschap van. Hij maakt sterk onderscheid tussen de kennis van de leer en de ervaring ervan.

"You must not remain solely in the doctrine, but receive the living, essential and living person and substance of Christ."(..)"..open your heart and receive the risen, living and divine Saviour as the essential and all-powerful truth to dwell within you forever."<sup>78</sup>

Geheel in arminiaanse lijn blijvend zag hij achteraf zijn geestesdoop-ervaring als de bevestiging van zijn besluit zich geheel aan God te onderwerpen. Op deze wijze heeft hij ook de bevestiging van de volmaaktheid, die hij bereikt heeft. "My confidence in God was perfect, my acceptance of his wil was perfect, and my mind was as calm as heaven."<sup>79</sup> Zo is naar Finney's oordeel ook het geheim van de vrede met God voor een mens daarin gelegen dat hij en God hetzelfde doel nastreven, met dezelfde middelen.<sup>80</sup>

De herinterpretatie van de geestesdoop-als-heilingservaring tot de voorwaarde voor een meer efficiënt en blijvend christelijk leven is op deze wijze wel een begrijpelijke weg, die in Oberlin zowel door Asa Mahan als door Finney werd

73 Finney, *Memoirs*, 375v.

74 Zie voor deze tweede 'doop' Gresham, *Charles G. Finney's Doctrine of the Baptism of the Holy Spirit*, 11, 19v, en vooral Weddle, *The Law as Gospel*, 237-243.

75 Zie bijv. Dieter, *Holiness Revival*, 22; voor het verband tussen geestesdoop en heiliging ook Gresham, *a.w.*, 27-39.

76 Steeds geciteerd naar de uitgave van 1986, *Principles of Sanctification*, als *Sanctification*.

77 Geciteerd naar de uitgave van 1985, *Principles of Union with Christ*, als *Union*.

78 Finney, *Union*, 90.

79 Finney, *Memoirs*, 377. Zie ook Weddle, *The Law as Gospel*, 244vv. Scherp is zijn analyse als hij aangeeft dat Finney's visie hierop neerkomt op de voldoening van de zelfvervulling: "The emotional ecstasy accompanying this act of commitment is a "natural" effect of the proper alignment of the will; understood in terms of Finney's psychology, it is the joy of self-fulfilment." (245)

80 "He is at peace with God, because he and God are pursuing precisely the same end, and by the same means." Citaat bij Weddle, *a.w.*, 245. De volgorde 'he and God' is kenmerkend!

gevolgd. De heiliging was zozeer het eigenlijke van het christen-zijn geworden en de doop van de Heilige Geest tegelijk het middel tot integratie van wil en gevoel en intellect in de volwassen christen, dat de doop van de Heilige Geest steeds meer de initiatie werd tot een "hogere vorm van christelijke ervaring": blijde en blijvende gehoorzaamheid.<sup>81</sup>

Ook de gedachte dat de geestesdoop een herhaalbare ervaring kan zijn, waarbij steeds verschillende accenten kunnen worden gelegd, past in deze ontwikkeling.<sup>82</sup> Het kan daarbij gaan om toerusting met kracht voor de dienst, om kracht in het gebed, en om het ervaren van de gemeenschap met Christus.<sup>83</sup>

Men kan zeggen dat de leer van de doop van de Heilige Geest voor Finney de antropocentrische lijn van zijn geloofsbegrip consequent doortrekt. Zelfs in deze godservaring gaat het Finney om de existentie van de gelovige zelf. Bij de opvolgers van Finney die in zijn lijn zijn doorgedaan, D.L. Moody en R.A. Torrey, die de geestesdoop betrekken op 'power for service', wordt dan vooral een woord als 'succes' kenmerkend voor wat een christen moet nastreven.<sup>84</sup>

### 3.2.5 Ervaring als openbaring

Finney is ervan overtuigd dat God niet heeft opgehouden mensen te onderwijzen door zijn Geest. Hij laat zijn wil kennen aan allen, die voldoende geestelijk onderscheidingsvermogen hebben. In deze voorzienigheid van God hebben wij een openbaring van hetzelfde gehalte<sup>85</sup> als welke zich bevindt in de Bijbel. Vooral in zijn *Principles of Union with Christ* benadrukt Finney sterk dat de kennis van Christus moet berusten op rechtstreekse, inwendige, persoonlijke openbaring door de Heilige Geest.<sup>86</sup> Deze openbaring wordt onderscheiden van de kennis die we uit de Heilige Schrift hebben. Immers zonder de persoonlijke openbaring kan deze kennis niet anders heten dan speculatie en theorie.<sup>87</sup>

In Finney's eigen roepingsbesef nam deze rechtstreekse openbaring van God een bijzondere plaats in. Dat zijn boodschap afweek van de protestantse traditie, berustte op 'divine manifestations'.<sup>88</sup> Hij kon over zijn eigen opdracht spreken als in één lijn

---

81 Zie ook Weddle, *a.w.*, 248; en Dayton, *Theological Roots*, 100vv. Fairchild, 'The Doctrine of Sanctification', 181, beschrijft die ontwikkeling: "...the idea gained strength that there was a special experience which was the privilege of every Cristian to attain, which stood in marked contrast with the previous Christian life - an experience of joy and freedom and peace and stability, over against the former darkness and constraint and stumbling."

82 Vgl. Gresham, *a.w.*, 11, 20.

83 Zie Gresham, *a.w.*, 40-51.

84 Vgl. de titel van Moody's werk uit 1881: *Secret Power. Of the Secret of Success in Christian Life and Christian Work*. Torrey schreef o.a. *How to Obtain Fullness of Power*, 1897.

85 "au même titre", Cler, *Charles Finney*, 31v.

86 "All these different relationships we can have with Christ are of no avail to our sanctification unless they are directly, inwardly and personally revealed to us by the Holy Spirit." Finney, *Union*, 36. "He must be spiritually revealed, apprehended, and embraced in this relation as a condition of our experiencing His true brotherhood." *A.w.*, 48. Zie verder ook *a.w.*, 15, 22, 37, 40, 61, 68v.

87 Geursiveerd schrijft Finney, *Union*, 61: "It is in vain to hold to the proper divinity of Christ, as a speculation, a doctrine, a theory, or an opinion, without the revelation of His divine nature and character to you personally by the Holy Spirit."

88 "a message that was at variance with the dominant Protestant tradition, but whose authority was grounded in "divine manifestations". Weddle, *The Law as Gospel*, 93, in aansluiting bij Finney's *Memoirs*, 35.



met die van de apostel Paulus, die het evangelie niet van mensen ontvangen had, maar van de Geest Gods zelf.<sup>89</sup>

Enkele malen wordt melding gemaakt van visioenen. Tijdens zijn rechtenstudie zag hij in een visioen de hele werkelijkheid geregeerd door één samenhangend systeem van zedelijk bestuur<sup>90</sup>, een visie die in zijn denken een grote rol is blijven spelen: de mens als 'moral being' of 'moral agent' en God, de Schepper, die dus ook een 'moral being' moet zijn.<sup>91</sup>

Het gezag waarmee hij zijn theologie presenteert, berust op rechtstreekse leiding van Gods Geest:

"The Spirit of God conducted me through the darkness, and delivered me from the labyrinth and fog of a false philosophy, and set my feet upon the rock of truth, as I trust."<sup>92</sup>

Daarbij zijn voor hem vooral de vrije wil in het geding en het feit dat zonde en heiligheid door die wil worden bepaald.<sup>93</sup>

Ook in deze nadruk op het persoonlijk ontvangen van de openbaring en leiding van God blijkt de subjectieve ervaring meer gewicht in de schaal van de zaligheid te leggen dan het geloof in de Heilige Schrift. Het geloof is in deze gedachten van Finney niet meer dan een factor die een ondergeschikte rol speelt om tot die persoonlijke openbaringservaring te komen.

### 3.3 Reuben Archer Torrey (1856-1928)

#### 3.3.1 Een leven voor één boodschap

Als student theologie (in Yale, Leipzig en Erlangen) kwam Reuben A. Torrey in aanraking met D.L. Moody, die voor zijn bekering en zijn verdere leven grote betekenis kreeg. Torrey werd later Moody's opvolger als directeur van het Moody Bible Institute te Chicago, en werd evenzeer als Moody bekend vanwege het uitdragen van de boodschap van de 'doop met de Heilige Geest' als een noodzakelijke ervaring.<sup>94</sup> Moody had voor zijn gedachten over de 'Geestesdoop' de invloed van Finney ondergaan, vooral door het lezen van diens autobiografie. Moody had een ontwikkeling doorgemaakt, waarbij de relatie tussen de noodzakelijk te ervaren 'Geestesdoop' en de levensheiliging plaats maakte voor de relatie tussen 'Geestesdoop' en 'power for service'.<sup>95</sup>

---

89 "I have often thought that I could say with perfect truth, as Paul said, that I was not taught the Gospel by man, but by the Spirit of Christ himself." *Memoirs*, 87v.

90 Zie over Finney's visioenen Weddle, *The Law as Gospel*, 93-95.

91 Vgl. *The Heart of Truth*, 23; Weddle, *a.w.*, 130.

92 *Systematic Theology*, x.

93 "Especially do I urge (...) the two admissions that the will is free, and that sin and holiness are voluntary acts of mind." *Ibidem*.

94 Zie Dieter Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn*, 162. Voor Moody, zijn Bible Institute en ook de door hem georganiseerde Northfield Conferences zie W.R. Moody, *The Life of Dwight L. Moody*. Het is onjuist als Praamsma, *De Kerk van alle tijden*, IV, 225, suggereert dat Torrey op zijn reizen, gelijkelijk als bijv. T.B. Barratt, de pinksterbeweging naar Europa heeft uitgedragen.

95 Voor de lijn van Finney over Moody naar Torrey zie Dayton, *Theological Roots*, 101-103.

Torrey's leven heeft vooral in het teken gestaan van zijn onvermoeide ijver voor het uitdragen van de boodschap van de 'doop met de Heilige Geest'. Zijn vele reizen over de gehele wereld dienden dat doel. Zijn boeken behandelen vooral dat thema.<sup>96</sup>

Ook bij Torrey speelt de ervaring van zijn eigen 'doop met de Heilige Geest' een voorname rol. Vele malen heeft hij kennelijk verteld hoe hij als predikant ertoe gekomen was het volgende besluit te nemen:

"I am never going to enter my pulpit again until I have been baptized with the Holy Spirit and know it, or until God in some way tells me to go."<sup>97</sup>

De uitwerking van de toen ontvangen 'doop' was dat de verantwoordelijkheid en ook de zware last van de prediking van hem afgevallen was:

"..there was Another, (...) and all the responsibility was upon Him and all I had to do was to get just as far back out of sight as possible and let Him do the preaching. From that day to this, preaching has been the joy of my life; I'd rather preach than eat."<sup>98</sup>

Gezien deze centrale boodschap van Torrey, en gezien de invloed die deze boodschap via zijn optreden en zijn boeken heeft gehad en nog heeft, is door F.D. Bruner terecht opgemerkt dat Torrey een soort Johannes de Doper was voor de pinksterbeweging.<sup>99</sup>

Theologisch is het werk van Torrey niet verrassend te noemen, of het moet zijn vanwege de opvallende onzorgvuldigheid van menige door hem gedane uitspraak en evenzeer vanwege de uitleg van bijbelteksten, waarin het verband niet of nauwelijks meeklinkt.<sup>100</sup>

Soms zijn uitspraken van Torrey bijna banaal te noemen van oppervlakkigheid, met name wanneer het aandringen op het kunnen en moeten 'ontvangen-van-de-Heilige-

---

96 Opvallend zijn de parallellen, en zelfs overlappingen, bijv. tussen de ogenschijnlijk meer academische behandeling van de persoon van de Heilige Geest en de Doop met de Heilige Geest in *What the Bible Teaches*, 225-289, en in *The Holy Spirit*, en in *The Person and Work of the Holy Spirit*. De laatste twee boeken berusten kennelijk op twee versies van in wezen dezelfde lezingencyclus.

97 Torrey, *The Holy Spirit*, 198.

98 Torrey, *The Holy Spirit*, 38.

99 Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 45: "Torrey (...) served as a kind of John the Baptist figure for later international Pentecostalism." Hij voegt eraan toe, dat Torrey, na Wesley en Finney, de meest invloedrijke figuur was in de voorgeschiedenis van de pinksterbeweging en dat Torrey's leer van de doop met de Heilige Geest als een werk van de Heilige Geest, onderscheiden van en volgend op Zijn wederbarend werk, de grootste invloed heeft gehad binnen de pinksterbeweging van alle theologen erbuiten. *Ibidem*, 45v.

100 Als voorbeeld is te wijzen op zijn aanhaling van Rom 15:30, waarin "de liefde des Geestes" onderwerp wordt van een uitvoerige toepassing, met complete veronachtzaming van het feit dat die liefde des Geestes in één adem genoemd wordt met de Here Jezus Christus. *The Holy Spirit*, 18v. Zijn behandeling van de 'Baptism with the Holy Spirit', in *What the Bible Teaches*, 270, begint met de niet gestaafde opmerking dat alle zinnen waar staat "gedoopt worden met de Heilige Geest", "vervuld worden met de Heilige Geest", "de Heilige Geest viel op hen", "uitgestort", "ontvangt de gaven van de Heilige Geest", "Ik zend de belofte van mijn Vader", "kracht van omhoog", e.d. "are used in the New Testament to describe one and the same experience." Hetzelfde apriori in *The Holy Spirit*, 107.

Geest-nú' meer op psychische pressie dan op geestelijke leiding lijkt,<sup>101</sup> of wanneer de 'doop met de Heilige Geest' een panacee lijkt te zijn voor allerlei kwalen.<sup>102</sup> Toch is het zinvol ons rekenschap te geven van zijn gedachten, omdat de zeer ongecompliceerde wijze waarop hij de ervaring van de Heilige Geest ter sprake brengt, blijkbaar velen heeft gefascineerd en wegens die grote invloed er om vraagt te worden beoordeeld.

### 3.3.2 De Heilige Geest centraal

Belangrijk is voor Torrey de belijdenis van het Persoon-zijn van de Heilige Geest. Hij knoopt aan bij de leer van de Drieëenheid en betoogt dat in de kerk te dikwijls op een onzijdige manier over de Heilige Geest gesproken wordt.<sup>103</sup> Het gaat hem daarbij niet slechts om de belijdenis aangaande de Geest van Christus, maar om de ervaringskennis van de Heilige Geest als persoon, nodig voor het bereiken van geestelijke volwassenheid.<sup>104</sup>

De Heilige Geest kan gekend worden als een persoonlijke Vriend, en is zo de remedie in strijd en verdriet.<sup>105</sup> Hij is onze altijd aanwezige helper en beschermer.<sup>106</sup>

Torrey komt tot zodanige uitspraken over de Heilige Geest, dat de vraag rijst hoe nog recht kan worden gedaan aan het geestelijke karakter van de Heilige Geest, en aan de betrokkenheid van de Heilige Geest op het geloof in Jezus Christus. Torrey geeft immers enkele malen bijna fysieke aanduidingen van de aanwezigheid van de Geest, die als hoogtepunten in de ervaring van heil worden beschreven.<sup>107</sup> De Heilige Geest moet gekend worden om wat Hij ons doet ondervinden. Herhaaldelijk wordt die ervaring toegespitst op één moment dat beslissend is en elke bezinning de pas lijkt af te snijden. Het werk van de Heilige Geest in het overtuigen van zonde bedoelt "to produce a deep sense of personal sinfulness".<sup>108</sup> Zo is ook het overgeven van iemands

---

101 Een toespraak voor een 'Students' Convention' in Northfield besluit hij met de woorden: "Mr. Moody has invited us to go up the mountain this afternoon at three o'clock to pray that we may receive the Holy Spirit. It is now exactly twelve o'clock, it is three hours to three o'clock, some of you cannot wait three hours and you do not need to. Go to your room in the hotel, go to your room in the buildings, go to your tent, go into the woods, go anywhere where you can get alone with God and have this matter out with God." Door hemzelf aangehaald in een toespraak, *The Holy Spirit*, 200.

102 Er is bijv. sprake van bang-zijn in het donker, slapeloosheid, eenzaamheid, verdriet, *The Holy Spirit*, 30-35.

103 Torrey, *The Holy Spirit*, 11-40. Idem, *What the Bible Teaches*, 245-268.

104 "Any one who does not know the Holy Spirit as a person has not attained unto a complete and well rounded Christian experience." *The Holy Spirit*, 12. "The doctrine of the Personality of the Holy Spirit is of the highest importance from the standpoint of experience." *a.w.*, 15.

105 Torrey, *The Holy Spirit*, 34.

106 Torrey, *a.w.*, 31-32

107 Torrey, *a.w.*, 173, "...the Holy Spirit manifested His presence in a wonderful way." (...) "It seemed to me that if I had opened my eyes, I could have fairly seen the Holy Spirit in this place tonight." Soortgelijke ervaringen beschrijft hij in idem, *a.w.*, 32, 184.

108 Torrey, *a.w.*, 41v. Zie ook idem, *a.w.*, 47, waar hij vertelt dat iemand zegt: "I feel awful", en dan vervolgt: "and he trembled like a leaf and groaned. I said: 'I'll tell you what 's the matter with you. The Holy Spirit is convicting you of sin.'" Daarmee is de zaak kennelijk afgedaan. Pastorale aandacht voor de zonde(n) waarover het ging, en geestelijke leiding met het oog op bijv. schuldbelijdenis, ontbreekt.

wil aan God, als voorwaarde voor het ontvangen van de doop met de Heilige Geest, een zaak van één gebed.<sup>109</sup>

Nadruk valt op de mogelijkheid en de beschikbaarheid van de ervaring van het werk van de Heilige Geest, omdat die altijd gebonden is aan wat mensen doen. Torrey stelt: "It is ours to preach the word and look to the Holy Spirit to produce conviction" en voegt eraan toe dat dit werk van de Geest altijd is "through us".<sup>110</sup> Ook sprekend over de vrucht van de Geest benadrukt hij dat die vrucht er zal zijn als men ruimte geeft aan de Geest: "Do you wish these graces in your character and life? Renounce self utterly and all its striving after holiness, and let the Holy Spirit, who dwells in you, take full control and bear His own glorious fruit."<sup>111</sup>

De Heilige Geest moet zó worden gekend, dat ons eigen ik daarbij wordt uitgeschakeld. Dat is de betekenis van het veelvuldig voorkomende werkwoord "to surrender" bij Torrey.<sup>112</sup>

De kennis van de Heilige Geest neemt zo'n centrale plaats in, dat de vraag gewettigd is of de Heilige Geest bij Torrey méér betekent voor het heil dan Jezus Christus. Als de Heilige Geest gezien wordt als "an Ever-present Friend, always at hand", dan raakt daarbij Jezus' belofte: "Ik ben met u" uit het gezicht.<sup>113</sup> Pas door de kracht van de Heilige Geest krijgt het evangelie de noodzakelijke meerwaarde, die het als-evangelie zonder meer niet heeft. Met kapitale letters schrijft Torrey, daarmee alle 'dode orthodoxie' afwijzend:

IT IS NOT ENOUGH THAT WE PREACH THE GOSPEL, NOT ENOUGH THAT WE PREACH IT IN ITS SIMPLICITY, ITS PURITY, ITS FULLNESS, BUT WE MUST PREACH IT IN THE POWER OF THE HOLY SPIRIT.<sup>114</sup>

Hij voegt er aan toe dat dit alleen mogelijk is als wij

"are definitely baptized with the Holy Spirit and insofar as we are definitely filled again and again with His glorious power for each new emergency of Christian service."<sup>115</sup>

Het spreken over de Heilige Geest heeft bij Torrey dus geheel het karakter van de noodzaak van de ervaring van de Heilige Geest. Nader toegespitst gaat het om niets anders dan de ervaring van de 'doop met de Heilige Geest'.

---

109 Torrey, *a.w.*, 173v.

110 Torrey, *What the Bible Teaches*, 248.

111 Torrey, *a.w.*, 254.

112 Bijv. Torrey, *a.w.*, 252, 253; idem, *The Holy Spirit*, 174. Zie verder beneden onder 3.3.4.

113 Torrey, *The Holy Spirit*, 34; dit is de hoofdgedachte van idem, *a.w.*, 30-38, waarin van Christus nauwelijks sprake is.

114 Torrey, *a.w.*, 153.

115 *Ibidem*.

### 3.3.3 De doop met de Heilige Geest: ervaring na wedergeboorte

Veel aangehaald is de uitspraak van Torrey:

*“The Baptism with the Holy Spirit is an operation of the Holy Spirit distinct from and subsequent and additional to His regenerating work. A man may be regenerated by the Holy Spirit and still not be baptized with the Holy Spirit. In regeneration there is an impartation of life, and the one who receives it is saved; in the Baptism with the Holy Spirit there is an impartation of power and the one who receives it is fitted for service. Every true believer has the Holy Spirit. (..)But not every believer has the Baptism with the Holy Spirit, though every believer, as we shall see, may have.”*<sup>116</sup>

Als de kerk in een normale staat zou verkeren, zou iedere gelovige, net als in Korinte (1 Kor 12:13), onmiddellijk na bekering en doop ook de doop met de Heilige Geest hebben ontvangen. De leer van de doop met de Heilige Geest is echter zo uit het gezicht geraakt, dat een groot deel van de kerk nu verkeert in de positie van de kerken in Samaria en Efeze (Hand 8; Hand 19).<sup>117</sup>

In het licht van de ‘abnormale’ staat waarin de kerk verkeert, is er dus de algemene noodzaak tot het ontvangen van deze doop met de Heilige Geest, die om die reden het karakter draagt van een additionele ervaring na wedergeboorte en bekering. De uitdrukking ‘tweede zegen’ gebruikt Torrey niet als ‘technische term’, maar zijn leer van de geestesdoop is geschikt gebleken als onderbouwing van de ‘second blessing’-opvatting van de pinksterbeweging.<sup>118</sup>

Belangrijk is bij hem de evidentie van de ervaring voor wie die ontvangen heeft. Het is “a more definite experience than you had when you were converted”.<sup>119</sup> De aard van de ervaring brengt met zich mee dat getuigd wordt hoe ‘glorious’ en ‘marvellous’ deze leer is.<sup>120</sup>

Torrey is er kennelijk hartstochtelijk op gericht uit te dragen dat ieder kind van God de verplichting heeft deze ervaring te ontvangen. Met grote letters schrijft hij:

“..EVERY CHILD OF GOD IS UNDER THE MOST SOLEMN OBLIGATION TO SEE TO IT THAT HE DEFINITELY RECEIVES THE HOLY SPIRIT, NOT MERELY AS A REGENERATING POWER AND AS AN INDWELLING PRESENCE, BUT AS A DEFINITE ENDUEMENT WITH POWER, BEFORE HE UNDERTAKES SERVICE OF ANY KIND FOR GOD.”<sup>121</sup>

---

116 Torrey, *What the Bible Teaches*, 271, (cursivering van Torrey). Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 46, geeft het citaat verminkt weer. Bij hem een opgave van enkele pinksterauteurs, die dit citaat gebruikten. Bij Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, 103, vinden we een samenvatting van Torrey’s leer van de doop met de Heilige Geest.

117 Zie Torrey, *What the Bible Teaches*, 250, 269-280; idem, *The Holy Spirit*, 107-201; idem, *Persoon en Werk van den Heiligen Geest*, 69-108.

118 Niet zonder reden gebruikt Lederle, *Treasures Old and New*, 14, de woorden ‘second blessing’ als aanduiding van de ‘Keswick-doctrine’ en noemt hij Torrey bij degenen die deze propageerden.

119 Torrey, *The Holy Spirit*, 165.

120 Torrey, *a.w.*, 38, 150v.

121 Torrey, *The Holy Spirit*, 141. Vgl. idem, *What the Bible Teaches*, 278: “The Baptism with the Holy Spirit is absolutely necessary in every Christian for the service that Christ demands and expects of him.”

Doel van deze ervaring is voor Torrey niet de heiliging. Zonder uitdrukkelijke discussie met anderen stelt hij dat de doop met de Heilige Geest niet primair bedoeld is “to make believers happy nor holy, but to make them useful.”<sup>122</sup> Er is wel een verband tussen de Heilige Geest en de heiliging als, zonder dat deze ervaring bedoeld wordt, toch geleerd wordt dat de Heilige Geest ons kracht geeft om een heilig leven te leiden. En daarbij wordt op dezelfde wijze over voorwaarden gesproken als zal blijken bij de doop met de Heilige Geest.<sup>123</sup>

Het doel van de doop met de Heilige Geest zoals Torrey die leert is kracht om te dienen, ‘power in service’, en vrijmoedigheid, ‘boldness’, om te getuigen. De ‘doop’ “converts cowards into heroes”.<sup>124</sup>

Torrey distantieert zich van degenen die de doop met de Heilige Geest in rechtstreeks verband zien met de glossolalie. De leer dat het spreken in tongen als onveranderlijk bewijs moet worden gezien van het gedoopt zijn met de Heilige Geest, is “utterly unscriptural and anti-scriptural.”<sup>125</sup>

Overigens is het centrale schriftbewijs dat hij aanvoert voor de leer van de doop met de Heilige Geest als een zegen die volgt op en onderscheiden is van wedergeboorte en bekering, niet anders dan wat in Hand 8:12, 15, 16 en in Hand 19:1, 2 staat, waar mensen tot geloof gekomen zijn, maar nog niet de Heilige Geest hebben ontvangen.<sup>127</sup>

### 3.3.4 *Het betalen van de prijs*

Een belangrijk element in de leer van Torrey omtrent de doop met de Heilige Geest is het antwoord op de vraag aan welke voorwaarden de gelovige moet voldoen om de ‘zegen’ te ontvangen. Hij gebruikt daarvoor de uitdrukking, dat er een prijs voor moet worden betaald, een term, die door meerderen in de pinksterbeweging is overgenomen.<sup>127</sup> Torrey belooft zijn hoorders, dat wie de volgende zeven stappen zet, zeker - absolutely certain - en onmiddellijk zal worden gedoopt met de Heilige Geest.<sup>128</sup> De stappen zijn:

122 Torrey, *What the Bible Teaches*, 272-273; vgl. idem, *The Holy Spirit*, 119.

123 Torrey, *What the Bible Teaches*, 252: “Our whole part is simply to surrender ourselves utterly to Him to lead and mold us.”

124 Torrey, *What the Bible Teaches*, 275. Zie ook idem, *The Holy Spirit*, 117-119, waar alle accent valt op ‘testimony’ en ‘service’; en idem, *a.w.*, 179, “You must desire the Baptism with the Holy Spirit in order that you may honour God with more effective service and not merely that you may get a new power or a new influence, or it may be a larger salary.”

125 Torrey, *The Holy Spirit*, 123. Vgl. idem, *a.w.*, 128, “I have known people who have waited for weeks or months, or even years, for their self-chosen gift of speaking in tongues.” Zie ook idem, *Persoon en Werk van den Heiligen Geest*, 76. Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, 176, herinnert eraan, dat Torrey vandaag deels nog bekend is vanwege zijn heftige polemiek tegen de pinksterbeweging, maar voegt er terecht meteen aan toe: “Popular Evangelicalism was indeed at the time but a hairs-breadth from Pentecostalism.”

126 Torrey, *What the Bible Teaches*, 270vv, 277. Voor de bespreking van deze bijbelgedeelten zie beneden onder 5.3.1.2.

127 Zie Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 108vv.

128 Torrey, *The Holy Spirit*, 154vv. Hij schrijft (met hoofdletters) “There is a plain path, consisting of seven very simple steps, which any one here can take today, and it is absolutely sure that any one who takes those seven steps will enter into the blessing.” Torrey, *a.w.*, 156. Zie ook idem, *What the Bible Teaches*, 279v, en idem, *Persoon en Werk van den Heiligen Geest*, 90-108.

- 1 bekering;
- 2 het afleggen (renounce) van de zonde. Hierbij gaat het om een beslissing, die door middel van één daad of één gebed gerealiseerd wordt;<sup>129</sup>
- 3 doop als belijdenis van zonde en aanvaarding van Jezus Christus;
- 4 onderwerping van de wil aan God - hierbij gaat het om het belangrijke woord 'surrender';<sup>130</sup>
- 5 een verlangen - tot elke prijs, 'at any cost' - naar het ontvangen van deze 'zegen';<sup>131</sup>
- 6 erom vragen - "definite prayer for this definite blessing";<sup>132</sup> en
- 7 geloof - nl. dat men het gevraagde ook werkelijk ontvangt.

Wat opvalt in heel Torrey's spreken over de Heilige Geest en zijn werk, en dus ook kenmerkend is voor zijn leer van de 'Geestesdoop', is dat de gelovige de gaven en de vrucht van de Geest als een recht dat hem toekomt kan opeisen:

"it is for every believer in every age of the Church's history. If any believer in any age does not have the Baptism with the Holy Spirit, it is solely because he does not claim his privilege in Christ."<sup>133</sup>

Er is dus tegelijkertijd sprake van een grote afhankelijkheid en van een naderen tot God, waarin op haast ultimatieve toon kan worden gesproken.

Parallel hiermee gaat de spanning die voelbaar is tussen enerzijds de activiteit en de beslistheid, waarmee door de gelovige stappen moeten worden gezet en anderzijds de radicale wijze waarop door hem een streep door het eigen ik moet worden gehaald: "...renounce self utterly (..) and let the Holy Spirit (..) take full control."<sup>134</sup> Zo spreekt hij ook over de verlichting van de Geest tot het verstaan van de Schrift, als het zich ledigen van onze eigen wijsheid, en volkomen afhankelijk zijn van de Geest.<sup>135</sup> Op soortgelijke wijze gaat het in het gebed: "We must wait for the Holy Spirit and surrender ourselves to the Holy Spirit."<sup>136</sup>

---

129 Torrey, *The Holy Spirit*, 162-165.

130 Kapitaal drukt Torrey af: "This is one of the most fundamental things in receiving the Baptism with the Holy Spirit, the unconditional surrender of the will to God." *A.w.*, 168. Het gaat ook hierbij om een daad, die 'instantly' moet worden verricht: "Go to your rooms, get alone with God somewhere and do it at once." *Idem*, *a.w.*, 174.

131 Torrey geeft als voorbeeld zijn eigen geestesdoop-ervaring, en zijn verlangen ernaar dat het karakter van een ultimatum had: "I would rather die than go back to my church without it." *A.w.*, 178, vgl. 198.

132 Torrey, *a.w.*, 180.

133 Torrey, *What the Bible Teaches*, 278; vgl. 273.

134 Torrey, *a.w.*, 254.

135 Torrey, *a.w.*, 258, "To understand God's Word we must empty ourselves utterly of our own wisdom, and rest in utter dependance upon the Spirit of God to interpret it to us." In nog algemenere zin schrijft hij, daarbij Andrew Murray aanhalend (*idem*, *a.w.*, 259): "Emptying must precede filling. Self-poured-out that God may be poured in."

136 Torrey, *a.w.*, 261. Opmerkelijk is dat in hetzelfde verband van gebed en aanbidding steeds de noodzaak van 'inspiratie' wordt benadrukt. *Idem*, *a.w.*, 263: "Even when there is great loyalty to the letter of the Word, worship may not be "in the Spirit" - i.e., inspired and directed by Him."

De vraag moet worden gesteld of deze manier van overgave en zelfontlediging niet eerder een tendens verraadt tot quiëtisme dan een houding van geloof. De betrokken gelovige wordt immers bijna een toeschouwer van zichzelf. De overgave heeft het karakter van de uitschakeling van het eigen ik ten gunste van de werking van de Heilige Geest. In een later stadium - bij de beschouwing van de norm, die vanuit het geloof aan de ervaring te stellen is, zal van deze gedachten een nadere beoordeling moeten worden gegeven.<sup>137</sup>

### 3.3.5 *Geloof alleen?*

In het verlengde van de bespreking van de 'voorwaarden-leer' moet gevraagd worden naar Torrey's geloofsbegrip. In zijn behandeling van de rechtvaardiging stelt hij zich onomwonden achter het reformatorische 'sola fide': de mens "has no works to offer as a ground upon which he might claim justification."<sup>138</sup> Begrijpelijk dat F.D. Bruner zegt: "Hoe Torrey deze rechtzinnigheid kon combineren met zijn leer van de diverse voorwaarden voor de doop met de Heilige Geest blijft een mysterie."<sup>139</sup> Echter ook binnen de reeks voorwaarden voor het ontvangen van de 'blessing' wordt het geloof genoemd, en dat op ruimere schaal dan alleen als de laatste van de zeven 'stappen'. De laatste stap is gericht op de zekerheid dat naar Gods beloften de aldus begane weg leidt tot de ervaring van de doop met de Heilige Geest.<sup>140</sup>

Het geloof is vooral het specifieke geloof, dat uitkomt in overgave en gebed, in 'waiting upon the Lord' en in de depreciatie van het eigen ik, en zo de weg opent tot de nieuwe werkelijkheid van de Geest.<sup>141</sup> Het is het 'eenvoudige geloof' waardoor de manifestatie van Gods kracht komt, "after we take the Baptism with the Spirit on simple faith in the naked Word of God."<sup>142</sup> De pressie, die daarbij echter op dit geloven wordt uitgeoefend, maakt dat het geloof het karakter krijgt van een loodzware plicht!<sup>143</sup>

Geloven is dikwijls een synoniem voor het opeisen van wat naar Torrey's overtuiging een bijbelse belofte is. "The faith that counts it as its own" hoeft niet anders te doen dan te 'claimen'.<sup>144</sup>

Het kan nauwelijks duidelijker gezegd worden dan in de volgende aanhaling uit de behandeling van 'FAITH' in zijn *What the Bible Teaches*:

137 Zie hiervoor beneden de conclusie onder 5.5.3 over het *relatie-karakter* van het geloof. Vgl. ook 4.2.3.

138 Torrey, *What the Bible Teaches*, 318.

139 Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 336. Vgl. ook zijn opmerking in idem, *a.w.*, 109, na de bespreking van de voorwaarden-leer bij een aantal pinkster-theologen: "We can only conclude that the doctrine of faith-alone stands uncomfortable, uncoordinated, and Gemini-like beside the doctrine of cost."

140 "...wat ik mij dus toeëigen op niets dan het Woord van God alleen, zal ik later daadwerkelijk ervaren." Torrey, *Persoon en Werk van den Heiligen Geest*, 102.

141 Torrey, *What the Bible Teaches*, 261-263.

142 Torrey, *The Holy Spirit*, 197.

143 Let op de typografie in Torrey, *The Holy Spirit*, 153: "We must be, we must be, WE MUST BE baptized with the Holy Spirit."

144 Vgl. Torrey, *What the Bible Teaches*, 280.



“God’s power is the reservoir, our faith is the supply pipe; therefore, according to our faith is our experimental possession of God’s power. (Matt. 9:29.) Unbelief limits our power, or rather the inflow of God’s power into us.”<sup>145</sup>

Opmerkelijk is dat ook bij de omschrijving van het geloof als geloof in Jezus Christus de hoofdzaak niet is het door het geloof verbonden zijn met Hem, maar het door het geloof ontvangen van bepaalde zaken van Hem. Geloof in Jezus Christus is:

“..relying upon, or putting confidence in Jesus Christ. It is the assurance that he will do the things sought of him or take care of the matters intrusted to him. (2 Tim. 1:12.) It is simply relying upon him for these things.”<sup>146</sup> Genoemd worden dan vervolgens de dingen waarom het gaat: “care, healing, sight, help, the healing of another, pardon, power”.<sup>147</sup>

De ‘propositions’ van Torrey over het geloof spreken wel over Jezus Christus, maar niet op die manier dat Hij de inhoud van het geloof is. Het gaat steeds over ‘geloven-om-te’. Bij de stelling, dat het “zaligmakend geloof het geloof is dat Jezus Christus ontvangt zo als Hij tot ons komt, en voor alles dat Hijzelf voor ons belooft te zijn” blijkt vooral het tweede gedeelte ervan uitgewerkt te worden en accent te krijgen.<sup>148</sup> Gezegd kan worden dat het bij het geloof in Jezus Christus meer gaat om te geloven in Hem om al zijn weldaden, dan om te geloven in Hem met al zijn weldaden. Het is ook om de weldaden - “in order to be saved” - nodig te geloven dat God de Here Jezus heeft opgewekt uit de dood, en evenzeer dat Jezus onze zonden kan en wil vergeven.<sup>149</sup> Aanhouden in het geloof is steeds aanhouden vanwege de van Jezus verlangde zegen:

“Faith in Jesus is manifested by our holding on to Jesus for the desired blessing in the face of discouragement, even in the face of His apparent refusal to bestow it.”<sup>150</sup>

In dit alles blijkt het geloof steeds benaderd te worden vanuit de mens, en gericht op de mens. God is de bron van heil, zegen, kracht, moed en volharding, waar we op aangesloten moeten zijn.

Dat er in het geloof ook oog kan komen voor zaken als het welbehagen en de soevereiniteit van God lijkt buiten Torrey’s horizon te vallen. Zelfs wanneer hij benadrukt dat het geloof een gave van God is, valt onmiddellijk toch het zwaartepunt weer op de mens, want:

---

145 Torrey, *a.w.*, 378.

146 Torrey, *a.w.*, 365.

147 *Ibidem*.

148 “Saving faith is the faith which receives Jesus Christ as He comes to us, and for all that He offers Himself to be.” Torrey, *a.w.*, 367.

149 Torrey, *a.w.*, 369.

150 Torrey, *a.w.*, 370.

“Like all of God’s gifts it is at the disposal of all who wish it, for there is no respect of persons with Him. We shall see directly that it is given through a certain instrument that is within reach of all, and upon certain conditions that any of us can fulfill.”<sup>151</sup>

En vervolgens wordt weer uitvoerig getekend hoe een mens aan de voorwaarden om het geloof te ontvangen, kan voldoen. Belangrijk daarbij is op te merken hoe over het Woord van God meer gezegd wordt wat wij er als ‘ons instrument’ mee moeten doen dan over wat God behaagt er als zijn ‘genademiddel’ mee te doen.<sup>152</sup> Gezien vanuit welk aspect ook: elke keer is de benadering van het geloof bij Torrey consequent antropocentrisch.

Tekenend voor de wijze waarop Torrey spreekt over het geloof is het feit dat hij het geloof ongenoemd laat bij een onderwerp als het getuigenis van de Heilige Geest. Dit is voor hem een afzonderlijke ervaring die bereikt kan worden. Nadat het getuigenis van het geschreven Woord is aangenomen, en nadat we een leven in liefde zijn gaan leven, dat ook een getuigenis geeft, kunnen we verwachten dat dit getuigenis van de Heilige Geest, als bevestiging van het kinschap van God, in de ervaring wordt gerealiseerd.<sup>153</sup> De ervaring is immers voldoende als doel waarop de verkondiging moet zijn gericht.

Hoe dit mogelijk is, laat zich illustreren met Torrey’s beschouwing van de liefde voor God.<sup>154</sup> Het gaat hierbij geheel over de wijze waarop de mens God kan liefhebben, wat de resultaten ervan zijn en hoe we eraan komen. Het gaat niet over God; het gaat over de mens.

Zo is ook het geloof, zelfs als ‘sola fides’, bij Torrey een woord geworden waar maar met moeite het reformatorische ‘sola fide’ in kan worden herkend.

### 3.4 Theodor Jellinghaus (1841-1913)

#### 3.4.1 De ‘Gemeinschaftsbewegung’ als heiligingsbeweging

De naam van Theodor Jellinghaus is onlosmakelijk verbonden met de *heiligungsbewegung* in Duitsland. En evenzeer is de heiligingsbeweging verweven met het ontstaan en de geschiedenis van de *Gemeinschaftsbewegung*, die zich rond de sinds 1888 gehouden jaarlijkse Gnadauer Konferenz heeft gevormd als het ‘Gnadauer Verband für evangelische Gemeinschaftspflege und Evangelisation’.

Behalve de achtergrond die de Gemeinschaftsbewegung heeft in bijv. de ‘Württembergische Altpietisten’, heeft zij voor haar ontstaan ook sterke impulsen ontvangen van de vanuit Engeland gekomen heiligingsbeweging.<sup>155</sup>

---

151 Torrey, *a.w.*, 379.

152 Vgl. Torrey, *a.w.*, 380v.

153 Torrey, *What the Bible Teaches*, 253, 482-484.

154 Torrey, *a.w.*, 384-387.

155 Voor de geschiedenis van het ontstaan van de Gemeinschaftsbewegung, zie Ohlemacher, ‘Die Anfänge der Gemeinschaftsbewegung’, in: *Pietismus und Neuzeit*, 15, 59-83; Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn*, 15v, 26; D.Fleisch, ‘Die Entstehung der deutschen Heiligingsbewegung vor 50 Jahren’, 663vv; P.Fleisch, in: RGG<sup>2</sup> s.v. ‘Heiligingsbewegung’; Brandenburg, in: RGG<sup>3</sup> s.v. ‘Heiligingsbewegung’; Warfield, *Perfection*, 312-348.

En daarin heeft Jellinghaus een belangrijk, zo niet het belangrijkste, aandeel gehad. In 1874 bezocht hij, met o.a. Otto Stockmayer, de eerste conferentie van deze 'Oxfordbeweging',<sup>156</sup> in Oxford, en werd daar gewonnen voor de heiligingsleer van Robert Pearsall Smith, die er samen met en in de lijn van W.E.Boardman, de weg predikte naar een 'higher christian life'. In 1875 introduceerde Jellinghaus Smith voor een aantal bijeenkomsten in Duitsland,<sup>157</sup> terwijl hijzelf in dat jaar de tweede conferentie in Engeland, in Brighton, bijwoonde.

Ingrijpend is de uitwerking van deze bijeenkomsten zonder twijfel geweest. De boodschap van Smith hield in, dat deze conferentie de deelnemers een ervaring zou brengen, die uitging boven alles wat ze tot dusver hadden meegemaakt. Er werd programmatisch heengewerkt naar het ontvangen van de doop met de Heilige Geest door de deelnemers op de tiende dag van de conferentie. De in Oxford en Brighton opgedane ervaringen werkten door.<sup>158</sup> De Oxfordbeweging, die na 1875 de naam *Keswickbeweging* droeg, vond in Jellinghaus een bekwame en toegewijde vertegenwoordiger voor Duitsland. Jellinghaus was echter theologisch gevormd door het lutherse piëtisme, dat in de Gemeinschaftsbewegung, maar ook in zijn eigen theologische denken, zijn rechten bleef opeisen.

### 3.4.2 *Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum*

Algemeen is Jellinghaus erkend als de dogmaticus van de heiligingsbeweging in Duitsland,<sup>159</sup> en wel door zijn lijvige werk *Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum*.<sup>160</sup> In de titel van zijn boek ligt de dubbele bedoeling die hij heeft, uitgedrukt. Allereerst geven de woorden 'völlig, gegenwärtig' aan dat hij de boodschap, die hij in 1874 in Oxford leerde kennen - "door volle overgave en geloof de zaligste ondervindingen m.b.t. diepere innerlijke reiniging en overwinning over verzoeking" te ontvangen<sup>161</sup> - en daarbij uitdrukkelijk de denkbeelden van Boardman en Smith, wil verbreiden. Van het begin af maakt hij wel duidelijk dat hij de

---

156 Te onderscheiden van de gelijknamige negentiende-eeuwse beweging o.l.v. Newman en Pusey, die een hoogkerkelijk anglicanisme voorstond.

157 Het succes was groot, ook blijktens Smith's eigen waarneming: "All Europe is at my feet!" Warfield, *Perfection*, 328.

158 Over Pearsall Smith, Oxford, Brighton, en de invloed in Duitsland en op Jellinghaus, zie Lange, *a.w.*, 33-45; Warfield, *a.w.*, 252-287, 320-331.

159 P. Fleisch, RGG<sup>2</sup>, III, 65; Brandenburg, RGG<sup>3</sup>, III, 182; Warfield, *Perfection*, 332, 400; D.Fleisch, 'Die Entstehung der deutschen Heiligungsbewegung vor 50 Jahren', 666v; Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn*, 46v; Dieter, *The Holiness Revival of the Nineteenth Century*, 173; vgl. Berewinkel, 'Zur Theologie der Gemeinschaftsbewegung', in: *Pietismus und Neuzeit* (15), 102: "Das umfangreiche Werk von Theodor Jellinghaus "Das völlige, gegenwärtige Heil" wurde zwar in den ersten Jahrzehnten der Bewegung viel gelesen, kann aber wegen der einseitigen Heiligungstheologie, die von Jellinghaus vertreten wird, nicht als Lehrbuch der Gemeinschaftstheologie gelten." Evenwel kan hij ook zeggen, dat Jellinghaus "representativ für eine deutsche Theologie der Heiligungsbewegung" is. (107)

160 Eerste uitgave in 1880. In 1903 verscheen de vijfde druk. Voor deze studie is gebruik gemaakt van de 4e druk van 1898; in het vervolg te citeren als *Das völlige Heil*.

161 Jellinghaus, *Das völlige Heil*, iii-iv.

boodschap van 'Oxford' niet kritiekloos zal doorgeven.<sup>162</sup> De voorzichtige afstand van de perfectionistische tendens van de 'Keswick-leer' wordt zelfs met iedere volgende editie van zijn boek groter.<sup>163</sup>

In de toevoeging 'durch Christum' ligt Jellinghaus' streven opgesloten om bij het aanvaarden van de motieven van de heiligingsbeweging ook het reformatorische grondmotief vast te houden, dat de gelovige alleen in Christus de schatten en gaven van het heil ontvangen en bezitten kan:

"Je mehr daher die Heiligungsbewegung an dem Grundsatz festhält: in uns haben wir nichts von Gerechtigkeit, Weisheit, Leben und Kraft, aber in Christo haben wir Vergebung, Heiligung, Sieg, sichere Führung und Gebetserhörung, je gesegnet und gesunder wird sie werden."<sup>164</sup>

Vanaf het begin van zijn theologische project is hij zich de spanning bewust geweest, die tussen heiligingsbeweging en reformatie bestaat. Zijn oogmerk is aan beide op een zodanige wijze recht te doen dat de spanning niet te groot zal worden.<sup>165</sup>

Aan de kant van de heiligingsbeweging bestaat het gevaar dat er onvoldoende zicht is op de rechtvaardiging. Zonder een grondige kijk daarop zal de de nieuwe heiligingsleer geen blijvende zegen betekenen.<sup>166</sup> Maar een diepere fundering in de *leer en de ervaring* van de heiligingskracht die in Jezus is, is nodig voor de hele christenheid.<sup>167</sup> Om de theologische zwakheid van de heiligingsbeweging te overwinnen moet men begrijpen op welke wijze rechtvaardiging en heiliging een werkelijke *eenheid* zijn in het geloof aan de volkomen Verlosser van de schuld en de macht van de zonde. Vandaar de verdeling van het boek in twee delen:

Band I: Rechtfertigung allein durch Christum;

Band II: Heiligung allein durch Christum.

Aan de levensgang van Jellinghaus is af te lezen dat zijn bedoeling is mislukt. Het is met name de theologische en geestelijke spanning tussen de beide motieven die hij bijeen wilde houden, die hem naar zijn eigen verklaring in 1905/1906 tot een volkomen zenuwinstorting brengt, waardoor het werken hem een aantal jaren onmogelijk is. Men kan zeggen dat in Jellinghaus' poging tot integratie van de invloeden van de reformatie en van de heiligingsbeweging in één theologisch

---

162 A.w., 400, 432, 718-723. Boardman noemt hij "der gesundeste, schriftgemäbteste und einflußreichste Lehrer der Heiligung durch den Glauben." (718) In Pearsall Smith heeft hij wel het gevaar van extravagaties in de geestelijke ervaringen opgemerkt, waarvan de beweging gezuiverd moest worden. (433v)

In zijn *Erklärung*, 22, 36, 38, neemt hij veel onomwondener afstand van Smith. Zie over Smith ook: Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn*, 32-34, 40-42; Warfield, *Perfection*, 319, 324-328.

163 Warfield, *Perfection*, 346, vgl. 401, wijst aan, hoe Jellinghaus bij iedere druk (1886, 1890, 1898, 1903) "was moving ever, slightly but steadily, in the direction of further mitigation."

164 Jellinghaus, *Das völlige Heil*, xi.

165 Vgl. de woorden van Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung*, 120, dat Jellinghaus, afkomstig van de Oxfordbeweging, "sich dafür eine bewundernswürdig nüchterne, gesunde Art der Schriftforschung bewahrt hat".

166 Jellinghaus, a.w., v.

167 *Ibidem*.

concept de wortel ligt van de tragedie zowel van zijn theologie als van zijn leven. In 1911 publiceert hij zijn *Erklärung über meine Lehrirrunen*, waarmee hij slechts wil terugkeren naar het erfgoed van de reformatie en met name van het piëtisme en waarin hij zijn hele theologie herroept als een onhoudbaar systeem.

“Ich habe aber leider ein neues System in der Glaubenslehre aufgestellt und ihm den Namen “Heilismus” gegeben. Die scheinbare Einfachheit und Klarheit desselben hat so viele getäuscht. Die Bibel hat kein System.”<sup>168</sup>

Intussen had zijn werk aanzienlijke invloed uitgeoefend, en heeft het de wissel omgezet naar perfectionistische opvattingen als die van het ‘reine hart’ van Jonathan Paul, die de voorman werd van de pinksterbeweging in Duitsland.<sup>169</sup> Mede om die invloed, en om te zien hoe de inspanning van iemand om de ‘heiligingstheologie’ in het belijden van de reformatie te integreren gestalte kreeg, kan het lezen van zijn *Völliges Heil* ook na een eeuw nog vruchtbaar zijn.

### 3.4.3 Alle heil door het geloof in Christus

#### 3.4.3.1 Christocentrisch kader

Jellinghaus heeft zelf het thema van zijn theologie met drie woorden gekarakteriseerd: Feit, geloof, ervaring.

“Meinen Büchern liegt das Thema zugrunde: 1. Die Tatsache: der im Worte gegenwärtige völlige Erlöser. 2. Der Glaube. 3. Die Erfahrung.”<sup>170</sup>

Hij maakt duidelijk dat het heil in Christus op een onlosmakelijke wijze de bevrijding van zowel de schuld als de macht van de zonde bevat, en dat het geloof noodzakelijk is om deel te krijgen aan Christus en zijn verlossing. Daarmee wil hij bewust vasthouden aan het *Christus alleen* en het *geloof alleen* van de reformatie.<sup>171</sup> Bovendien ziet hij het middel, waardoor Christus ons deel wordt en blijft, in het door de Heilige Geest begeleide en bekrachtigde en door Hem levende *Woord*.<sup>172</sup> Daarbij wordt door Jellinghaus al spoedig onderscheid gemaakt tussen geloof en ervaring. De waarheid van het Woord van God moet blijken in de ervaring. Er is sprake van opeenvolging van de volgende elementen: Christus moet aan de mens gepredikt worden. Dit moet leiden tot de overtuiging dat buiten Jezus geen redding is. Dan moeten de zielen zich in het geloof aan Christus overgeven en Hem “als gekreuzigten und auferstandenen lebendigen Erlöser *erfahren*.”

---

168 Jellinghaus, *Erklärung über meine Lehrirrunen*, 10. Hierna steeds te citeren als *Erklärung*. In *Das völlige Heil*, 79, motiveert hij keus van de Duitse naam ‘heilistisch’ boven ‘methodistisch’ of ‘Keswick-Lehre’ als “den bezeichnendsten, verständlichsten, kürzesten, und niemand verletzenden.”

169 Vgl. Berewinkel, ‘Zur Theologie der Gemeinschaftsbewegung’, 108; Warfield, *Perfectionism*, 337vv, geeft aan dat Paul voortbouwde op het “discrete Perfectionism of Pearsall Smith and of Jellinghaus, who followed even Smith at a little distance.”

170 *Erklärung*, 10.

171 Jellinghaus, *Das völlige Heil*, 57-60.

172 Jellinghaus, *a.w.*, 60-66.

“Diese auf der erfahrenen Erlösung beruhende Überzeugung des gläubigen Christen von der Wahrheit und Zuverlässigkeit der Bibel als Führerin auf dem Himmelswege erweist sich ihm auch als immer gewisser *durch die Lebenserfahrung* (...) Ihm ist es, wie allen den vielen Millionen bekehrten Brüdern, fortwährend *durchs Experiment* gewiss, dass Jesus der Erlöser und die Bibel wahr ist.”<sup>173</sup>

Deze keten van elementen wordt gehanteerd in een onmiskenbaar christocentrisch kader. Van het geloof wordt beleden dat het niets is zonder Christus, die het voorwerp van het geloof is. Een gelovige heeft van zichzelf slechts te belijden dat hij een verloren zondaar is, en van Christus alleen alle goeds.<sup>174</sup> Over zichzelf veel te spreken moet een christen altijd gevaarlijk en onaangenaam toeschijnen; maar van datgene dat Jezus aan hem gedaan heeft en doet moet hij met vreugde willen getuigen.<sup>175</sup> De wijze waarop dit christocentrische kader wordt gehanteerd in samenhang met het onderscheid tussen geloof en ervaring, laat echter iets zien van de spanning die eerder werd aangeduid. De vraag die opkomt is of aan de betrokkenheid van het geloof op Christus niet tekort zal worden gedaan door de gerichtheid van het geloof op de ervaring. Met andere woorden: of de elementen die Jellinghaus bijeen wil houden, door zijn eigen systeem niet uiteengedreven worden. Maar daartoe moet eerst gezien worden hoe bij hem de verhouding van rechtvaardiging en heiliging wordt getekend.

### 3.4.3.2 Eenheid van rechtvaardiging en heiliging

In Christus bezitten de gelovigen het heil, en dat betekent: alle heil. Het deelhebben aan Christus brengt met zich mee het delen in de genade van de verzoening van de schuld en van de bevrijding van de macht der zonde. De wijze waarop een zondaar deel krijgt aan de ene zegen is gelijk aan die waarop de andere wordt ontvangen. Dus: zowel de rechtvaardiging als de heiliging worden verkregen *door het geloof*. Deze eenheid en parallelie van rechtvaardiging en heiliging is voor Jellinghaus van wezenlijk belang. Hij kan zo ook aangaande de heiliging de terminologie van het ‘sola fide’ gebruiken:

“Eigentlich ist auch genug, wenn man dem Gotteskinde sagt: “Ergreife im Glauben die Heiligungskraft des Todes und der Auferstehung Christi.”<sup>176</sup>

Warfield heeft zich in zijn studie over het perfectionisme, dus vanuit die optiek, uitvoerig met de Gemeinschaftsbewegung en ook met Jellinghaus beziggehouden.<sup>177</sup> Voor een goed inzicht in de theologische weg die Jellinghaus heeft bewandeld om tot zijn beschouwingen te komen, acht Warfield het van belang te weten welke theologische achtergrond hij had. Hij geeft daartoe aan welke gevolgen in Jellinghaus’

173 Jellinghaus, *a.w.*, 61v.

174 Jellinghaus, *a.w.*, bijv. 143, 224, 247.

175 Jellinghaus, *a.w.*, 249.

176 Jellinghaus, *Das völlige Heil*, 486; vgl. ook v, xi, 43, 57, 255, 263v, 266. Zie ook D. Fleisch, ‘Die Entstehung der deutschen Heiligungsbewegung vor 50 Jahren’, 668-675.

177 Warfield, *Perfectionism*, resp. 312-348 en 400-454.

theologische studie de invloed van de Vermittlungstheologie heeft gehad, o.a. via zijn leermeesters J.Ch.K. von Hofmann en J.A.W. Neander.<sup>178</sup> In deze theologie omvat inderdaad het ene heil met de wedergeboorte tegelijk de rechtvaardiging, de reiniging, de vernieuwing, de levendmaking en de heiliging.<sup>179</sup>

Rechtvaardiging en heiliging zijn in deze theologie verbonden als delen van dezelfde algemene ervaring, namelijk de participatie in het Christus-leven. Vanuit zijn visie als Vermittlungstheoloog was Jellinghaus dan ook gedwongen de heiliging niet te beschouwen als het noodzakelijke gevolg van de rechtvaardiging, noch als onafscheidelijk verbonden met de rechtvaardiging, maar als bijna identiek met de rechtvaardiging. Komende tot Christus door het geloof ontvangen de gelovigen, als leden van Christus, alles van Hem, daar het Hoofd alles met zijn leden gemeen heeft. Maar beslissender dan het geloof is reeds de wedergeboorte. Daardoor hebben de gelovigen "die substantielle Lebenseinheit mit der Person Christi".<sup>180</sup> "Christ communicates his own life substantially to the soul(..) With his substance, his life, his divine-human nature thus communicated to the soul come his merits, his holiness, his power, his glory. These are predicates of the nature which becomes ours, constituting our personal life and character."<sup>181</sup>

Warfield stelt terecht dat Jellinghaus in zijn onderscheiding van rechtvaardiging en heiliging, ook in de twee delen van *Das völlige Heil*, en eveneens wanneer hij wel woorden gebruikt als 'verlossing van de schuld' resp. 'de macht van de zonde', eigenlijk denkt aan de verlossing meer algemeen gezien en aan de verlossing vanuit het gezichtpunt van de volkomenheid ervan.<sup>182</sup>

Deze positie wordt door Jellinghaus gebruikt om kritisch te staan tegenover een geringschatting van de heiliging door christenen die blijven staan bij de vergeving der zonden, alsof daar de verlossing mee voltooid zou zijn.<sup>183</sup> Onmiskenbaar bekritiseert hij hiermee impliciet met name de lutherse reformatie, al drukt hij zich terughoudend uit. Maar de leer en de heiligingstoestand van de reformatoren mogen niet 'unübertrefflich' worden geacht, alsof de apostelen in leer en heilig leven niet hoog boven de reformatoren staan.<sup>184</sup>

In de kerk van de reformatie wordt door hem een tegenstelling gesuggereerd alsof de rechtvaardiging gezien wordt als gave van God door de verzoening in Christus, terwijl de heiliging door de impuls van de genade door de mens zelf wordt uitgewerkt. Daartegenover stelt hij dan met te meer klem dat ook de heiliging een bovennatuurlijk werk van God is, en dat de heiliging altijd aanwezig is daar waar de rechtvaardiging is.<sup>185</sup>

---

178 Warfield, *Perfection*, 404-418. Warfield geeft abusievelijk als initialen: C.F.K. von Hofmann. (404)

In zijn *Erklärung*, 19; legt Jellinghaus later zelf het verband met de negentiende-eeuwse theologie als hij opmerkt, dat de afzwakking van de verzoeningsleer van de reformatie niet alleen bij hem, maar ook bij theologen als Schleiermacher, Von Hofmann en Tobias Beck aan de orde was.

179 Zie over dit aspect van de Vermittlungstheologie, waarbij als vertegenwoordigers van gereformeerde kant bv J.H.A. Ebrard kan worden genoemd en van de lutheranen Franz Delitzsch: Bavinck, GD IV, 33-35. M.b.t. Delitzsch concludeert Bavinck: "De wedergeboorte is dus tegelijk eene ethische en eene substantieele herstelling van den mensch." (35) Zie ook Hodge, *Systematic Theology*, III, 201-203.

180 Zie Hodge, *a.w.*, 202.

181 Hodge, *a.w.*, 203.

182 Warfield, *Perfection*, 409.

183 Jellinghaus, *Das völlige Heil*, 543.

184 Jellinghaus, *a.w.*, 393v. Vgl. over de kritiek op de reformatie Warfield, *a.w.*, 415.

185 Zie Warfield, *a.w.*, 410.

Deze 'gelijkschakeling' van rechtvaardiging en heiliging door Jellinghaus leidt naar het oordeel van Adolf Köberle tot verwarring.: "es wird die im Glaubensakt gegebene Einheit von Rechtfertigung und Heiligung in unklar abwechslender Vermengung durcheinander geworfen, statt daß die Rechtfertigung der mit ihr gegebenen Heiligung in klarer theologischer Logik vorgeordnet bleibt."<sup>186</sup>

Jellinghaus heeft vanuit deze positie de problematiek moeten aanpakken, waar hij zich voor geplaagd zag, toen hij eenmaal de heiligings-, c.q. 'higher life'-ervaring in Oxford had aanvaard.

De eenheid van rechtvaardiging en heiliging leek een hinderpaal te zijn voor het aanvaarden van een vorm van een 'tweede zegen', die voor de leer van Boardman en Pearsall Smith karakteristiek is, en waarvan de *ervaring* door Jellinghaus juist werd beoogd. Naar twee kanten heeft hij hier een oplossing voor gevonden: naar de kant van de reformatie werd, zoals we zagen, gesuggereerd dat daar de heiliging minder hoog werd gehouden dan de rechtvaardiging, zodat zonder meer terugvallen op de reformatoren geen soelaas zou bieden; naar de kant van de Engels-Amerikaanse heiligingsbeweging werd de 'second blessing'-doctrine vervangen door de gematigder leer van de 'tiefere Heiligung', die toch voor het wezen van de boodschap van de Holiness Movement open bleef.

We zullen moeten nagaan, wat voor consequenties het vasthouden aan de eenheid van rechtvaardiging en heiliging heeft, als enerzijds gezegd wordt dat zowel rechtvaardiging als heiliging ons deel zijn door het geloof, en anderzijds de reformatie wordt verweten de heiliging te laag te waarderen. Deze consequenties zijn allereerst gelegen in de verhouding van geloof en rechtvaardiging. Vervolgens in de verhouding van geloof en heiliging. En tenslotte, met beide samenhangend, in de verhouding van geloof en ervaring.

#### 3.4.4 *Geloof en rechtvaardiging*

De rechtvaardiging is voor Jellinghaus hetzelfde als de vergeving der zonden.<sup>187</sup> Ook gelooft hij dat Christus zèlf, en niet slechts wat Christus door de Heilige Geest in ons werkt, onze rechtvaardiging is.<sup>188</sup> Bovendien acht hij de volkomenheid van de rechtvaardiging door het geloof te zijn gelegen in datgene wat is *geschied*.<sup>189</sup>

Tot zover is in vergelijking met de belijdenis van de reformatie geen opvallende visie op te merken. Dan echter wordt een accent gelegd, waarmee een wissel omgaat. In aansluiting aan de volkomenheid van de rechtvaardiging op grond van wat is geschied, voegt hij toe dat de rechtvaardiging tegenwoordig is door een *bestendig geloven*.

"Man kann heute nicht durch einen vergangenen Glauben gerecht sein, sondern nur durch den heutigen Glauben."<sup>190</sup>

---

186 Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung*, 125.

187 Jellinghaus, *Das völlige Heil*, 252vv.

188 Jellinghaus, *a.w.*, 256vv.

189 Jellinghaus, *a.w.*, 273.

190 Jellinghaus, *a.w.*, 173.



Vervolgens wordt daaraan verbonden, dat de rechtvaardiging niet het karakter van een daad van God heeft, die 'eens en voor goed' is, "nicht ein rein einmaliger, richterliche Akt im Himmel außer uns".<sup>191</sup> Daarbij beroept hij zich op Jezus' gelijkenis uit Matt 18:23vv omdat ook daar sprake is van vergeving van een schuld, die later toch weer toegerekend wordt.

Vergeving van zonden hebben mag dus niet een op het verleden van een gelovige berustend bezit zijn. Maar door vast te houden aan de vroegere boetvaardigheid en het geloof *blijft* de christen in Christus rechtvaardig en wéét hij zich dagelijks benadigd door het bloed van Christus. In Jellinghaus' woorden:

"Die Wahrheit, daß unsre Rechtfertigung und Vergebung vollkommen ist, soll uns getrost und freudig machen; die Wahrheit, daß sie eine beständige sein muß, und wir sie nur durch beständige Glauben haben, bewahrt uns vor Sicherheit und treibt uns zum wachsamem, treuen Bleiben in Jesu Gnade."<sup>192</sup>

Hoewel Jellinghaus met deze gedachten geen ander houvast aan de rechtvaardiging beoogt te verkondigen dan het volbrachte werk van Christus, leidt toch de wijze waarop hij over het geloof spreekt ertoe, dat het zwaartepunt voor een christen komt te liggen in het zoeken van het geloof als een bestendig bezit. Het is een subtiele verschuiving, maar het is wel een verschuiving van een vast punt *buiten* de mens naar een vast punt *in* de mens.

Hiermee is voorts in de leer van de rechtvaardiging een geleding aangebracht die vergelijkbaar is met die in de heiliging, wanneer Jellinghaus over *tieferer Heiligung* spreekt. D. Fleisch kan inderdaad zeggen, dat Jellinghaus over rechtvaardiging en heiliging spreekt als over "in ihrem Verlauf einander parallele Stufen".<sup>193</sup>

Deze gedachtengang van Jellinghaus hangt samen met zijn overtuiging dat onderscheid gemaakt moet worden tussen geloof en zekerheid, hoewel ze zeer nauw met elkaar verbonden zijn. De reformatie was te danken aan het feit, dat Luther *zekerheid* van de vergeving van zonden ontving. Daarom drong hij aan op de rechtvaardiging door het geloof alleen en op de heilszekerheid, daaraan verbonden. Dit evangelie is in later tijd weer verdonkerd. Opnieuw is het daarom nodig dat de rechtvaardiging door het geloof een 'articulus stantis et cadentis ecclesiae' wordt genoemd. En daarbij kan dan van de opwekkingen onder Wesley en Whitefield en Edwards in Engeland en Amerika geleerd worden hoe de weg tot heilszekerheid moet worden gepredikt.<sup>194</sup>

"Nur Seelen, welche die Gnadengewissheit nicht bloß gesucht, sondern auch auf dem rechten Grundten gläubig gefunden haben, und nun vor Freund und Feind von der gewissen Erlösung aus Erfahrung Zeugnis ablegen, werden ein fröhliches, kräftiges, fruchtbringendes, welteroberndes Christentum offenbaren."<sup>195</sup>

---

191 Jellinghaus, *a.w.*, 274.

192 Jellinghaus, *a.w.*, 275.

193 D. Fleisch, 'Die Entstehung der deutschen Heiligungsbewegung vor 50 Jahren', 675.

194 Zie Jellinghaus, *Das völlige Heil*, 340-351.

195 Jellinghaus, *a.w.*, 351.

Het eerste deel van Jellinghaus' boek, over de rechtvaardiging, wordt besloten met een hoofdstuk over de zekerheid, waarin dit 'heen en weer gaan' goed zichtbaar is tussen het accent op het heil *in Christus*, en het accent op het *zelf doen en hebben* van het geloof.

Sprekend over de zekerheid in Christus kan hij de prachtige uitspraak doen:

"..ich kann auf dem Felsen Zittern, aber der Fels kann nicht unter mir zittern."<sup>196</sup>

Als hij spreekt over de weg tot de zekerheid, komt de nadruk weer meer op de eigen geloofsdaad te liggen - ook al is het op minder antropocentrische wijze dan bij Wesley of bij Finney en Torrey gebleken is:

"Wenn ich Gottes Worte glauben soll, wenn ich Jesu Erlöserarmen mich anvertrauen soll, so ist das einzig vernünftige, daß ich es gans thue und gleich thue."<sup>197</sup>

Expressis verbis wijst Jellinghaus het synergisme af, en oordeelt dat sommige predikers in de heiligingsbeweging aan het gevaar daarvan niet ontkomen.<sup>198</sup> Toch ligt er ook in zijn eigen denken een zeker zwaartepunt in de mens zelf. Als wij het houvast aan het heil verliezen, is daarmee ook de uiteindelijke zaligheid in gevaar.

"wer seiner endlichen Seligkeit gewiß und gewisser werden will, muß die herrlichen Verheißungen gegenwärtigen Sieges und gegenwärtiger Heiligung durch den Tod und die Auferstehung Christi zuerst gläubig ergreifen und erfahren (1.Joh. 4,16-18)."<sup>199</sup>

En daarmee is - ook bij Jellinghaus - de overgang aangegeven naar de bespreking van de heiliging.

### 3.4.5 Geloof en heiliging

#### 3.4.5.1 Diepere heiliging nodig

Jellinghaus legt bij de rechtvaardiging het accent op het beleven van de zekerheid ervan. Wanneer wij bij de heiliging een soortgelijk accent vinden, heeft dit te maken met de eenheid van rechtvaardiging en heiliging die Jellinghaus belijdt. In deze bij beide onderwerpen gelegde nadruk wordt het diepste motief van Jellinghaus' werk zichtbaar: de christenen mee te nemen naar het niveau van de volheid van het heil. Bij de heiliging spreekt dit zelfs nog sterker dan bij de rechtvaardiging. De rechtvaardiging is immers niet het einddoel en het laatste hoogtepunt in het christendom.<sup>200</sup>

---

196 Jellinghaus, *a.w.*, 353.

197 Jellinghaus, *a.w.*, 366.

198 Jellinghaus, *a.w.*, 375v.

199 Jellinghaus, *a.w.*, 379. Vgl. de nogal sterke uitdrukking van Warfield dat op deze manier een belangrijk aspect van de rechtvaardiging, namelijk het toekomstige, in onze handen ligt. De rechtvaardiging bedekt immers niet onze toekomstige zonden, "the sin, for example, of failing faith." *Perfection*, 445.

200 Jellinghaus, *Das völlige Heil*, 696.

Juist door de heiliging wordt de heilszekerheid bewaard. Het mag daarbij niet zo worden dat de rechtvaardiging op de heiliging wordt gegrond, zoals bij sommigen in de heiligingsbeweging,<sup>201</sup> maar de gelovige christenheid zal zich wel een *diepere heiliging* en *grotere geestesgaven* door haar hemelse Hoofd moeten laten schenken, anders kan ze niet overwinnen.

“Wir brauchen eine Offenbarung der Gegenwart Gottes (Jer. 3,17), ein Durchdrungenwerden vom heiligen Geiste und durch Ihn neue Blicke in die Größe der Erlösermacht Jesu.”<sup>202</sup>

Een christen moet bidden om de bijbelse ‘Stufe’ van de ware heiliging en om de apostolische krachten van de Geest voor zichzelf en zijn broeders.<sup>203</sup> Door bekering en wedergeboorte komt hij immers wel in de heiligende gemeenschap van de dood en de opstanding van Christus, maar de *krachten der heiliging* zijn dan nog niet in een bepaalde volheid aanwezig. Er moet een diepere heiliging plaatsvinden, een

“tiefere Heiligung von gläubigen, begnadigten Gotteskindern”, en een “völligere Aneignung der am Kreuze volbrachten und in Christo, dem Gestorbenen und Auferstandenen, gegenwärtigen Heiligung.”<sup>204</sup>

Ook kan Jellinghaus spreken van ‘hogere trappen van kennis en heiliging’,<sup>205</sup> en van ‘drie trappen van heiliging’, naar 1 Joh 2:12-17 (kinderkens, jongelingen, vaders).<sup>206</sup> Met voorzichtige waardering bespreekt hij John Wesley’s *A Plain Account of Christian Perfection*. Het hoge heiligingsdoel van het methodisme noemt hij een bron van grote kracht, terwijl ook de Oberlin-doctrine van Asa Mahan en de ‘gewaltige Gottesmann’ Charles G. Finney worden geprezen.<sup>207</sup>

Deze diepere heiliging zal dikwijls het karakter hebben van een afzonderlijke daad van het geloof, een ‘tweede bekering’. De reden daarvan is gelegen in de armoede van het geloofsleven van de christenen. Reeds in de apostolische tijd had iedere bekeerde christen het recht zich te beschouwen als gestorven aan de zonde en met Christus gekruisigd, maar reeds toen bleek het merendeel van de gelovigen nog een vermaning tot heiliging nodig te hebben. Het ‘normale’ leven van de gelovige zal voortgang in de heiliging kennen, maar toch ook weten van een ‘sofortigen und ganzen Ablegen’ van de zonde.<sup>208</sup> Hoe meer dit normale leven gepredikt wordt, des te minder zal een ‘tweede bekering’ voorkomen. De plotselinge ‘Sündenentsagung’ en de ‘diepere heiliging’ zullen dan minder nodig zijn.<sup>209</sup> Het mag dan ook niet geleerd worden, dat iedere christen door een tweede doop met de Heilige Geest ook

---

201 Jellinghaus, *a.w.*, 374v.

202 Jellinghaus, *a.w.*, 393.

203 *Ibidem*.

204 Jellinghaus, *a.w.*, 485.

205 Jellinghaus, *a.w.*, 699.

206 Jellinghaus, *a.w.*, 714.

207 Jellinghaus, *a.w.*, 716-718.

208 Jellinghaus, *a.w.*, 499.

209 Jellinghaus, *a.w.*, 500.

de ervaring van de uitdelging van zijn zondige natuur en zijn zondeloos-zijn moet hebben. Wie dat leert is "ein widerbiblischer Schwärmer und Irrgeist."<sup>210</sup> Immers in allen die bekeerd, gerechtvaardigd, wedergeboren en geheiligd zijn, woont de Heilige Geest in de ziel. Zij zijn naar het Nieuwe Testament gedoopt en verzegeld met de Heilige Geest. Maar een diepere vervulling met de Heilige Geest is wel nodig, en dat is de diepere heiliging, en bij de meesten vindt dit diepere vervuld worden langzamerhand plaats.

"Der Christ, welcher die Todes- und Auferstehungskräfte Christi tiefer erfährt, der ist auch tiefer und mächtiger gefüllt mit dem heiligen Geist."<sup>211</sup>

Voor die vervulling is slechts geloof nodig. Maar dat geloof is wel afhankelijk van voorwaarden.

#### 3.4.5.2 Voorwaarden of geloof - een dilemma

Ook in de leer van de diepere heiliging is de spanning merkbaar tussen het reformatorische motief - 'alleen door het geloof', en het motief van de heiligings-beweging - het voorwaardelijk bereiken van deze ervaring. Om aannemelijk te maken dat hier geen tegenstrijdigheid is, grijpt Jellinghaus terug op de manier waarop een mens door het geloof deelt in de rechtvaardiging en de levendmaking. Hij karakteriseert daarbij het geloof als geloofs-overgave aan Christus, suggererend dat het geloof, dat vooral als een daad gezien wordt, als een voorwaarde kan worden beschouwd.<sup>212</sup> De volgende stap van de gedachtengang is dan: Evenzo kent het geloof van de reeds begenadigde mens, die de kracht van de heiliging in Christus in steeds voller maat (im immer völligerem Grade) aangrijpt, bepaalde voorwaarden of vooronderstellingen. Deze voorwaarden zijn in vier punten samen te vatten:

- A. tiefer Hunger nach Gerechtigkeit und Heiligung;
- B. gründliches Verzagen an aller eigenen Kraft;
- C. gründliche Sündenentsagung und Verleugnung seiner selbst, des Eigenwillens und aller Weltliebe;
- D. gänzliche Hingabe von Leib und Seele an den Herrn zum bleibenden, völligen, geheiligten Eigentum."<sup>213</sup>

Bij de uitwerking van deze voorwaarden blijft Jellinghaus zeggen dat het geen wettische voorwaarden zijn; dat deze "Buße des Gläubigen zur tieferen Heiligung" geen grond kan worden, omdat het blijft gaan om Christus voor ons.<sup>214</sup> Onmiskkenbaar gaat het echter om een reeks voorwaarden waaraan de gelovige mens zelf moet

---

210 Jellinghaus, *a.w.*, 71.

211 Jellinghaus, *a.w.*, 70v.

212 Jellinghaus, *a.w.*, 485.

213 Jellinghaus, *a.w.*, 486. Deze punten worden uitvoerig door hem besproken, 485-534. Zie hiervoor ook Berewinkel, 'Zur Theologie der Gemeinschaftsbewegung', 107v.

214 Jellinghaus, *Das völlige Heil*, 486.

voldoen. Want de hemelse arts kan ons alleen dan genezen, wanneer wij daartoe volkomen gewillig zijn.<sup>215</sup> Jellinghaus zegt:

“Sobald der Hunger nach Gerechtigkeit und Erkenntnis der Möglichkeit einer gründlichen Heiligung und unsträflichen Wandels in Jesu in der Seele der Gläubigen ist, da soll man solchen Christen sagen, da sie erst jeder erkannten Sünde und jedem Eigenwillen am Kreuze Christi entsagen müssen und so als Christen, die den heiligen Geist haben, sich Christi rettender Führung jetzt ergeben sollen.”<sup>216</sup>

De kennis en de ervaring van de gelovige worden hier op hem zelf gericht en op de mogelijkheden die voor hem bereikbaar zijn. De mens moet het volle heil in Christus bereiken. Dit is dezelfde richtingverandering van het geloof, die bij de bespreking van eerdere opvattingen *antropocentrisch* werd genoemd.

Bij de bespreking van de als vierde genoemde voorwaarde, de ‘gänzliche Hingabe’, wordt benadrukt, dat het hier gaat om een beslissende, volledige overgave, een in tijd en ruimte lokaliseerbare daad, die bij de meeste gelovige christenen nodig is om deze blijvende zegen te ontvangen, om “zum bleibenden, geheiligten Eigentum” van Christus te worden.<sup>217</sup>

Veelvuldig benadrukt Jellinghaus dat dit alles alleen door het geloof ontvangen wordt, en ook wel dat een gelovige alleen kan komen tot het bewustzijn van een rein hart door de kracht van de in hem wonende gekruisigde en opgestane Christus. Maar in een adem daarmee kan Jellinghaus er aan toevoegen dat wie daarnaar hongert, in de kracht van de Heilige Geest “mit festem Willen” de strijd tegen de zonde moet aanbinden, met overgave aan Christus, als zijn gehoorzaam eigendom.<sup>218</sup>

Terecht zegt D. Fleisch, dat Jellinghaus bij de poging Gods werk met de wilsgaaf van de mens in evenwicht te brengen (auszugleichen) in rationele, bij Finney aanknopende formuleringen blijft steken.<sup>219</sup> Jellinghaus heeft zelf in zijn *Erklärung* erkend, dat hier bij hem een tegenstrijdigheid bestond tussen geloof en inspanning. De daad van overgave, met wat daar aan voorbereiding en inspanning bij hoort, wordt door hem dan gekarakteriseerd als ‘mystieke inspanning’. Hij zegt:

“Vergebung und Heiligung soll kommen ohne gesetzliche und mystische Anstrengungen “allein durch den Glauben”. Und doch wird gelehrt, da man durch mystisches Ertöten des alten Menschen und beleben des inneren Menschen teil an dem großen Erlöser habe.”<sup>220</sup>

Het is stellig waar dat het begrip mystiek voor een veelheid van interpretaties open staat.<sup>221</sup> Globaal kan wel omschreven worden wat voor veel ‘mystiek’ karakteris-

215 Jellinghaus, *a.w.*, 487.

216 Jellinghaus, *a.w.*, 496.

217 Jellinghaus, *a.w.*, 506-509; vgl. 586-600.

218 Zo Jellinghaus, *a.w.*, 615. Vgl. D. Fleisch, ‘Die Entstehung der deutschen Heiligungsbewegung vor 50 Jahren’, 669, die spreekt van “völlige Übergabe und volles Vertrauen als Vorbedingungen des Eintritts ins Heiligungsleben.”

219 D. Fleisch, *a.w.*, 681.

220 Jellinghaus, *Erklärung*, 18v.

221 Vgl. S.van der Linde in: *ChrEnc* V, 118-120 s.v. ‘mystiek’.

tiek is, nl. het afleggen door de mens van een weg, die verschillende trappen of stadia heeft en die uiteindelijk moet leiden tot de ervaring van de onmiddellijke aanschouwing van of vereniging met God. Daarin verschilt het van het begrip geloven; bij het geloof staat immers niet het afleggen van een dergelijke specifieke weg voorop, maar het houvast hebben aan de beloften van het evangelie.<sup>222</sup>

Dat Jellinghaus in zijn *Erklärung* zijn leer van de aanduiding 'mystiek' voorziet, kan vooral zijn grond vinden in het hoofdstuk (XI) dat hij geschreven heeft over 'Stufen im Christentum'.<sup>223</sup> Daarin spreekt hij van "hogere trappen van kennis en heiliging",<sup>224</sup> terwijl hij vervolgens met voorzichtige waardering spreekt over Spener, Tersteegen, Zinzendorf, Wesley, Finney, Asa Mahan, Boardman en Pearsall Smith, daarbij als sleutel het zoeken naar hogere of diepere ervaring hanterend.<sup>225</sup>

Het laat zich begrijpen, dat Köberle, die vooral let op de wijze waarop rechtvaardiging en heiliging zich verhouden, zegt dat bij Jellinghaus de 'völligere' en 'völlige' heiliging de voorrang van de rechtvaardiging verdringt. "Das ist das Trügerische, Unevangelische jeder Heiligungslehre, die in irgend einem Sondersein über die die Gottesgemeinschaft ganz schenkende Rechtfertigung hinauskommen möchte, daß sie das Stückwerk zum Vollkommenen macht und das Vollkommene zum Stückwerk. Auch von dem vir sanctus gelt da er allein ex fide vivit."<sup>226</sup>

Nog duidelijker is dat de invloed die Jellinghaus vanuit de Engelse en Amerikaanse heiligingsbeweging heeft aanvaard, leidde tot *arminiaanse trekken* in zijn eigen denken.<sup>227</sup> Dit wordt zichtbaar in de instemming, die Jellinghaus met Finney betuigt ten aanzien van wat de zondaar zelf moet doen om behouden te worden;<sup>228</sup> voorts uit het feit dat hij de leer van de eeuwige verkiezing in zijn werk 'terzijde heeft gelaten' omdat hij wil handhaven, dat de oorzaak van het geloof in de in het Woord aangeboden genade slechts in de mens liggen kan;<sup>229</sup> en tenslotte in de overtuiging dat de mens zelf de mogelijkheid heeft te geloven. Althans - in hetzelfde evangelie waarin God ons tot geloof roept, schenkt Hij ons door de Heilige Geest, die steeds het Woord van Christus begeleidt, *als wij willen*, de kracht om te geloven. We hoeven dus niet om geloof te bidden, want de kracht daartoe is door God al geschonken.<sup>230</sup> De gedachtengang lijkt op die van Wesley met zijn 'preventing grace',<sup>231</sup> met dit

---

222 Zie bijv. *Encyclopedie van het Christendom*. (Prot. Deel), s.v. 'mystiek', 554-555 (K. de Beer/ A.F.N. Lekkerkerker).

223 Jellinghaus, *Das völlige Heil*, 696-724.

224 Jellinghaus, *a.w.*, 699vv, 714.

225 Jellinghaus, *a.w.*, 715-724.

226 Köberle, *Rechtfertigung und Heiligung*, 126-127.

227 In *Das völlige Heil*, 723, geeft hij nog enthousiast te kennen dat Smith de arminiaanse trekken van de Amerikaanse heiligingsbeweging kon vermijden; in *Erklärung*, 22, 36, 38 valt hij Smith vooral af om zijn oppervlakkigheid met betrekking tot de zonde en zijn optimisme over de mens, zoals die o.m. blijkt in de "fast unvernünftige Aufforderung zum 'Jetztglauben'" van Smith. (38)

228 Jellinghaus, *Das völlige Heil*, 87-92. Vgl. ook Warfield's karakteristiek van Jellinghaus' heilsleer: "a Pelagianizing doctrine of salvation", *Perfection*, 403.

229 Jellinghaus, *a.w.*, 80.

230 Jellinghaus, *a.w.*, 150v. Hij schrijft daar o.m.: "Darum halte fest, "du kannst glauben, wenn du willst." "

231 Zie boven, hfdst 2.2.3, blz 30.

verschil, dat hier de kracht tot geloven aan allen geschonken wordt die geroepen worden door het evangelie, en bij Wesley het een genade is waarin alle mensen al delen.

### 3.4.6 *Geloof en ervaring*

Dat Jellinghaus de gedachte aan een noodzakelijke tweede zegen als 'doop met de Heilige Geest' afwees, zagen we inmiddels. Toch is het eigenlijke doel van zijn hele werk gelovigen te leiden tot de diepere ervaring van de heiliging. Hij handhaaft inderdaad:

“das Neue Testament fordert nirgends für alle Gläubigen eine zweite plötzliche Taufe mit dem heiligen Geist.”<sup>232</sup>

Dit inzicht brengt hem er echter niet toe om behalve de leer van de heiligingsbeweging ook haar ervaring te wantrouwen. Integendeel - verschillende passages maken duidelijk, dat de ervaring, ook de ervaring van de 'doop met de Heilige Geest' juist de grondslag is van de ware kennis van Christus en het koninkrijk der hemelen.<sup>233</sup> Met overtuiging verdedigt hij keer op keer beide gezichtspunten. Veelvuldig stelt Jellinghaus dat de volgorde: feit-geloof-ervaring betekent, dat het werk van de Heilige Geest in ons nooit de grondslag van onze verlossing kan zijn, maar dat alleen Christus, de volkomen Verlosser, die grondslag is.<sup>234</sup>

En toch geeft op beslissende punten de ervaring de doorslag. De opstelling tegenover de leer van de 'Geestesdoop' blijft om die reden onduidelijk. Er is terughoudendheid tegenover de 'Keswick-leer', maar geen besliste afwijzing, en dat op grond van de ervaringen!<sup>235</sup> Omdat Jellinghaus vasthoudt aan het onmiddellijke en plotselinge karakter van de te ervaren verandering,<sup>236</sup> heeft hij toch op zijn minst naar Warfields uitspraak “a shadow of the doctrine of the ‘second blessing’” bewaard.<sup>237</sup> Later stelt hij de ervaring wel onder kritiek en brengt hij zijn leer zelfs in verband met het gevaar van schijnbekerings tengevolge van de oppervlakkige aandrang Jezus maar aan te grijpen, en zegt:

---

232 Jellinghaus, *Das völlige Heil*, 71.

233 “So beruht also das wahre Wissen von Christo und dem Himmelreich auf der Glaubenserfahrung, dem Experiment.” *A.w.*, 138; vgl. 141v.

234 Jellinghaus, *a.w.*, 163-168; vgl. 181,187.

235 Zie ook D. Fleisch, *a.a.*, 686, die spreekt van een “unklare Stellung zur Geistestaufe”. Fleisch wijst erop dat ook op dit punt van de 'Geestesdoop' een dilemma bestaat tussen wat God doet en wat de mens moet doen. Jellinghaus c.s. wilden niet de weg van het quiëtisme “ins Magisch-Physische hinein” van de geestesdoop-ervaring, maar ze kwamen ook niet tot de “innere Überwindung der Botschaft von der völligen Heiligung”. Daar had z.i. de oplossing gelegen: de boodschap van de diepere ervaring te boven komen! Fleisch ziet de uitweg in de eenvoudige boodschap van zonde en genade: “Ich bin ein armer Sünder./ der grundverdorben ist./ Mein alles und in allem/ ist mein Herr Jesus Christ.” (701v)

236 Zie Jellinghaus, *Das völlige Heil*, 82, 364, 384, 499. Warfield, *Perfection*, 426, kan zeggen: “Suddenness of entrance into this full salvation (...) belongs to the essence of his doctrine.” Vgl. ook idem, *a.w.*, 405v.

237 Warfield, *a.w.*, 428. In zijn *Erklärung*, 39, zegt Jellinghaus opgelucht zelf tenminste nooit op het ontvangen van de 'Geistestaufe' te hebben aangedrongen.

“Naheliegend ist es dann für solche scheinbekehrten Seelen , wenn sie sich unbefriedigt fühlen, daß sie nach einer plötzlichen Heiligungserfahrung und Taufe mit dem Heiligen Geiste verlangen, und was noch schlimmer ist. sich nach einiger Anstrengung einbilden, sie erlangt zu haben.”<sup>238</sup>

De kern van zijn heiligingsleer zat ook naar Jellinghaus' eigen verklaring in de door het geloof aangegrepen 'onmittelbare' werking van de kracht van Christus' dood en opstanding.

“Hier wird auf eine falsch am Wortlaut haltende Auslegung einer in der Erfahrung natürlich sich nicht bewährenden Lehre gegründet, Ich habe auf diese Lehre von der “unmittelbaren” Heiligungskraft des Blutes und Todes Christi in Band 2 meine ganze Heiligungslehre aufgebaut.”<sup>239</sup>

Hij noemt deze leer dan zelfs een “magische, zauberhafte Auffassung”, waarbij die functie van het geloofsleven is uitgeschakeld, die zou moeten blijken in het “in Liebe kämpfen, ringen, wachen und beten.”<sup>240</sup> Vooral het element van de strijd in het geloof - en daarmee keert Jellinghaus geheel terug in het piëtistische spoor - wordt in deze 'retractatio' sterk benadrukt. Waar dat niet meer wordt gekend, is “ein gefährlicher Quietismus” gekomen.<sup>241</sup>

Duidelijk blijkt de theologische 'rol' van de ervaring ook in de uitvoerige bespreking die Jellinghaus geeft van het voor de heiligingsbeweging cruciale hoofdstuk Romeinen 7. Ervaring heeft duidelijk gemaakt dat als kinderen Gods nog te zeer in het vlees leven, ze daaruit verlost kunnen worden, en dat betekent dus de verlossing uit de situatie van Rom 7. De daar beschreven strijd tegen de oude natuur is een voorbijgaand stadium en moet dat ook zijn.<sup>242</sup> Beslissend voor deze exegese van Rom 7 is, dat velen in de Oxford-beweging het zo ervaren hebben.

“Denn ein solches Zeugnis eines aufrichtigen und erfahrenen Christen, da er den Zustand von Röm. 7 durchgemacht habe, und nun in der Erfahrung von Röm. 6 und 8 und der Johannesepistel stehe, hat einen überzeugende Kraft.” “Solche Zeugnisse sind nicht zu widerlegen, wenn einer nicht beweisen kann, da sie schriftwidrige Behauptungen enthalten.”<sup>243</sup>

Als iemand daar tegenin brengt dat hij andere ervaringen heeft, en nog wel die strijd tegen zijn oude natuur te voeren heeft, dan blijkt daarmee dat hij hoogmoedig is.<sup>244</sup> Men kan dus concluderen, dat het aandragen van een tegengestelde ervaring minder exegetische bewijskracht heeft.

---

238 Jellinghaus, *Erklärung*, 43.

239 Jellinghaus, *a.w.*, 23v.

240 Jellinghaus, *a.w.*, 24.

241 Jellinghaus, *a.w.*, 26.

242 Jellinghaus, *Das völlige Heil*, 431v.

243 Jellinghaus, *a.w.*, 432.

244 *Ibidem*.



In zijn *Erklärung* heeft hij juist op dit punt ingezien, dat hij zich door de leer en de ervaring van Oxford tot een oppervlakkig zondebegrip heeft laten verleiden, en ook hiertegenover wijst hij op het normale en blijvende karakter van de strijd in het geloofsleven.<sup>245</sup>

De verhouding tussen geloof en ervaring bij Jellinghaus vertoont hetzelfde dubbele, om niet te zeggen: ambivalente, beeld als we letten op zijn leer van het *testimonium Spiritus Sancti*, al heeft hij zich hierover ook heel voorzichtig uitgesproken. Hij heeft altijd gehandhaafd dat geloof, Woord en Geest nooit van elkaar gescheiden mogen worden.<sup>246</sup> De Heilige Geest maakt niet van Zichzelf een grond van het geloof.<sup>247</sup> Jellinghaus voegt daar dan echter aan toe: Daarom geeft Hij zijn innerlijk, voelbaar getuigenis niet *vóór het geloof*, maar *met* de geloofsovergave ter bevestiging van de thans bestaande geloofsverhouding.<sup>248</sup> Voor de toeëigening van de genade moet men niet wachten tot men het getuigenis van de Heilige Geest voelt. Dat is dezelfde zonde als van de Joden die een teken zoeken. Het zaligmakend geloof in Christus en het zalige getuigenis van de Heilige Geest vallen niet altijd en noodzakelijk samen. Het getuigenis van de Heilige Geest, dat voor Jellinghaus hetzelfde is als de verzegeling met de Heilige Geest,<sup>249</sup> is een zaak van gevoel, dat een bevestiging inhoudt van het meer verstandelijke getuigenis van de eigen geest van de christen. Door de Heilige Geest weten de christenen met heldere zekerheid dat ze nog altijd alleen op Christus, de rots van het behoud, staan, en *voelen* ook, dat de liefde Gods en van Christus in hun hart uitgestort is. Het is ervaringszekerheid, als een toevoeging aan de zekerheid die aan het geloof eigen is. Daarbij moet onthouden worden dat het getuigenis van de eigen geest en dat van de Heilige Geest onmogelijk te scheiden zijn.<sup>250</sup> De wijze waarop de ervaring van het getuigenis plaatsvindt, is zeer verschillend. Bij sommigen gebeurt het plotseling en onmiddellijk; op anderen wordt op grond van een genadige belofte een stroom van zekerheid en vreugde uitgegoten; bij nog anderen gaat het langzamerhand.<sup>251</sup>

Zo gaat het hier om ervaring die weliswaar niet van het geloof losgemaakt mag worden, maar die toch een 'eigen verhaal' te vertellen heeft.

De 'diepere ervaring', waar het Jellinghaus om te doen is, en waarmee hij hetzelfde zegt te beogen als de heiligingsbeweging,<sup>252</sup> blijkt telkens een trede hoger te zijn dan waar een christen door het geloof komt. De heiliging-door-het-geloof is onderscheiden van de rechtvaardiging, niet doordat zij een eigen wettische inspanning inhoudt, maar door als realiteit duidelijk herkenbaar te zijn in de ervaring. Het geloof dient om deze ervaring te bereiken. Het gaat om de "Notwendigkeit einer tieferen Erfahrung der christlichen Heiligung in Lehre und Leben".<sup>253</sup>

---

245 Jellinghaus, *Erklärung*, 14, 22, 25vv, 33v, 38.

246 Jellinghaus, *Das völlige Heil*, 61, 183.

247 Jellinghaus, *a.w.*, 184.

248 *Ibidem*.

249 Jellinghaus, *a.w.*, 183, 189.

250 Jellinghaus, *a.w.*, 192v.

251 Jellinghaus, *a.w.*, 190.

252 Jellinghaus, *a.w.*, 340.

253 Titel van hoofdstuk 2 van Deel 2 van Jellinghaus, *a.w.*, 388vv.

Het doel van de heiligingsbeweging is - en Jellinghaus stemt daarmee in - het bereiken van deze ervaring van heiliging en innerlijke rust:

“Ein Grundgedanke der Heiligungsbewegung ist, daß man Heiligung und unzerstörte Herzensruhe finden und behalten kann durch das gläubige, gehorsame Ruheri in dem Heiligungswillen und der Gnadenführung Gottes in Christo Jesu.”<sup>254</sup>

Dat is dus niet het rusten in het volbrachte werk van Christus, maar in wat moet en kan *gebeuren*. En daar schuiven zich dan bijna logischerwijs de reeds besproken voorwaarden tussen, waaraan voldaan moet worden om dit doel te bereiken. Zo past het geheel ineen. De voorwaarden voegen zich toe aan de *fides qua creditur*, de ervaring treedt voor een deel in de plaats van de *fides quae creditur*.

Een korte slotopmerking - kort omdat ze wel zou passen in de behandeling van de theologische pelgrimage van Jellinghaus, maar niet essentieel is voor het zicht op de invloed die hij heeft gehad als theoloog van de heiligingsbeweging: in zijn *Erklärung* neemt hij zeer grondig en met schuldbelijdenis afstand van zijn ‘heilistische’ systeem, maar in zijn terugkeer naar het piëtisme, met zijn nadruk op het noodzakelijke gevoel, en met zijn herhaaldelijk noemen van de ‘Bußkampf’, roept hij nog soortgelijke vragen op, hoewel misschien minder dan met zijn eerdere werk.<sup>255</sup> Dat hij aan het eind van zijn lichamelijke en geestelijke krachten niet in staat was om ook van de geestelijke haven waarin hij was teruggekeerd, nog weer afstand te nemen, en dat in het kader van de heiligingsbeweging binnen de Gemeinschaftsbewegung in Duitsland de ontwikkelingen in de jaren 1906-1909 buiten hem om waren gegaan, en er daarom van een nieuwe invloed van Jellinghaus geen sprake was, is voor deze korthed m.i. voldoende reden.

### 3.5 Andrew Murray (1828-1917)

#### 3.5.1 Een gereformeerde Zuidafrikaan als heiligingstheoloog

De Zuidafrikaanse predikant van Schotse afkomst Andrew Murray is niet alleen de sleutelfiguur geweest in de geschiedenis van de heiligingsbeweging in zijn eigen land, ook internationaal was en is zijn invloed aanzienlijk.<sup>256</sup> In 1895 vervulde hij spreekbeurten zowel tijdens de Keswick conferentie in Engeland als - op uitnodiging van Moody - tijdens de Northfield conferentie in Amerika. Onderwerp van zijn toespraken was o.m. ‘The Way to the Higher Life’. Du Plessis vat de boodschap van Murray als volgt samen: “how sooner and more completely we can not only believe in, but have a full realisation of our completeness in Jesus Christ.”<sup>257</sup> Of Murray ook als de ‘vader van de pinksterbeweging’ in Zuid-Afrika is te beschouwen is een punt

254 Jellinghaus, *a.w.*, 435.

255 Zie voor deze motieven: Jellinghaus, *Erklärung*, 22, 25, 32, 34vv, 43, 45v, 49v.

256 Du Plessis, *The Life of Andrew Murray of South Africa*, 313-315; 327-329; 444-448 (verder te citeren als: *The Life of Andrew Murray*); Anderssen, ‘n *Kritiese ontleding van die soteriologiese teologie van Andrew Murray*, 215v (verder te citeren als *Kritiese ontleding*).

257 Du Plessis, *a.w.*, 446.

van discussie geworden.<sup>258</sup> De beslissing daarover hangt samen met de bepaling van de inhoud van dat eventuele vaderschap. Van meer belang dan die 'titel' is dat vastgesteld kan worden dat zijn boek *The Full Blessing of Pentecost* "is sold nowadays only by the Pentecostals."<sup>259</sup>

In het kader van ons onderzoek mag, gezien de plaats die hij heeft ingenomen, en gezien de verspreiding die zijn geschriften nog steeds hebben, een bespreking van zijn gedachten niet ontbreken. Daar aan zijn theologie reeds een tweetal theologische dissertaties is gewijd, van B.J.K. Anderssen en C.F.C. Coetzee,<sup>260</sup> kan deze bespreking beperkt blijven; geheel overbodig is zij daarmee echter niet.<sup>261</sup>

Murray's vele geschriften bezitten meer dan alleen 'stichtelijke' kwaliteiten. Het eredoctoraat in de theologie, hem in 1898 verleend door de universiteit van Aberdeen, heeft dat tot uitdrukking gebracht. Vanwege zijn educatieve en culturele betekenis voor de samenleving in Zuid-Afrika werd hij begiftigd met een eredoctoraat in de letteren door de universiteit van Kaap de Goede Hoop, in 1907. Ook zijn standbeeld, dat zich in Kaapstad bevindt voor de kerk waar hij lange tijd preekte, geeft een indruk van de belangrijke positie die hij heeft ingenomen.

De geestelijke autoriteit die van hem uitging, onderscheidde hem van zijn - ook kerkelijke - omgeving. Zijn vader, ds. Andrew Murray Sr, had bij zijn kinderen al een bijzondere belangstelling voor revivals en voor een dieper ingrijpend werk van de Heilige Geest in het leven van christenen gaande gemaakt. Reeds van huis uit had hij een zekere reserve meegekregen tegenover het klimaat dat in de calvinistische Nederduits Gereformeerde Kerk heerste.<sup>262</sup>

Tijdens zijn theologische studie in Utrecht, 1845-1848, bleek, in de samen met zijn broer John Murray opgerichte studentenvereniging *Sechor Dabar*, zijn gegrepenheid door de noodzaak van persoonlijke heiliging. De vergelijking is gemaakt met de kring rond John en Charles Wesley tijdens hun studietijd in Oxford.<sup>263</sup>

Maar zijn eigenlijke geestelijke invloed begon in 1860, met zijn komst in zijn tweede gemeente, Worcester. Een werkelijk revival bleek te worden ingeluid, dat door heel

---

258 In die geest Hollenweger, *The Pentecostals*, 111-116; Coetzee, *Die werk van die Heilige Gees in die teologiese denke van Andrew Murray*, 396 (verder te citeren als *Die werk van die Heilige Gees*); P.J. Buys, 'Pentekostalisme in Suid-Afrika', 39v; Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 12. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 252, noemt hem "the Pentecostal pathfinder"; Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, 25, noemt hem "one of the pre-Pentecostal "higher-life" teachers; daartegenover echter Anderssen, *Kritiese ontleding*, 219v.

259 Hollenweger, *a.w.*, 114. Hetzelfde geldt overigens van recente uitgaven van meerdere werken van Murray.

260 Anderssen, *Kritiese ontleding* (diss. Stellenbosch 1979); Coetzee, *Die werk van die Heilige Gees* (diss. Potchefstroom 1980).

261 Van geen van beide proefschriften is, voorzover mij bekend, een handelseditie verschenen. Dr Coetzee was zo vriendelijk mij een exemplaar van zijn boek te schenken; de dissertatie van Anderssen kon ik op microfilm raadplegen in de bibliotheek van de R.U. te Utrecht. Ook inhoudelijk valt in het kader van dit onderzoek op enkele accenten te wijzen, die minder aandacht ontvingen in de genoemde studies.

Bovendien vormt het betrekken van Murray's denken in het geheel van dit hoofdstuk stellig een bijdrage aan het zicht op de gevarieerdheid van de theologie van de heiligingsbeweging.

262 Zie Coetzee, *Die werk van die Heilige Gees*, 21-23.

263 Du Plessis, *The Life of Andrew Murray*, 61v.

Zuid-Afrika "remarkable manifestations of the power and vivifying influence of His Holy Spirit"<sup>264</sup> deed volgen. Het werd herkend als identiek met de opwekking in de Verenigde Staten.<sup>265</sup> Er waren sterk emotionele tonelen, waar Murray zelf aanvankelijk afstand van nam. "God is a God of order, and here everything is confusion!" meende hij.<sup>266</sup> Naderhand werd erkend, dat door de jaren heen vruchten van deze opwekking blijvend zijn gebleken, maar ook dat de emotionele aspecten een gevaar van zelfbedrog inhielden.<sup>267</sup>

Murray heeft zich officieel altijd willen houden aan de gereformeerde belijdenisgeschriften van zijn kerk: die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Dat blijkt doorgaans wel in zijn werken, al heeft hij zich toch een zekere afstandelijkheid ten opzichte van de confessie, door C.F.C. Coetzee indifferentisme genoemd, veroorloofd.<sup>268</sup> B.J.K. Anderssen blijft volhouden - al heeft Murray wel invloeden ondergaan van het methodisme, en van de geestelijke bewegingen in de angelsaksische wereld van zijn dagen: "Hy het nie die pad van die metodisme bewandel nie, maar die van sy kerk wat hy liefgehad het".<sup>269</sup> Coetzee daarentegen legt vooral nadruk op "Murray se afwyking van die pad van die gereformeerde teologie", en op de invloed van de door Murray bewonderde mystici en opwekkingspredikers en schrijvers van methodistische overtuiging.<sup>270</sup> De gegevens die beiden naar voren brengen vertonen overigens inhoudelijk meer harmonie dan deze oordelen zouden doen vermoeden. Murray is in zijn denken sterk bezig geweest met de noodzaak dat het ingezonken geestelijke leven van de christenheid meer en hogere rijkdommen zou kennen in Christus. Er is tweërlei christelijk leven, onderscheiden naar de voorbereidende werking van de Heilige Geest, waarbij Hij slechts (!) in ons *werkt*, en de

"hogere en meer gevorderde, als wij Hem ontvangen als een blijvende gave, als een inwonende Persoon, van wie wij weten dat Hij ons gehele inwendige bestaan voor zijn rekening neemt, en met Zijn eigen leven vervult. Dit is het ware volle Christenleven."<sup>271</sup>

Naarmate Murray zich met het 'meerdere' en het 'hogere' ging bezig houden werd de invloed van andere bronnen dan de reformatorische sterker. Bovendien speelt een rol dat de 'gereformeerde' invloed die Murray in zijn opleiding heeft genoten, evenals we bij Jellinghaus hebben gezien aan de 'lutherse kant', in niet geringe mate

264 Du Plessis, *a.w.*, 193.

265 Du Plessis, *a.w.*, 193, 196.

266 Du Plessis, *a.w.*, 195.

267 Du Plessis, *a.w.*, 197, haalt het commentaar aan van prof. N.J.Hofmeyr: "We cannot conceal our fear that not a few mistake the natural sympathetic influence of one mind upon another for the immediate action of the Spirit of God. (...) We are greatly grieved at the self-deceit to which emotional people such as these are subject; but in the present state of human nature we can expect no revival which does not stand exposed to that danger."

268 Vgl. Coetzee, *Die werk van die Heilige Gees*, 58-65.

269 Anderssen, *Kritiese ontleding*, 228.

270 Coetzee, *a.w.*, 398, 400. Coetzee is met name meer dan Anderssen ingegaan op Murray's gedachten over de doop met de Heilige Geest in vergelijking met opvattingen in de pinksterbeweging.

271 Murray, *De Volle Pinksterzegen*, 11.

het stempel van de Vermittlungstheologie heeft gedragen, die wat de christologie betreft en ook met betrekking tot de inwoning van de Heilige Geest in de gelovigen, een openheid voor bepaalde vormen van mystiek betekende.<sup>272</sup>

We willen ons nu beperken tot twee aspecten in de werken van Murray die specifiek zijn voor zijn denken, en die tegelijk een goede ingang vormen tot het antwoord op de vraag naar de verhouding van geloof en ervaring in zijn theologie. Het gaat dan in de eerste plaats om de wijze waarop hij aanwijst hoe een gelovige deel moet en kan hebben aan de Geest van Christus, en in de tweede plaats om zijn spreken over de mogelijkheid c.q. wenselijkheid van een 'tweede zegen'.<sup>273</sup>

### 3.5.2 *Deel hebben aan de Geest van Christus*

#### 3.5.2.1 *De verheerlijkte menselijke natuur van Christus*

Het leven dat een christen moet zoeken - en kan bereiken - is de verbondenheid met de verheerlijkte Christus.

"Let every believer strive to learn the one blessed lesson. I am to do the works I have seen Christ doing; I may even do greater works as I yield myself to Christ exalted on the throne, in a power he did not have on earth; I may count on him working in me according to that power. My one need is the spirit of dependence and waiting, and prayer and faith, that Christ abiding in me will do the works, even whatsoever I ask."<sup>274</sup>

De aardse omgang die de discipelen met Jezus hadden, was een voorbereiding tot het deel ontvangen aan de Geest van Zijn verheerlijking. Er zijn nu nog christenen die niet verder komen dan het niveau van het aardse leven met Christus. Wat hun ontbreekt is een werkelijk persoonlijke band aan Hem als de verheerlijkte Christus. Het doel van incarnatie was

"om het goddelijk leven dat Hij bij de Vader had, met het menselijke te verenigen, en aldus het leven Gods in het leven van het schepsel te doen doordringen."<sup>275</sup>

Na zijn verhoging doet Christus dit op hemelse wijze door de Heilige Geest, "in de kracht van de alles doordringende tegenwoordigheid Gods."<sup>276</sup> Dit wordt door

---

272 Anderssen, *Kritiese ontleding*, 101vv, 219, 228, heeft zich, naar ook Coetzee, *Die werk van die Heilige Gees*, 394, erkent, in zijn studie met deze invloed uitvoerig beziggehouden en de omvang ervan aangetoond. Anderssen, *a.w.*, 219, schaat, als hij onder degenen van wie Murray invloeden heeft ondergaan met name J.T. Beck en J.A. Dornier noemt, de eerstgenoemde ten onrechte onder de Vermittlungstheologen. Anderssen zou overigens wel reden gehad hebben, nadrukkelijker dan hij nu doet, vragen te stellen bij het gereformeerde karakter van de Vermittlungstheologie, o.a. met betrekking tot de heilsorde.

273 Een onderdeel in het denken van Murray dat buiten beschouwing blijft is zijn opvatting over genezing, 'faith healing'. Zie over dit onderwerp Du Plessis, *The Life of Andrew Murray*, 330-352. In later jaren heeft Murray zich voorzichtiger opgesteld ten opzichte van eerdere ideeën, die naar Du Plessis zegt "can hardly be regarded as true to Scripture or to experience." (352)

274 Murray, *Working for God*, 33.

275 Murray, *De volle Pinksterzegen*, 24v.

276 *Ibidem*.

Murray meermalen het belangrijkste werk van de Heilige Geest genoemd, dat Hij de geheiligde menselijke natuur van Christus aan de gelovige meedeelt.<sup>277</sup> De mens is immers reeds vanaf de schepping voor die heerlijkheid bestemd, en door de invloed die van de verheerlijkte menselijke natuur van Christus uitgaat, kunnen de gelovigen aan Zijn menselijke natuur gelijkvormig worden. In het sterven van Christus lag niet alleen de betaling van de schuld; daarin was ook de doorgang tot de heerlijkheid die de gelovigen nodig hebben, waardoor hun verlossing volkomen zal worden. Daarom kan Murray zeggen dat we meer behoefte hebben aan de persoon van Christus dan aan zijn werk, meer aan wat Hij is dan aan wat Hij doet.<sup>278</sup>

### 3.5.2.2 *Tweeërlei kennis van de Heilige Geest*

Murray duidt zijn gedachtengang met betrekking tot de verheerlijkte menselijke natuur van Christus regelmatig aan als *heilshistorisch*. Daarmee correspondeert zijn spreken over de Heilige Geest. Het is mogelijk dat gelovigen maar een beperkte kennis hebben van de werking van de Heilige Geest, nl. als de Geest naar de orde van het Oude Testament. Dan gaat het over het voorbereidende werk in onze harten als - slechts - de Geest van bekering en geloof. Wat hiertegenover staat is:

“to receive (...) something higher - the Spirit of the glorified Jesus communicating the power from on high, the experience of His full salvation.”<sup>279</sup>

Wanneer dit hogere ontbreekt, woont de Heilige Geest wel in de kerk en in de gelovigen, maar zijn werking in hen is maar zwak. Ze kennen Hem niet in zijn kracht als de Geest van de verheerlijkte Heer. In de weg van volkomen overgave aan Hem kunnen ze komen tot de hogere ervaring van de bewuste inwoning van de Geest als degene die Jezus in zijn heerlijkheid vertegenwoordigt en openbaart. Het moet gaan zoals de weg van Jezus Zelf ook was. De Geest kwam vanwege Zijn gehoorzaamheid. Murray gaat in zijn uitspraken over de hogere levensmogelijkheden na Pinksteren wel erg ver. Vóór Pinksteren was naar zijn mening ook Jezus' eigen omgang met de discipelen

“veelszins uitwendig geweest en ten gevolge hiervan was het resultaat niet wat er van verwacht had mogen worden.”<sup>280</sup>

Het nieuwe dat met de opstanding van Christus en met de uitstorting van de Heilige Geest gekomen is, is vooral het nieuwe in de persoon van Christus. Dat krijgt meer nadruk dan het werk van de verzoening van de schuld aan het kruis van Golgotha. De Heilige Geest na Pinksteren is in feite identiek met de verhoogde Christus. De Heilige Geest heeft de verheerlijkte menselijke natuur van Christus zo in zich

---

277 Zie hiervoor Coetzee, *Die werk van die Heilige Gees*, 170-179; ook Anderssen, *Kritiese ontleding*, 95-107, 120-123, 130, 201, 217.

278 Zie Anderssen, *a.w.*, 95.

279 Zie Anderssen, *a.w.*, 124.

280 Murray, *De Geest van Christus*, 64.

opgenomen, dat met zijn uitstorting het voor elke gelovige mogelijk geworden is deelgenoot te worden van deze verheerlijkte natuur.<sup>281</sup> Zelfs kan gezegd worden dat dit een wending in het werk en het leven van de Heilige Geest betekent. De verandering van Christus in zijn opstanding betekent ook voor de Geest iets geheel nieuws.<sup>282</sup>

Naar Murray's oordeel is de kerk na de reformatie halverwege blijven steken met betrekking tot de kennis van deze rijkdom van de Heilige Geest.

“De gemeente was te zeer tevreden met wat zij ontvangen had en het onderricht over al datgene wat de Heilige Geest en zijn leidende, heiligende en sterkende kracht voor de gelovige wil zijn, heeft nooit die plaats gehad, die zij in onze leer en in ons leven had behoren te hebben.”<sup>283</sup>

Veel meer moet dan ook de aandacht worden gericht op de persoon van de Heilige Geest. Nodig is “grote eerbied voor zijn heilige tegenwoordigheid in mij en de vreugdevolle ervaring van al zijn werken.”<sup>284</sup> Zo verwondert het niet meerdere uitdrukkingen bij Murray te vinden waarin de boodschap van het evangelie zijn centrum, in plaats van in Christus, gevonden lijkt te hebben in de Geest. Hij spreekt over het grote werk van de Evangeliebediening als over het leiden van de gelovigen tot de Heilige Geest. Dat is ‘het ene nodige’.<sup>285</sup> Zelfs is een soort concurrentieverhouding denkbaar tussen Golgotha en Pinksteren, of tussen Jezus Christus en Geest die in ons woont. Murray kan schrijven:

“Door zulk een geloof, - een geloof dat de Geest ingeeft omdat Hij in ons is en in ons leeft - wordt de tegenwoordigheid van Jezus even werkelijk en algenoegzaam als toen hij op aarde was. Maar hoe komt het dan, dat gelovigen, die de Geest hebben, die niet bewuster en voller ervaren? Het antwoord is heel eenvoudig - ze kennen en eren de Geest, die in hen is, zo weinig. Zij hebben veel geloof in Jezus die stierf, of die in de hemel regeert, maar weinig geloof in Jezus die door zijn Geest in hen woont.”<sup>286</sup>

### 3.5.2.3 De vereniging met Christus

Als blijkt, dat Murray meer nadruk legt op de persoon dan op het werk van Christus, en ook meer op de persoon dan op het werk van de Heilige Geest, wordt de vraag van belang op welke wijze de gemeenschap met Christus en met de Geest tot stand wordt

---

281 Zie Anderssen, *a.w.*, 231-234.

282 Anderssen, *a.w.*, 120, “Op sy beurt het dit weer meegebring dat, omdat die Heilige Gees so innig verbind was met die menslike natuur gedurende Christus se aardse lewe, en na sy opstanding so verweef is met sy verheerlikte menslike natuur, Hy met sy uitstorting op Pinksterdag in der waarheid “something distinctly new” was.”

283 Murray, *De Geest van Christus*, 13v.

284 Murray, *a.w.*, 15.

285 Zo duidt Murray enkele malen deze boodschap aan. Zie *De volle Pinksterzegen*, 12, 36-38.

286 Murray, *De Geest van Christus*, 67. Vgl. de opmerking van Anderssen, *Kritiese ontleding*, 101, dat voor Murray de kruisdood van Christus nog maar het begin, het minste deel van de verlossing is, terwijl de ware verlossing gelegen is in de mystieke vereniging met de verheerlijkte persoon van Christus. Zie verder idem, *a.w.*, 104-107.

gebracht. Murray beschouwt de eenheid tussen Christus en de gelovige niet als een eenheid die door het geloof tot stand wordt gebracht, maar vooral als een 'samevloeiing van nature'.<sup>287</sup>

"In His death every obstacle had been removed that could prevent the transmission of that holy nature to us; Christ had truly become our sanctification. In the Holy Spirit the actual communication of that holiness took place. And now we want to understand what the work is the Holy Spirit does, and how He communicates this holy nature to us."<sup>288</sup>

De wijze waarop de heilige natuur van Christus wordt meegedeeld wordt vooral beschreven in substantiële en fysische categorieën. Murray's biograaf J. Du Plessis, en evenzo B.J.K. Anderssen en C.F.C. Coetzee, stemmen samen in hun overtuiging dat Murray in sterke mate door de mystiek is beïnvloed. Anderssen kan zeggen "met beslistheid" dat Murray "wel as 'n mistikus gesien moet word."<sup>289</sup> De overeenstemming op dit punt is in mindere mate punt van discussie dan de vraag in hoeverre het methodisme bron van Murray's theologie is geweest, of in hoeverre zijn gedachten reeds een 'pinkster'- kenmerk dragen.

Gewezen moet worden op Murray's intensieve omgang met de werken van William Law, wiens invloed op Murray door Du Plessis zelfs groter is genoemd dan op John Wesley.<sup>290</sup> Mede door deze invloed was het ook Murray te doen om "the endeavour of the human spirit to rise to the blessedness of immediate and uninterrupted communion with God."<sup>291</sup>

Wat Law betreft wijzen zowel W.J.Aalders als E.Underhill op de invloed die deze heeft ondergaan van Jacob Böhme. Underhill geeft aan dat het 'inwendige licht' "of God's prevenient and all-penetrative presence" voor Law's mystiek zeker zo essentieel was als het is voor de Quakers.<sup>292</sup> Zij citeert Law: "There is but one salvation for all mankind, and that is the Life of God in the soul. (...) Turn therefore inwards, and all that is within you will demonstrate to you the Presence and Power of God in your soul, and make you find and feel it, with the same certainty as you find and feel your own thoughts."<sup>293</sup>

Behalve de omgang met Law heeft in Murray's denken zijn waardering en bewondering voor mystieken als Bernard van Clairvaux, Van Ruysbroeck, Madame Guyon, Catherina van Siena, Teresa van Avila, Thomas à Kempis, Tauler, Tersteegen en de

---

287 Anderssen, *Kritiese ontleding*, 233; Coetzee, *Die werk van die Heilige Gees*, 173-176.

288 Murray, *Holy in Christ* (1887), 22. Aangehaald bij Coetzee, *a.w.*, 174.

289 "As ons al hierdie gegewens oor die mistiek in gedagte hou en die vraag stel of Murray 'n mistikus was en wat die aard van sy mistiek was, kan ons met beslistheid antwoord dat Murray wel as 'n mistikus gesien moet word." Anderssen, *Kritiese ontleding*, 99.

290 Du Plessis, *The Life of Andrew Murray*, 457, maakt de interessante opmerking: "Had Andrew Murray lived in the first half of the 18th century instead of the second half of the 19th, he might have reconciled Wesley and Law." Zie verder Anderssen, *Kritiese ontleding*, 96-103, 125, 130, 219, 233; Coetzee, *Die werk van die Heilige Gees*, 42, 50-52, 92-96, 103, 124, 129, 172, 185v. Zie over Law en zijn invloed op Wesley ook Du Toit, *Het Methodisme*, 21-24. Zie ook boven, bij hoofdstuk 2.3.2, blz. 45.

291 Du Plessis, *The Life of Andrew Murray*, 451.

292 Underhill, *Mystics of the Church*, 231; vgl. Aalders, *Mystiek*, 273.

293 Underhill, *a.w.*, 231v.



schrijver van de *Theologia Deutsch* een rol aanzienlijke rol gespeeld. In zijn latere jaren las en waardeerde hij ook Jacob Böhme.<sup>294</sup>

Door de indringende wijze waarop Murray de nadruk legt op het 'Christus-in-ons' wordt in feite de betekenis van 'Christus-voor-ons' naar de achtergrond gedrongen, en lijkt soms zelfs geheel uit het gezicht te verdwijnen. Wanneer de verhouding met Christus door de Geest beschreven wordt als het deel hebben aan zijn heerlijkheid en aan de kracht van zijn onvernietigbaar leven, lijkt het *geloof* in Christus iets geworden van lagere kwaliteit, dat men eigenlijk te boven dient te komen. Bij de aanwijzing van de "grootste swakhede" van Murray noemt Anderssen "sy gebrek aan 'n werklike insig in die reformatoriese verstaan van die geloof as modus recipiendi van die heil en sy gevolglike voorliefde vir mistiek-ontiese kategorieë."<sup>295</sup>

### 3.5.3 Een tweede zegen

#### 3.5.3.1 De volle pinksterzegen - een hoger leven

In het kort moet nog beschreven worden hoe bovenstaande gedachten hun uitwerking hebben in de mens; men kan zeggen: aan de kant van de ervaring. In de meeste geschriften van zijn hand ligt het uitgangspunt van Murray in de soteriologie, en wel vanuit een benadering 'van onderop' - vanuit de vraag naar wat voor de gelovige mens bereikbaar is.

In de doop met de Heilige Geest wordt door de gelovigen ontvangen wat ze nodig hebben om waarlijk als christenen te leven. Het is meer dan het werk van de Geest in de wedergeboorte. Het gaat om de inwoning van de Geest van Christus zódanig dat die ons vrijmaakt van de wet van zonde en dood, en ons, door een persoonlijke ervaring, overbrengt in die vrijheid waartoe Christus ons verlost heeft.

Voor vele wedergeboren kinderen Gods is die vrijheid slechts een zegen die hun wel ten volle is gewaarborgd, maar die zij niet bezitten en waarvan zij ook niet genieten. De doop met de Heilige Geest is de 'bekleding met kracht', die de gelovigen met moed vervult in elk gevaar en hun de overwinning geeft over de wereld en over iedere vijand.

Zoals het bloed van het Lam staat aan het begin van de verlossingsweg, zo staat de doop met de Heilige Geest aan het einde ervan. Onze Heiland stierf om de Verzoener te zijn. Hij leeft om de Doper te zijn. Daarmee is ook gezegd dat het Pinksterfeest niet eenmalig is. Zoals Hij de discipelen drie jaar in zijn 'doopschool' had voordat deze zegen kwam, zo moeten ook wij die verwachten.<sup>296</sup>

Al is de doop met de Heilige Geest niet altijd een plotselinge en krachtige ervaring, toch is deze steeds in de ervaring herkenbaar door de resultaten, die in termen van kracht en overwinning zijn aangeduid. Het gaat in deze 'tweede zegen' om hetzelfde

294 Zie Anderssen, *Kritiese ontleding*, 96; Du Plessis, *The Life of Andrew Murray*, 449-453, 479.

295 Anderssen, *a.w.*, 236. Vgl. ook zijn opmerking in *a.w.*, 103: "Ons vraag is of Murray nie te veel fisiese terme oor die eenheid met Christus se verheerlikte menslike natuur praat, en te min klem laat val op die verhouding met Christus as 'n persoonlike verhouding deur die geloof nie."

296 Hiermee is met name weergegeven wat Murray zegt in *De Geest van Christus*, 16-21. Dezelfde gedachten bijv. ook in: *De volle Pinksterzegen*. Zie ook de weergaven in Coetzee, *Die werk van die Heilige Gees*, 283-294; en Anderssen, *Kritiese ontleding*, 212-220.

als in de vervulling met de Heilige Geest: de volle realiteit van de inwoning van de Geest van Christus in de gelovigen.<sup>297</sup>

Deze realiteit is op verschillende manieren met comparatieven te omschrijven: het is een *hogere* werking van de Geest,<sup>298</sup> het is de *grottere* instroming van de Geest,<sup>299</sup> het is *meer* van de Geest,<sup>300</sup> het is het *dieper* ingeleid worden van de ziel in de kennis van de Here Jezus.<sup>301</sup>

### 3.5.3.2 Voorwaarden

Aan het verkrijgen van deze zegen zijn voorwaarden verbonden. Dit moet voor ons als een parel van grote waarde zijn, waar we alles voor opofferen, en die we boven al datgene waarvoor we bidden begeren. De leiding die Murray geeft om deze zegen te verwerven wil mensen leren uitgaan van o.m. de volgende regels:

- "Deze zegen wil ik ontvangen ten koste van alles." Zo kan ook gebeden worden: "Ik wil deze zegen hebben."

- "In het geloof dat God mijn overgave<sup>302</sup> aanneemt en mij deze zegen schenkt, eigen ik mij die toe." Deze toeïgening is nog niet het bezit in de ervaring, maar die zal niet uitblijven. Het is in elk geval duidelijk een op-de-ervaring-gericht geloof.

- "Nu reken ik op God en wacht op Hem om de zegen die Hij mij schenkt innerlijk in mij te openbaren." Hierbij dient men te bedenken dat Murray erkent dat de Geest aan alle gelovigen geschonken is, ook wanneer ze dat nog niet op de gewenste manier ervaren. Het geloof is in deze gedachtengang er niet op gericht dat de mens zijn leven 'buiten zichzelf in Christus Jezus' zal zoeken, maar het doet juist zoeken wat al 'in mijzelf' is.<sup>303</sup> Murray kan daar de vermaning aan toevoegen: "Rust niet in het geloof dat niet tot ondervinding leidt."<sup>304</sup> Markante zowel als riskante uitspraken gaat Murray niet uit de weg. In *De Volle Pinksterzegen* staat ook te lezen:

"Leer uw volstrekte, uw zalige afhankelijkheid van God kennen en de aanspraak die u op Hem, uw Vader, hebt, om een leven in de krachtige versterking des Geestes in u te beginnen, en zonder een ogenblik onderbreking te onderhouden."<sup>305</sup>

Het geloof is dus van belang *in zoverre* het tot ondervinding leidt. Men kan ook zeggen: de ervaring is méér dan het geloof. En evenzo: de maat van de ervaring is te bereiken in een zeer krachtige en vastbesloten mate van geloof, dat uiting is van een sterke wil, van het claimen van wat men als mogelijkheid heeft gezien.

---

297 Voor de ervaring van deze 'extra zegen' in het leven van Murray zelf, en het idee van de 'twee stadia' in het christenleven zie Du Plessis, *The Life of Andrew Murray*, 447-449. Voor het aanvaarden van de uitdrukking 'second blessing' door Murray zie Anderssen, *a.w.*, 212-217.

298 Murray, *De Volle Pinksterzegen*, 11.

299 Murray, *a.w.*, 82.

300 Murray, *a.w.*, 84. Vgl. Coetzee, *Die werk van die Heilige Gees*, 130, 196.

301 Zo in de inleiding van Murray, *Ziende op Jezus*, aangehaald bij Anderssen, *Kritiese ontleding*, 106.

302 Murray's gedachte van de volkomen overgave van het hele hart en leven als voorwaarde voor het ontvangen van de 'zegen' heeft in de pinksterbeweging doorgewerkt. Zie daarvoor ook Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 99, 339. Zie ook het volgende hoofdstuk, blz. 153vv.

303 Voor deze gedachten zie Murray, *De Volle Pinksterzegen*, 49-52.

304 Murray, *a.w.*, 52.

305 Murray, *a.w.*, 73.

Gezegd kan worden dat deze gedachtengangen een sterk antropocentrisch karakter dragen. De wijze waarop de gelovige het besluit neemt tot besliste overgave is voorwaarde tot het in de ervaring ontvangen van dit 'ene nodige', de volheid van de Geest.

Bovendien vertoont deze voorwaarden-leer herkenbaar een arminiaanse trek.<sup>306</sup> "Het is het hart dat Christus vrijheid geeft om te heersen, dat de volle zegen zal beëerven."<sup>307</sup>

### 3.5.4 *Geloof en ervaring*

In het voorgaande bleek hoe Murray's spreken over het geloof ten diepste beheerst wordt door de ervaring die daardoor bereikt moet worden. Op nog een viertal facetten in het werk van Murray is te wijzen, waarin op een bepaalde manier de verhouding tussen geloof en ervaring uitkomt.

In de eerste plaats dringt Murray aan op de *beslissing* die 'heden' genomen moet worden om de vervulling tot al de volheid Gods tot de keus en de leus van ons leven te maken. Die beslissing moet in ootmoed en geloof worden genomen, maar het is wel deze *stap* die het leven van een gelovige zal veranderen. Niet het 'organische' karakter van een functionerend geloofsleven maar de 'sprong' die gemaakt wordt, is beslissend. Hij schrijft het als volgt:

"Neem toch heden in ootmoed en geloof dit woord: *vervuld tot alle volheid Gods*, als de keus en de leus van uw leven, en zie wat het voor u doen zal. Het zal een machtige hefboom voor u zijn om u te lichten uit de zelfzucht die tevreden is met alleen gered zijn."<sup>308</sup>

Dit is een verandering, die ineens kan geschieden; ook na jaren van duisternis kan een huis in een ogenblik met licht doorstroomd worden als deuren en luiken worden opengedaan.<sup>309</sup> 'Heden' kan deze zegen worden aangenomen, en moet een gelovige zich overgeven "als een vat om met de Geest vervuld te worden."<sup>310</sup> Daarmee is de overwinning over de zonde en de volkomen rust in God een zaak van een "single decisive step."<sup>311</sup> Het dwingende 'heden' maakt, dat de ervaring de inhoud van het geloof gaat uitmaken.

In de tweede plaats is opvallend de betekenis van het begrip *kracht*, *power*. De ervaring van de inwonende Geest betekent de 'beschikking' over kracht en overwin-

---

306 Zie Anderssen, *Kritiese ontleding*, 125. Hij geeft aan hoe volgens Murray voor de discipelen de voorbereiding voor hun doop met de Heilige Geest gelegen was in hun "personal attachment to Jesus, the personal acceptance of Him as Lord and Master to love and obey". Op die manier gedacht was de uitstorting van de Heilige Geest dus te danken aan de discipelen! Zie ook idem, *a.w.*, 197v. Het gaat om "vrijwillige samenwerking met de wil van God". Vgl. ook Coetzee, *Die werk van die Heilige Gees*, 55-57, en Du Plessis, *The Life of Andrew Murray*, 249, waar Murray's moeite met de particuliere verzoeningsleer van de Dordtse vaders besproken wordt.

307 Murray, *De Volle Pinksterzegen*, 93.

308 Murray, *a.w.*, 78.

309 Murray, *a.w.*, 92v.

310 Murray, *a.w.*, 103.

311 Zie Anderssen, *Kritiese ontleding*, 214.

ning. De doop met de Geest is de 'bekleding met kracht',<sup>312</sup> en wel kracht *in* de gelovigen. Dat is wat het nieuwe leven betekent.

"Dit leven is een leven van geweldige kracht. Hoe zwak u zich ook voelt, toch moet u geloven in de Goddelijke kracht van het leven dat in u is."<sup>313</sup>

Dikwijls is in het leven van een gelovige een crisis nodig, zo bepaald en duidelijk als zijn bekering geweest is, "in which he passes out of a life of continual feebleness and failure to one of strength and victory and of abiding rest."<sup>314</sup> De nadruk valt meer op de kracht *in* de gelovigen dan op de kracht van Christus, waar het geloof in vertrouwen uit put.

In de derde plaats moet gewezen worden op de manier waarop ook Murray *Romeinen* 7 hanteert. Naar zijn mening zijn de mensen, over wie Paulus in Rom 7 spreekt vleselijke christenen, die nog te strijden hebben met de zwakheid van het vlees. Ze hebben nog geen kennis van de kracht, die er is om de wil van God te doen, nl. de inwoning van de Geest. Waar die kennis wel is, daar werkt God in hen zowel het willen als het werken (Phil 2:13). Door de doop met de Heilige Geest wordt een dergelijke vleselijke christen *bewust* vrijgemaakt van de wet (Rom 7:6). Rom 8:2 is daar de aanduiding van: De wet van de Geest des levens heeft u in Christus Jezus vrijgemaakt van de wet der zonde en des doods.<sup>315</sup> De boodschap van Rom 7 is dat we geestelijke mensen moeten worden die geheel onder de leiding van de Geest staan en dus niet langer in de daar beschreven toestand behoeven te blijven als wedergeborenen die nog proberen de wet te volbrengen. De klacht: "Het goede dat ik wens dat doe ik niet" is dan verleden tijd.<sup>316</sup> De weg die moet gaan van Rom 6 via Rom 7 naar Rom 8 is een weg van de ene ervaring naar de andere. De mens die in Rom 7:24 zichzelf een ellendig mens noemt is niet de gelovige mens, die in het geloof - in Christus - zichzelf leert kennen,<sup>317</sup> maar de mens die in de kracht Gods deze ellendige ervaring te boven zal komen en achter zich laten.<sup>318</sup> De sleutel tot het verstaan van deze hoofdstukken is niet het geloof maar de ervaring.

In de vierde plaats moet gewezen worden op de tegenstelling die bij Murray meermalen openbaar komt tussen *Woord* en *Geest*. Bij de kennis van de levende stem van de Geest valt de kennis van het bevel van de Here "voorzover het in een boek staat aangetekend" bijna in het niet.<sup>319</sup> De Geest is volgens Murray wel gebonden aan het Woord, maar soms lijkt dat weer gerelativeerd te worden als hij stelt, dat de inwoning van de Geest de voorwaarde is voor de krachtige werking van het Woord. En dat betekent: "Niet van buiten maar van binnen komt de verlichting des

312 Zo Murray, *De Geest van Christus*, 19.

313 Murray, *Het nieuwe leven*, 7.

314 Aanhaling uit Murray's *The Two Covenants*, in: Anderssen, *a.w.*, 214.

315 Zie Murray, *De Geest van Christus*, 110-113; ook 149-155.

316 Murray, *Het nieuwe leven*, 96.

317 Vgl. de omschrijving van Berkouwer, *Geloof en heiliging*, 61.

318 Zie Coetzee, *Die werk van die Heilige Gees*, 339-344; Anderssen, *Kritiese ontleding*, 207v.

319 Deze uitdrukkingwijze in Murray, *De Geest van Christus*, 105.

Geestes.”<sup>320</sup> Daarbij spreekt hij over de noodzaak stil te zijn “om de stem van de Geest te horen.” “Luister naar de inwendige stem en doe, wat Die in u zegt. Vul uw hart elke dag met het Woord en als de Geest u het Woord indachtig maakt, doe het.”<sup>321</sup>

“Leg het eigen ik het zwijgen op. Laten we in ons gebed dikwijls stil zijn om ons oor en hart voor de stem van de Heilige Geest open te zetten.”<sup>322</sup>

Coetzee geeft diverse voorbeelden van uitspraken van Murray waarin deze benadrukt hoe noodzakelijk ook het *onmiddellijke* werk van de Heilige Geest is in de gelovigen. De tijd voor zulke werkingen kan aanbreken wanneer onze natuur meer geestelijk geworden is en meer in rechtstreekse aanraking verkeert met de bewuste voertuigen van Zijn gezegende stem.<sup>323</sup>

Murray's werk laat zien, dat naarmate de verbinding tussen Woord en Geest minder hecht is, ook de verbinding tussen geloof en ervaring losser wordt, terwijl tevens de ervaring van de Geest een meerwaarde ontvangt boven het geloof en daarmee een eigen zeggings- en bewijskracht.

### 3.6 Terugblik

#### 3.6.1 *Variatie en eenheid*

Zowel in de theologische achtergrond als in de opvattingen van de besproken vertegenwoordigers van de heiligingsbeweging is de gevarieerdheid van de beweging terug te vinden.

De juridische inslag, de strenge redelijkheid en het moralisme die voor *Finney* kenmerkend zijn, zijn dat niet voor de andere drie opwekkingstheologen.

*Torrey's* uitgangspunt in het op een zeer bepaalde wijze toepassen van het persoonlijk van de Heilige Geest staat niet model voor de anderen. Ook is het theologisch niveau van zijn geschriften niet te vergelijken met dat van de overigen. Onbekommerd staat bij hem centraal de boodschap van de doop met de Heilige Geest, een fase in de theologie die door F.D. Bruner ietwat ludiek is aangeduid als ‘pneumobaptistocentrisch’.<sup>324</sup> Rondom deze eenvoudige boodschap vinden niettemin toch ook de anderen de overeenstemming met elkaar.

*Jellinghaus* kan de meest afstandelijke ten opzichte van het centrum van de heiligingsbeweging worden genoemd. Een sterk verlangen komt in zijn theologie uit om vast te houden aan de christocentrische grondgedachten van de soteriologie van de reformatie. Toch is hij er steeds - totdat hij zijn theologie geheel herroept - mee bezig alle onderdelen van zijn boodschap af te stemmen op de noodzaak van een diepere ervaring van de heiliging.

320 Deze uitdrukking van Murray bij Coetzee, *Die werk van die Heilige Gees*, 89. Zie voor een uitvoerige behandeling van de verhouding van Woord en Geest bij Murray idem, *a.w.*, 77-130.

321 Murray, *Het nieuwe leven*, 88.

322 Murray, *a.w.*, 90.

323 “There are souls to whom such leading is undoubtedly given; the time may come, as our nature becomes more spiritual and lives more in direct contact with the conscious vehicles of His blessed voice.” Aangehaald bij Coetzee, *Die werk van die Heilige Gees*, 123. Meerdere voorbeelden in idem, *a.w.*, 121-125.

324 Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 59.

Specifiek voor *Murray* is zijn leer van de soteriologische betekenis van de verheerlijkte menselijke natuur van Christus. De bewustwording in de ervaring van de inwoning van de Heilige Geest als de Geest van de verhoogde Christus wordt door hem gehanteerd als de theologische basis van de Geestesdoop.

De gevarieerdheid is hiermee aangeduid, niet uitgeput. Achtergronden met betrekking tot confessie, traditie, volksaard, en persoonlijke geschiedenis spelen een rol. Niettemin is er bij alle verschil diepgaande overeenstemming, zodat uit het beeld dat we gekregen hebben, een aantal gemeenschappelijke grondtrekken kan worden geschetst.

De gemeenschappelijke structuur in het denken van deze heiligingstheologen is in elk geval op karakteristieke wijze duidelijk in de rol die bij hen de verhouding tussen geloof en ervaring speelt, zij het in samenhang met andere kenmerkende trekken.

### 3.6.2 *Doop met de Heilige Geest als ervaring*

#### *Geestesdoop centraal*

Van elk van de besproken theologen kan worden gezegd, dat de ervaring van 'een doop met de Heilige Geest' een centrale rol speelt in hun denken.

Het sterkst is dit het geval bij *Finney* en *Torrey*. Bij beiden functioneert het verhaal van hun persoonlijke ervaring(en) als een soort sleutel tot hun boodschap.

Bij *Murray* kan deze ervaring ook een meer geleidelijk karakter hebben, maar bij hem gaat het niet minder om ervaring van een hoger geestelijk niveau, die voor hem gelijk staat met de ervaring die in Keswick en Northfield wordt geleerd.

*Jellinghaus* wijst af dat een gelovige nog een doop met de Heilige Geest na wedergeboorte en bekering moet ontvangen, maar zijn gedachten over de 'tiefere Heiligung' zijn de toepassing van de door hem aanvaarde ervaring, die in Keswick ervaring van de doop met de Heilige Geest wordt genoemd.

#### *Geestesdoop verschillend geïnterpreteerd*

De interpretatie van deze ervaring is divers, deels zelfs onderling tegenstrijdig.

Voor *Finney* gaat het aanvankelijk om de heiligingservaring, maar later kan hij ook algemener spreken van een hogere vorm van christelijke ervaring.

Bij *Torrey* (in het spoor van *Moody*), gaat het niet om heiliging, maar om 'power for service'.

Bij *Jellinghaus* gaat het om de 'tiefere Heiligung'.

*Murray* leert de hogere ervaring van de bewuste inwoning van de Heilige Geest, waardoor de gelovigen deelgenoot zijn van de volheid van de verheerlijkte menselijke natuur van Christus.

Ondanks deze diversiteit leeft bij allen het besef deel te zijn van een gemeenschappelijke beweging rond een gemeenschappelijke ervaring.

#### *Beroep op Handelingen*

Meestal speelt het beroep op bepaalde gedeelten uit Handelingen een rol, met name de conclusie die getrokken wordt uit Hand 8 en Hand 19, dat het mogelijk is geloof te hebben zonder dat men de Heilige Geest heeft ontvangen.

### 3.6.3 Voorwaarden voor het bereiken van de ervaring

#### *De weg naar een hoger niveau*

Voor elk van de besproken opwekkingstheologen geldt dat de ervaring te maken heeft met een bepaald niveau in het christelijk leven, dat bereikt moet worden. Kenmerkend voor de weg erheen is, dat moet worden voldaan aan zekere voorwaarden.

#### *Voorwaarden*

Bij *Finney* is het geloof geheel voorwaarde tot het bereiken van de heiligingservaring. Het geloof draagt daarbij een sterk antropocentrisch karakter.

Bij *Torrey* behoort de voorwaarden-leer tot het meest centrale van zijn boodschap. De gelovige moet de ervaring opeisen (claim), en daarbij naar quiëtistische trant het eigen subject uitschakelen in overgave aan God c.q. aan de ervaring.

*Jellinghaus* laat een subtiele verschuiving zien zowel bij de rechtvaardiging als de heiliging, zodat bij het geloof het zwaartepunt in de mens komt te liggen, gericht op de ervaring. Gesproken kan worden van een richtingverandering in het geloof in antropocentrische zin. Het voorwaardelijke karakter van dit geloof blijkt op gespannen voet te staan met het reformatorische *sola fide*.

Ook *Murray* heeft een voorwaarden-boodschap: de zegen die in het uitzicht wordt gesteld, zal bereikt kunnen worden naarmate men zich er naar uitstrekt. Het gaat hierbij om geloof, maar dan wel een specifiek op de ervaring gericht, en in dat opzicht antropocentrisch te noemen geloof.

#### *Arminiaanse trek*

In meerdere (*Finney, Torrey*) of mindere (*Murray, Jellinghaus*) mate vertonen de gedachten van deze besproken heiligingstheologen een arminiaanse trek.

### 3.6.4 Geloof in dienst van de ervaring

#### *Geloof impliceert nog geen ervaring*

In de voorgaande opmerkingen kwam al ter sprake dat de voorwaarden-leer in hoge mate bepalend is voor de wijze van spreken over het geloof. Daar valt nog een aantal conclusies aan toe te voegen. Ze hebben er alle mee te maken dat over geloof en ervaring altijd met twee woorden moet worden gesproken. Geloof alleen impliceert de ervaring nog niet.

#### *De meerwaarde van de ervaring*

Ervaring is voor ieder van de besproken auteurs meer dan geloof. Wie gelooft, heeft nog niet alles wat God aan te ervaren heil heeft toegezegd. Het geloof is als onderwerp alleen aan de orde voor zover het de weg opent naar een niveau van ervaring. Dat is duidelijk in de wijze waarop de *zekerheid van het geloof* aan de orde komt.

Daarover kan slechts gesproken worden, wanneer aan het geloof een ervaring van zekerheid wordt toegevoegd. Expliciet komt dit aan de orde bij het 'getuigenis van

de Heilige Geest', waarover *Torrey* kan spreken zonder het geloof te noemen, terwijl *Jellinghaus* wel het geloof noemt, maar toch uitkomt bij een meerwaarde.

#### *Geloof met een doel*

Dikwijls wordt het woord 'geloof' van een adjectief voorzien: *bepaald, eēnvoudig* geloof. Dan blijkt het steeds gericht te zijn op het verkrijgen van iets, niet om de band met Iemand. Het 'iets' heeft dan betrekking op kracht of vervulling of verlichting, in elk geval op ervaring. Het meest duidelijk werd dit gezien bij *Torrey*, maar het geldt ook voor de anderen.

Zelfs wanneer *Murray* spreekt over de gemeenschap met de verheerlijkte Christus moet gesteld worden, dat zijn spreken daarover niet christocentrisch, maar 'experience-centered' is.

Evenals bij het bespreken van de 'voorwaarden' bleek, moet ook als we op de doelgerichtheid van het geloof bij de besproken theologen letten, gezegd worden, dat het geloof bij hen *antropocentrisch* bepaald is.

#### *Ervaring als hermeneutische sleutel*

Zowel bij *Finney* als bij *Jellinghaus* en *Murray* vonden we dat als hermeneutische sleutel bij de uitleg van de hoofdstukken Rom 6-8 de ervaring en niet het geloof fungeert.

### 3.6.5 *Christus en de Geest*

#### *Het kennen van de Geest is meer dan het kennen van Christus*

Gepaard aan de meerwaarde die de ervaring heeft boven het geloof gaat een zodanig spreken over de Heilige Geest, dat het kennen van de Heilige Geest een meerwaarde heeft boven het kennen van Christus. Vooral bij *Torrey* is dit duidelijk.

#### *Murray: Christus in ons meer dan Christus voor ons*

Bij *Murray* heeft deze zelfde trek nog een variant in de wijze waarop Hij spreekt over de verhoogde Christus als van hogere betekenis voor de ervaring van de gelovigen dan de 'aardse' Christus. Soms lijkt bij hem het werk van Christus *in ons* als het meerdere gesteld te worden tegenover het mindere van het werk van Christus *voor ons*.

#### *Finney en Jellinghaus*

Bij *Finney* speelt deze verhouding minder een rol. Dit hangt samen met het feit dat bij hem zowel Christus als de Geest ongeveer gedevalueerd zijn tot een functie van de religieuze ervaring. In zijn denken is het antropocentrische uitgangspunt wel zeer dominerend.

Dat bij *Jellinghaus* wel een meerwaarde van ervaring boven geloof is aan te wijzen, maar dat hij niet op gelijke wijze aan de christocentrische uitgangspunten van zijn reformatorische denken afdoet, heeft stellig bijgedragen aan de spanning in zijn denken die tenslotte onhoudbaar werd.



### 3.6.6 *Woord en Geest*

#### *Ingevingen buiten de Schrift om*

Bij *Finney, Torrey* en *Murray* is in meerdere of mindere mate de tendens aanwezig waarde te hechten aan een vorm van rechtstreekse ingeving of openbaring buiten de Schrift om.

Meer dan de andere heiligingstheologen heeft *Jellinghaus* vastgehouden aan de onlosmakelijke verbinding van Woord en Geest.

#### *Het getuigenis van de Heilige Geest*

Ook in verband met de leer omtrent het getuigenis van de Heilige Geest moet onderscheid gemaakt worden tussen *Jellinghaus* en de andere besproken auteurs. Door *Finney, Torrey* en *Murray* is dit opgevat als een rechtstreekse werking van de Heilige Geest in het hart los van het Woord, terwijl *Jellinghaus* ook bij dit onderwerp toch de samenhang van Woord en Geest ter sprake brengt, al blijkt zijn moeite ermee.

## Geloof en ervaring in de pinksterbeweging

### 4.1 Een beweging gericht op één ervaring

#### 4.1.1 *Pinksterbeweging en charismatische beweging*

De geestelijke krachten die met het methodisme en met de diverse stromingen binnen de heiligingsbeweging in beweging zijn gekomen in de christelijke wereld, zijn niet weer weggeëbd. Een deel van het christendom dat thans als 'evangelisch' wordt aangeduid, is de erfgenaam van deze traditie.

Een nader bepaald deel van 'de evangelischen' wordt gevormd door de pinksterbeweging, die aan de genoemde erfenis een element heeft toegevoegd, dat de onmiskenbare identificatie van deze afzonderlijke beweging levert, namelijk de nadruk op de gaven van de Heilige Geest, en bijzonder de glossolie.<sup>1</sup>

Soms wordt bij de hantering van de aanduiding 'evangelisch' nauwelijks of geen onderscheid gemaakt tussen aanhangers van de pinksterbeweging en andere evangelische groepen, waaronder er ook zijn - zoals de Vergadering van Gelovigen - die de gedachten van de pinksterbeweging principieel afwijzen. Er is wel reden het verschil in het oog te houden tussen 'charismatische' en 'niet-charismatische' christenen.<sup>2</sup>

In de heiligingsbeweging ging het om de boodschap van de extra ervaring van de doop met de Heilige Geest als middel tot het ontvangen van heiligheid of kracht tot getuigen; de pinksterbeweging concentreert zich - zeker in de beginperiode - in nog sterkere mate op de noodzaak en de mogelijkheid van de ervaring van de doop met de Heilige Geest zelf en wat daar bij behoort. De geschiedenis van methodisme tot pinksterbeweging vertoont stellig een opklimming in de mate waarin de ervaring als noodzaak (met name ter verkrijging van heilszekerheid) wordt benadrukt. Bloch-Hoell heeft reden voor zijn uitspraak: "The Pentecostal Movement seems to have reached the ultimate limit of theological empiricism."<sup>3</sup>

In dit hoofdstuk wordt beoogd een belangrijk aspect te beschrijven van de spiritualiteit van deze beweging door met name te zoeken naar de wijze waarop de ervaring en het geloof daarin functioneren. Daarbij wordt uitgegaan van een vrij brede definitie van het begrip 'pinksterbeweging', in die zin dat ook de sinds de jaren zestig van deze eeuw opgekomen 'charismatische beweging' erbij betrokken wordt. Juist

1 Zie Jonker, *Die Gees van Christus*, 213; vgl. de aanhaling uit Dayton, *Theological Roots*, 108, boven, blz 86.

2 Zie bijv. voor Nederland H.C. Stoffels e.a. (red.), *Evangelischen in Nederland*, RBN 9. In dezelfde serie verscheen later *Pinksteren*, RBN 20, waarin zowel pinksterbeweging als charismatische beweging worden behandeld.

3 Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 109.

als het gaat om de 'pinksterervaring' is de scheiding tussen de pinksterbeweging in engere zin en de charismatische vernieuwingsbeweging in de kerken niet goed vol te houden. Pinkstervoorgangers hebben ontdekt dat "mensen in allerlei kerken dezelfde ervaring gaan krijgen, dus ook gedoopt worden in de Geest" en dat men daarom toch wel wat verder moet kijken "dan de eigen Pinksterneus lang is".<sup>4</sup> Charismatische christenen uit de kerken realiseren zich dat hun vernieuwingsbeweging te danken is aan de ontmoeting met de pinkstergroepen.<sup>5</sup> Een van de voormannen van de charismatische vernieuwing in Nederland, W.W. Verhoef, merkt op - mede met het oog op de gemeenschap tussen rooms-katholieke en protestantse charismatische christenen: "We zien, dat christenen van alle soorten tradities betrokken worden in één ervaring van de Geest."<sup>6</sup> Deze betuiging van eenheid is interessant genoeg wanneer bedacht wordt dat er ook binnen de charismatische beweging, met name tussen de rooms-katholieke en protestantse groeperingen onderling belangrijke verschillen in opvatting zijn over de kenmerken waardoor de ervaring zich onderscheidt.<sup>7</sup> Een niet onbelangrijke schakel tussen de pinksterbeweging en de charismatische beweging is de invloed die van de boeken van de pinkstervoorganger David Wilkerson is uitgegaan, vooral van zijn bestseller *The Cross and the Switchblade*.<sup>8</sup> Er is dus een duidelijke reden om deze spiritualiteit als een eenheid te bespreken, wanneer we een beeld willen hebben van de verhouding tussen geloof en ervaring in de spiritualiteit van pinksterbeweging en charismatische beweging.<sup>9</sup>

#### 4.1.2 *Het begin: Charles F. Parham en William J. Seymour*

Voor het begin van de huidige pinkster- en charismatische beweging moeten we terug naar het begin van de twintigste eeuw. Onlosmakelijk zijn de namen van Charles Fox Parham (1873-1929) en William Joseph Seymour (1870-1922) hieraan verbonden. De gebeurtenissen op de eerste dag van het jaar 1901, op de drempel van de 20e eeuw, in de bijbelschool die Parham enkele maanden tevoren in Topeka

4 D. Voorwewind in: Fem Rutke, *Charismatisch Nederland*, 62.

5 Zo Verhoef, in Rutke, *a.w.*, 14. Ook Kraan, 'De Charismatische Beweging', 120v, benadrukt dat pinksterbeweging en charismatische beweging één beweging vormen, al duidt hij ook een aantal verschillen aan. Zie ook Tugwell, *Heeft u de Geest ontvangen?*, 44, 51. Hollenweger, in zijn artikel "'Touching" and "Thinking" the Spirit', geeft zich in aansluiting aan Tugwell ook rekenschap van de verschillen tussen kerkelijke charismatici en de pinksterbeweging vanwege de aan haar te danken ervaring. Een kort overzicht van de geschiedenis van de charismatische beweging in diverse landen, met oog voor de aanknopng bij de pinksterbeweging, bijv. bij Reimer, *Wenn der Geist in der Kirche wirken will*, 13-57.

6 Verhoef in: Fem Rutke, *a.w.*, 24; zie ook idem, 'Een begaanbare weg naar charismatische vernieuwing', 41, waar hij spreekt van "een ontmoeting, niet allereerst in het theologische discussievlak, maar in een grote eenheid van geloofsbeleving." Kilian McDonnell, *Katolieke charismatische vernieuwing*, 68, schrijft als rooms-katholiek over protestanten en pinksterchristenen: ze "delen eenzelfde ervaring en komen dáárom met katolieken samen om te getuigen van wat de heilige Geest onder hen uitwerkt."

7 Zie over de ontwikkeling van en de variatie in het denken over de ervaring, waarbij tegelijk toch wordt vastgehouden aan de ene ervaringsdimensie van deze spiritualiteit, Lederle, 'The Spirit of Unity', 279, 284.

8 Nederlandse vertaling *Het Kruis in de Asfaltjungle*. Zie bijv. Harper, *Hoe een christengemeente tot bloei kwam*, 27vv.

9 Zo doet bijv. ook Jonker, *Die Gees van Christus*, in zijn belangrijke hoofdstuk 'Die Pneumatologie van die Pentekostalisme', 212-245.

(Kansas) had geopend, zijn te beschouwen als het begin van de moderne pinksterbeweging. De internationale uitstraling kwam echter pas na de samenkomsten die Parhams leerling William Seymour in 1906 in Los Angeles belegde, in een voormalige methodistenkerk aan de Azusa Street.

Charles Parham is degene die het theologische standpunt heeft geformuleerd omtrent de doop met de Heilige Geest en de tongentaal, dat het meest karakteristiek voor de pinksterbeweging is gebleven. Dat is namelijk de leer dat de tongentaal het bewijs is voor het ontvangen hebben van de doop met de Heilige Geest. Deze leer van de 'initial evidence' is wel aangeduid als "de enige originele doctrine die de pinksterbeweging heeft voortgebracht",<sup>10</sup> ook al hebben niet alle pinksterkerken de noodzaak van tongentaal als bewijs gehandaafd.<sup>11</sup> W. Hollenwegers standaardwerk *The Pentecostals* hanteert dit als kenmerk: "Thus this book includes as Pentecostals all the groups who profess at least two religious crisis experiences (1. baptism or rebirth; 2. the baptism of the Spirit), the second being subsequent to and different from the first one, and the second usually, but not always, being associated with speaking in tongues."<sup>12</sup>

In de 'Declaration of Faith' van de belangrijke *Assemblies of God* staat deze leer als volgt omschreven (art. 8):

"*The Evidence of the Baptism in the Holy Ghost: The Baptism of believers in the Holy Ghost is witnessed by the physical sign of speaking with other tongues as the Spirit of God gives them utterance (Acts 2.4). The speaking in tongues in this instance is the same in essence as the gift of tongues (I Cor. 12.4-10,28) but different in purpose and use.*"<sup>13</sup> Parham heeft deze leer ontwikkeld op basis van wat het boek Handelingen over de uitstorting van de Heilige Geest zegt en over de daaropvolgende verschijnselen. Hij gaf zijn studenten opdracht de vraag te beantwoorden wat als bewijs kon dienen dat iemand de doop met de Heilige Geest ontvangen heeft. Hun eenparig antwoord was: tongentaal. Daarmee werd gedurende de laatste maanden van het jaar 1900 een sterke emotionele en religieuze spanning opgewekt. Nils Bloch-Hoell geeft weer hoe de studenten zich uitstrekten naar de emotionele, fysieke ervaring van geestesdoop en tongentaal: "As a proof of the Spirit baptism they expected sensuous experiences, primarily motoric speech, with ecstasy their goal. Bethel College must have been like a hot-house where religious ecstasy could flourish. Here was offered the first prerequisite: strong and continuous religious concentration. By New Year's Day of 1901 this concentration had lasted several months."<sup>14</sup> Urenlange bidstonden met een sterk emotioneel karakter werden gehouden. Een van de studenten was Agnes N. Ozman, die al aan diverse bijbelscholen had gestudeerd, o.m. bij A.B. Simpson, en die meende de doop met de

---

10 Zo Suurmond, 'De theologie van de pinksterbeweging', 34. Van Parham werd reeds in 1906 getuigd: "He was certainly raised up by God to be an apostle to the doctrine of the Pentecostal Baptism." Zie Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 20.

11 Suurmond, *ibidem*; de pinkstertheoloog MacDonald, 'Pentecostal Theology: a Classical Viewpoint', 68, onderschrijft de 'initial evidence'-leer, met de erkenning dat sommigen (bijv. T.B. Barratt), die afwijzen. Eerlijk is zijn erkenning dat de pinkstertheologie nog zwak ontwikkeld is en dat "only certain basics have taken theological form." Hij noemt ook enkele invloedrijke verdedigers van de 'initial evidence'-leer in de charismatische beweging, nl. L. Christenson en Dennis en Rita Bennett.

12 Hollenweger, *The Pentecostals*, xix.

13 Hollenweger, *The Pentecostals*, 515; idem (Hg.), *Die Pfingstkirchen*, 351.

14 Bloch-Hoell, a.w., 21v. Vgl. Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 15v.; Buys, 'Die Amerikaanse Pinksterbeweging as agtergrond van die eietydse charismatiese beweging', 22v.; Reimer/Eggenberger, *...neben den Kirchen*, 127.

Heilige Geest reeds te hebben ontvangen, maar door het onderwijs van Parham ervan overtuigd werd, dat de Heilige Geest in nog grotere volheid kon worden uitgestort. "At times I longed more for the Holy Spirit to come in than for my necessary food."<sup>15</sup> Op de nieuwjaarsdag was de spanning hoog opgelopen. Miss Ozman getuigde als volgt: "A spirit of prayer was upon us in the evening. It was nearly eleven o'clock on this first of January that it came into my heart to ask that hands be laid upon me that I might receive the gift of the Holy Ghost. As hands were laid upon my head the Holy Spirit fell upon me, and I began to speak in tongues, glorifying God. I talked several languages. It was as though rivers of living water were proceeding from my innermost being."<sup>16</sup>

Na dit begin in Topeka, waar behalve Miss Ozman enkele medestudenten en ook Charles Parham dezelfde gave ontvingen, begonnen zij daarvan te getuigen. Aanvankelijk ondervond men aarzeling en onverschilligheid, maar vanaf 1902 werden de opwekkingsbijeenkomsten van Parham zeer succesvol, waarbij hij vooral in het grensgebied van de staten Kansas, Missouri en Oklahoma werkzaam was. In 1905 vertrok hij naar Houston, Texas, waar hij opnieuw een bijbelschool startte. Gedurende enkele weken in december was onder zijn studenten daar William Seymour, die reeds als prediker in de heiligingsbeweging actief was, en die nu Parhams leer over de geestesdoop en de tongentaal aannam, ook al was het hem als zwarte slechts toegestaan het onderwijs buiten het leslokaal, vanaf de gang, te volgen.<sup>17</sup> In het begin van 1906 treffen wij Seymour dan aan in Los Angeles. Hij is beroepen in een kleine zwarte heiligingskerk, maar zijn nieuwe overtuiging maakt dat hij spoedig zowel uit zijn kerk als uit zijn woning wordt gezet.<sup>18</sup>

In Los Angeles is inmiddels medio 1905 een baptistenpredikant, Robert Smale, teruggekeerd uit Wales, waar hij de grote opwekking onder de bediening van Evan Roberts heeft meegemaakt. Smale heeft velen aangevuurd ook voor Los Angeles om een dergelijke opwekking te bidden.<sup>19</sup> F. Bartleman beschouwde Smale als de Mozes die God had gezonden om tot aan de Jordaan te leiden, terwijl Seymour uitverkoren was als een Jozua om deze over te steken.<sup>20</sup>

Seymour heeft intussen een nieuw onderdak gevonden - op 214 North Bonnie Brae. Tijdens een vasten van tien dagen worden hier op 9 april 1906 de eerste zeven

---

15 Geciteerd bij Bloch-Hoell, *a.w.*, 23. Hij voegt er aan toe: "Miss Ozman must have been of a nervous constitution, roving from one religious milieu to another, constantly in pursuit of new unusual experiences." (23, vgl. 193)

16 Geciteerd bij Bloch-Hoell, *a.w.*, 23. Zie ook Möller, *a.w.*, 16. In de weergave van de gebeurtenissen van die dag bij Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 119v., wordt duidelijk dat het Parham is die Miss Ozman de handen oplegt. Als tijdstip van dit gebeuren noemt Bruner overigens - de beschrijving citerend van K. Kendrick (*The Promise Fulfilled: A History of the Modern Pentecostal Movement*. Springfield 1961, 48v, 52v): 7.00 p.m..

17 Zie Hollenweger (Hg.), *Die Pfingstkirchen*, 30; Van der Laan, 'Portret van William Joseph Seymour (1870-1922)', 7.

18 Hollenweger, *The Pentecostals*, 22, vertelt: "The older members (of the Holiness Church) had claimed the 'baptism of the Holy Spirit' for years, and here was a stranger telling them they were only 'sanctified' and that there was yet another spiritual 'experience'. This was more than they could accept..."

19 Zie Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 17.

20 Zie over Smale en diens relatie met Seymour en Bartleman: Fleisch, *Die Pfingstbewegung in Deutschland*, 7-10.

mensen "in de Geest gedoopt" die ook in tongen spreken. Dat is het begin van een tijd van aanhoudende geestelijke opwinding.

Enkele dagen na dat begin vertelt Seymour zelf over de gehouden diensten: "They shouted three days and three nights. It was the Easter Season. The people came from everywhere. By the next morning there was no way of getting near the house. As the people came in they would fall under God's Power; and the whole city was stirred. They shouted there until the foundation of the house gave way, but no one was hurt. During these days there were many people who received the baptism who had just come to see what it was. The sick were healed and sinners were saved just as they came in."<sup>21</sup> De eerste vrouw van het gezelschap die in tongen spreekt, gaat onder deze inspiratie voor het eerst van haar leven piano spelen en zingt in zes verschillende talen.<sup>22</sup>

Daarna verhuist men naar een groter gebouw, aan het bekende adres waar de *Azusa Street Mission* naar zou worden genoemd. Drie jaar lang wordt daar dag en nacht ononderbroken (!) dienst gehouden. Het werk neemt een enorme vlucht. En de echo van de hier gehoorde klanken dringt tot vele landen door. Het blad dat Seymour vanaf september 1906 uitgeeft (*Apostolic Faith*), groeit snel naar een wereldoplage van 50.000.

Er zijn allerlei getuigenissen van de grote opwinding en emotionaliteit waarin de kring rond Seymour leefde. Er was sprake van luid geschrei en geroep, van dansen en springen, van op de grond liggen op het podium, van achterover vallen over de traptreden, van onophoudelijk tongenspreken, meestal zonder vertolking, terwijl niemand het verstond. Frank Bartleman, een van de medestanders van het eerste uur, die zich, zoals velen, na enkele jaren van Seymour afscheidde,<sup>23</sup> heeft over deze begintijd veel informatie gegeven.<sup>24</sup> Parham distancieerde zich volstrekt van Seymours samenkomsten en sprak van "a case of 'spiritual power prostituted' to the 'awful fits and spasms' of holy rollers and hypnotists".<sup>25</sup> C. van der Laan acht de beschrijvingen van Parham (en Alma White) bevooroordeeld, mede doordat aan de kant van de blanke Parham diens racisme een rol speelde (hij was naderhand een sympathisant van de Ku-Klux-Klan!).<sup>26</sup> Overigens is Parham door de tweede generatie van pinksterpredikers weinig meer genoemd vanwege zijn in verschillend opzicht niet smetteloze reputatie.<sup>27</sup> Later heeft men hem toch de theologische erkenning gegeven als degene die de theologische basis voor de pinksterbeweging heeft gelegd.

Wat betreft de mogelijkheid van het bestaan van excessen: die is ook door andere

---

21 Aanhaling bij Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 17.

22 Zie Van der Laan, 'Portret van William Seymour', 8.

23 Van der Laan, *a.a.*, 10v.

24 Frank Bartleman, *How 'Pentecost' Came to Los Angeles*. Los Angeles 1925<sup>2</sup>. Lang, *The Earlier Years of the Modern Tongues Movement*, heeft met name van Bartlemans informatie gebruik gemaakt. Over de 'excessen' van de begintijd zie o.m. Lang, *a.w.*, 10-15, 21v, 27, die o.m. uitdrukkingen van Bartleman als "a cyclonic manifestation of the power of God" weergeeft. (22)

25 Aanhaling bij P.W. Buys, 'Die Amerikaanse Pinksterbeweging', 24. Buys, *ibidem*, citeert ook Alma White, uit dezelfde revival-traditie afkomstig, na een bezoek aan Seymour: "I had met all kinds of religious fakirs and tramps, but I felt he (Seymour) excelled them all." Zie over Parhams breuk met Seymour ook Van der Laan, 'Portret van William Seymour', 10.

26 Van der Laan, *a.a.*, 7, 10v. Vgl. idem, *De spade regen*, 141.

27 Zie Hollenweger, *The Pentecostals*, 22; Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 19-20, 193; Van der Laan, *a.a.*, 7, 10.

pinkstervoorgangers van het eerste uur erkend.<sup>28</sup> De tournee van enkele uit Los Angeles gekomen broeders in India verliep zeer tumultueus. De beschrijving van Paul Fleisch heeft als slotsom: de beweging is in India overal in smaad en schande geëindigd; leugen en bedrog, huichelarij en vleselijke zonden zijn aan het licht gekomen.<sup>29</sup> Nadat de hele beweging in rustiger vaarwater gekomen was, kon ook iemand als de pinkstertheoloog Donald Gee spreken van "early fanaticism in the Pentecostal Movement".<sup>30</sup>

Waarom de beweging zo'n geweldige invloed heeft gekregen, is niet te omschrijven zonder het woord 'ervaring'. Hier wordt meer geboden dan een boodschap, meer dan een 'leer' en dat is precies waar veel mensen voor open blijken te staan. Zo is door een bekende leidersfiguur in de pinksterbeweging, J. Roswell Flower, omschreven hoe het getuigenis insloeg dat iemand bracht van Azusa Street:

"His experience was just what those spiritually hungry people were wanting. They wanted something more than teaching - they wanted an experience - they wanted Pentecost."<sup>31</sup>

Wat ons bezig moet houden, is niet een onredelijk zoeken naar bizarre verschijnselen en meningen - al is het even onredelijk er stelselmatig aan voorbij te gaan dat ze wel een (niet geringe) rol hebben gespeeld. Evenmin is de verdeeldheid en soms de onverkwikkelijkheid van de geschiedenis van de beweging een voornaam veld van belangstelling, al geldt ook hier dat de vragen die zich daarbij opdringen niet genegeerd behoeven te worden. Maar belangrijker zal zijn de ervaring, zoals die verkregen en gepropageerd en verspreid is, te onderzoeken. Op de rol van Parham en Seymour zal in dat verband nog nader moeten worden ingegaan. Met het bovenstaande is in elk geval het belang van de plaats die beiden in de historie van de pinksterbeweging hebben ingenomen, aangeduid. Dat Parham in theologisch opzicht aan de wieg heeft gestaan van de beweging is duidelijk. En dat Seymour als 'the great prophet of the early Pentecostal Movement in Los Angeles'<sup>32</sup> in het centrum stond van de hoge vlucht van de beweging gedurende de eerste drie jaren evenzeer.

De ervaring van deze geestesdoop en tongentaal verspreidde zich, maar de theologische bezinning op die ervaring was - ondanks Parham - daarmee nog niet werkelijk begonnen.

---

28 Barratt, *De Waarheid inzake de Pinksteropwekking*, 28, zegt dat sommigen "vatbaar zijn voor excessen", en dat teveel vasten, te weinig slapen, kan leiden tot het "te voorschijn roepen van 'zielige' en vleeschelijke gevoelens, met anderen te zamen of alleen, daar zij dit in de plaats stellen van de wonderbaarlijke werkingen in ons wezen door den Heiligen Geest. Hiertegen waarschuwen wij." Hij erkent ook de mogelijke invloed van "Booze machten soms op een wijze die gelijkt op het werk van de Heiligen Geest."

29 Zie Fleisch, *Die Pfingstbewegung in Deutschland*, 16-19.

30 Aangehaald bij Lang, *a.w.*, 27.

31 Aangehaald bij Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 49.

32 Deze titel bij Bloch-Hoell, *a.w.*, 20.

### 4.1.3 *Rekenschap van de ervaring*

#### 4.1.3.1 *Een beperkte rekenschap*

Theologische reflectie is lange tijd niet de meest in het oog lopende kant van de pinksterbeweging geweest, al besepte men reeds vroeg, zoals T.B. Barratt het formuleerde, dat “de leer van den Doop van den Heiligen Geest in verband met tongen en andere gaven van den Geest nooit zoo als nu aan de orde is geweest in eenige vroegere eeuw sinds de dagen der Apostelen.”<sup>33</sup> In de eerste jaren droeg de bezinning vooral een sterk apologetisch karakter in die zin dat degenen die vragen stelden bij de ervaringen van de ‘Azusa Street’, beschouwd werden als onwedergeborenen en kandidaten voor bekering.<sup>34</sup> Toch is in de loop der jaren wel het besef gegroeid dat het nodig was zich rekenschap te geven van de ervaring die men verbreedde, in feite dus van de betekenis van de doop met de Heilige Geest.

Iemand als Donald Gee was zich reeds bewust van de noodzaak van meer theologische verantwoording.<sup>35</sup> Ook meer recente studies geven daar blijk van. Het reeds eerder aangehaalde werk van de Zuidafrikaanse pinkstertheoloog F.P. Möller, *Die diskussie oor die charismata soos wat dit in die pinksterbeweging geleer en beoefen word*, uit 1975, is een goed voorbeeld. Eveneens toont een bundel als van R.P. Spittler (ed.), *Perspectives on the New Pentecostalism*, uit 1976, waaraan zowel pinkster-theologen als vertegenwoordigers van de charismatische beweging hebben meegewerkt, de gegroeide theologische kwaliteit. Een voorbeeld van nog recenter datum is de eveneens Zuidafrikaanse charismatische theoloog van (nederduits) gereformeerden huize, Henry I. Lederle, thans hoogleraar aan de Oral Roberts Universiteit in Tulsa (Oklahoma) om aan deze universiteit - waar van de docenten geëist wordt dat ze zowel een doctorsgraad als geestesdoop hebben - onderwijs te geven in de gereformeerde theologie. Lederle's *Treasures Old and New* geeft een goed beeld van de bezinning binnen de charismatische beweging doordat hij de diversiteit in opvattingen bespreekt omtrent de ‘doop met de Heilige Geest’.

De geestelijke en - voor zover daarvan dan reeds te spreken is - de theologische achtergrond van de eerste pinksterleiders, Parham, Seymour en velen met hen, was gelegen in de van methodistische invloed doortrokken heiligingsbeweging. Dit bracht met zich mee dat zij reeds overtuigd waren van het bestaan van een ‘second blessing’, een geestesdoop hetzij tot heiliging hetzij tot het ontvangen van kracht om te getuigen.<sup>36</sup> De nieuwe ervaring betekende voor hen dan ook een uitbreiding tot een “three-stage way of salvation”. Tussen Seymour en W.H. Durham, een evangelist met een baptistische achtergrond, kwam het in 1908 tot een breuk, daar Durham de heiliging meer opvatte als een levenslang proces, en voor hem de ervaring van

---

33 Barratt, *De Waarheid inzake de Pinksteropwekking*, 11.

34 Zie bijv. Gaede, ‘Glossolalia at Azusa Street’, 85vv, die vele voorbeelden uit eerste jaren geeft, waarin o.a. degenen die de tongen verwierpen, vergeleken werden met de oudste broeder uit de gelijkenis van Luk 15, die de uitnodiging van zijn Vader (God) om het feest (het koninkrijk) binnen te gaan dat voor zijn teruggekeerde broer werd gegeven, afwees.

35 Zie over hem bijv. Hollenweger, *The Pentecostals*, 206-213, 297.

36 Zie boven onder 3.1, en onder 3.6.2, blz 123.



geestesdoop en tongentaal daarom slechts in een "two-stage way of salvation" paste. De meerderheid van de pinkstergroepen, onder wie met name de belangrijke 'Assemblies of God' gerekend worden, is later Durham gevolgd en wil slechts weten van twee stadia in het geestelijk leven.<sup>37</sup>

Deze discussie over de vraag of de geestesdoopervaring met het bijbehorende teken van glossolalie een derde of een tweede ervaring moet heten, is inhoudelijk van minder belang. Van betekenis is wel dat deze discussie illustreert hoe breekpunten binnen de beweging niet lagen op het terrein van de inhoud van het geloof dat beleden werd, maar van de vraag hoe de ervaring diende te worden geïdentificeerd.<sup>38</sup> Dat betekende overigens slechts bij uitzondering dat bij de integriteit van de ervaring zelf, zoals die bij anderen gevonden werd, vragen werden gesteld - het ging slechts om de 'theorie' rond de ervaring.

Hetzelfde geldt van het punt van verschil over de noodzaak van glossolalie als bewijs van de geestesdoop. Voor een aantal predikers binnen de pinksterbeweging was dat bewijs niet noodzakelijk, al betekende dit standpunt voor hen nog geen afwijzing van de tongentaal. T.B. Barratt, door wie de beweging naar Europa kwam, erkent dat hier verschil van mening over bestaat, maar merkt dan op:

*"Maar allen gelooven dat de tongen zoowel als de andere gaven van den Geest nu aan de Gemeente van Christus worden teruggegeven."*<sup>39</sup>

De eenheid en de herkenbaarheid van de ervaring is bij dergelijke verschillen dus niet in het geding.

Dit gaat niet minder op voor de geschiedenis van de beweging op nog langere termijn, ook in de fase van de charismatische beweging. H.I. Lederle schetst hoe men in de eerste generatie daarvan, hoewel minder de nadruk leggend op de 'wet van de tongen' (zoals Tom Smail de pinksterleer dat ieder in tongen diende te spreken betitelde), toch het model van de twee stadia in het christelijk leven hanteerde. En dat leidt onvermijdelijk tot een elite-vorming, een verdeling in wel- en niet-geestgedoopte gelovigen. Vervolgens geeft Lederle aan dat deze leer door zorgvuldige exegese van met name nieuwtestamentici onder kritiek kwam te staan. Hij besluit deze waarneming met de onthullende opmerking dat als gevolg daarvan charismatische theologen begonnen met de herinterpretatie van het centrale leerstuk van de charismatische ervaring, namelijk 'Geestesdoop'.<sup>40</sup> Het blijvende primaat van de ervaring is hiermee

---

37 Zie hiervoor Hollenweger, *The Pentecostals*, 24v, 323v; Lederle, 'The Spirit of Unity', 282; Horton, 'The Pentecostal Perspective', 105-109; Rodman Williams, 'Pentecostal Theology - a Neo-Pentecostal Viewpoint', 77v.

38 Andere variaties, bijv. van de Duitse pinkstervoorman Jonathan Paul, die wel drie stadia leerde, maar niet de tongentaal als noodzaak eiste, kunnen we dan in dit verband buiten beschouwing laten. Zie over hem in dit opzicht bijv. Hollenweger, *The Pentecostals*, 236; Berewinkel, 'Zur Theologie der Gemeinschaftsbewegung', 109.

39 Barratt, *De Waarheid inzake de Pinksteropwekking*, 8. (cursivering van Barratt). Met name de Duitse pinksterbeweging vormt een uitzondering op de algemene tendens tot het noodzakelijk achten van tongentaal en is daarin niet representatief. Vgl. Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 29.

40 Lederle, 'The Spirit of Unity', 284; dit artikel is materieel gebaseerd op zijn dissertatie *Treasures Old and New*.

in feite geïllustreerd. De op exegese gebaseerde kritiek leidt wel tot herinterpretatie van de theorie, niet tot vragen omtrent de ervaring zelf.

#### 4.1.3.2 Omschrijvingen van de ervaring

Vele voorgangers in de pinkster- en charismatische beweging hebben een omschrijving gegeven van de wijze waarop de doop met of van de Heilige Geest ervaren wordt. F.P. Möller bespreekt een reeks definities, waarin de accenten nogal verschillend gelegd worden. Dikwijls gaat het over de *kracht* van de Heilige Geest waarin men wordt ingedompeld ("immersion in the energizing power of the Divine Spirit", Myer Pearlman), of de *heerschappij* van de Heilige Geest waaronder het leven geheel wordt geplaatst ("one who experiences this blessing has his entire life placed under the domination of the Holy Spirit", Lewi Pethrus).<sup>41</sup> Soms wordt onderscheid gemaakt tussen de *doop van de Heilige Geest* die bij de wedergeboorte plaats vindt, waarbij de mens door de Heilige Geest in het lichaam van Christus wordt gedoopt, naar 1 Kor 12:13, en de *doop in de Heilige Geest*, waarbij Christus de Doper en de Geest het element is, naar de belofte van Matt 3:11.<sup>42</sup> D.G. Molenaar schrijft: "De doop met de Heilige Geest is een bepaalde mystieke ervaring, waardoor men in een persoonlijk, onmiddellijk, innig en blijvend contact met God komt."<sup>43</sup> In een aantal omschrijvingen wordt nogal onbekommerd slechts de ervaring genoemd, zonder dat geprobeerd wordt - zoals we reeds opmerkten - daarbij aan een aantal exegetische noties recht te doen. De Amerikaanse charismatische lutheraan van het eerste uur Lawrence Christenson meent dat alle uitdrukkingen, die méér inhouden dan dat de Heilige Geest met ons is - dus waar sprake is van de inwoning van, de verzegeling met, het vervuld worden met de Geest, het ontvangen van de gave van de Geest - dezelfde ervaring aanduiden, die 'doop met de Heilige Geest' genoemd kan worden.

"All of these expressions point to the same initial experience which is the establishment of a new and dynamic relationship between the believer and the Holy Spirit. Within the framework of the Book of Acts, 'Baptism with the Holy Spirit' is perhaps the most satisfactory term for this experience."<sup>44</sup>

Een andere uitspraak van Christenson, waarmee hij zonder twijfel de gedachte van velen onder woorden brengt, is: "It is never merely *assumed* that a person has been baptized with the Holy Spirit. When he has been baptized with the Holy Spirit the person *knows* it. It is a definite experience."<sup>45</sup>

Op dezelfde, theologisch ietwat zorgeloze wijze hanteert Donald Gee een tegenstelling tussen leer en ervaring, waarbij de ervaring de doorslag geeft. Zijn beschrijving

41 Zie Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 40.

42 Zo David du Plessis, *The Spirit Bade Me Go*, 70; J.A. Schep, *Geestesdoop en tongetaal*, 9-16.

43 Molenaar, *De doop met de Heilige Geest*, 16. Merkwaardig is dat deze, a.w., 29, ook schrijft: "Wie is wedergeboren, kan nooit afvallen en verloren gaan. Maar een wedergeborene, die de volheid des Geestes ontving, kan wel die volheid weer verliezen." Het 'blijvende contact met God' als gevolg van de geestesdoopervaring is dus wel betrekkelijk.

44 Christenson, *Speaking in Tongues and its Significance for the Church* (Minnesota 1968), 32, aangehaald bij Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 43.

45 Christenson, a.w., 38, eveneens geciteerd bij Möller, a.w., 28.

doet wel vragen opkomen, zoals de vraag wat het verschil is tussen het toeëigenend geloof, waarvan bij bekering en wedergeboorte sprake is, en de nieuwe ontdekking van de levende Christus in de geestesdoop. De ervaring beslist alles, maar er worden toch terloops wel vèrgaande leerstellige uitspraken gedaan, bijv. dat deze ervaring het middel van Christus is om degenen voor wie Hij gestorven is volkomen tot de zijnen te maken.

Gee schrijft: "the Baptism in the Spirit is not a doctrine but an experience, and the test of whether I have received is not a cleverly woven doctrine that will include me within its borders, but whether I know the experience in burning fact in heart and life... When God baptizes you in the Holy Spirit, every key is given up, every door thrown wide open, and at last the Lord of Glory possesses entirely that which He died to make His own... As the Holy Spirit takes full control, we rejoice in God as one who has made a new discovery; indeed, a personal 'Pentecost' IS a new discovery of the Living Christ."<sup>46</sup>

Op soortgelijke wijze beroepen velen, zowel in de pinksterbeweging als in de charismatische beweging, zich op de ervaring om daarmee exegetische of confessionele vragen te beslissen, of om de ervaring van de geestesdoop als het middel bij uitstek tot toeëigening van Gods beloften te stellen.

In een ingezonden artikel in het blad *Vuur*, van de Charismatische Werkgemeenschap Nederland, werd op exegetische gronden betoogd dat de Bijbel slechts één ontvangen van de Heilige Geest kent, en dat een loskoppeling van bekering, doop, vergeving van zonden en Geestesdoop exegetisch onhoudbaar is. Het commentaar van de redactie daarbij was: "of zijn konsekvente verwerping van genoemd schema (nl. wedergeboortedoop met de Geest, JWM) de oplossing is, zal nog wel een zaak van verdere discussie zijn. Maar hoe dan ook: als we maar beseffen dat het in de charismatische vernieuwing gaat om de volle openheid voor de volheid van Gods Geest. Op die lijn zitten we in ieder geval."<sup>47</sup> De ervaring, ook als die per definitie een 'extra' is, geeft blijkbaar 'in ieder geval' de doorslag.

Wie aan deze ervaring geen deel heeft, is niet of minder bevoegd tot oordelen, alle - ook bijbelse - bezinning ten spijt. De woorden van F.A. Stroethoff laten nauwelijks een andere conclusie toe: "Ervaring! Voor velen een lelijk woord, maar alle dikke en dunne boeken, toespraken en preken ten spijt, is dat de enige mogelijkheid om te weten te komen wat Pinksteren betekent. Dat moet je beleven."<sup>48</sup> Het zou denkbaar zijn dezelfde uitspraak te doen, waarbij het woord 'geloof' de plaats innam van het woord 'ervaring'. Maar dan zou er iets anders staan!

In *Het kruis in de asfaltjungle* van David Wilkerson wordt, via de weergave van de prediking van Nicky Cruz, de doop met de Heilige Geest aangeprezen als het middel om houvast te krijgen aan de beloften van het evangelie, zonder dat daarbij nog over wedergeboorte of over geloof wordt gesproken, met beroep op Hand 10:44.<sup>49</sup> Elders maakt hij duidelijk hoe het nodig is het ongelof in ons te overwinnen. Daarvoor moet men

---

46 Gee, *Pentecost*, Springfield 1932, 20-22, aangehaald bij Möller, *a.w.*, 41.

47 *Vuur*, 22e jrg (1978) nr 6, 12-14.

48 In: Stroethoff/Van den Heuvel, *Kom, o Geest, doorwaai mijn hof*, 42. Stroethoff is voorzitter geweest van de broederschap van Pinkstervoorgangers in Nederland.

49 Wilkerson, *Het kruis in de asfaltjungle*, 193-195.

dicht bij Jezus blijven, een zeer intieme gemeenschap met Hem onderhouden door een voortdurend contact. Wilkerson zegt: "Heb Hem lief. Vertrouw Hem, geloof in Hem, laat het werk aan Hem over. Ga aan de kant staan en zie hoe de heerlijkheid van de Heer de overwinning brengt, die u nodig hebt. Verheug u over zijn geweldige kracht. Dit alles lijkt gemakkelijker gezegd dan gedaan. Dat is waar; maar door de doop in de Heilige Geest wordt het heerlijk eenvoudig."<sup>50</sup>

F.P.Möller geeft, nadat hij een aantal omschrijvingen kritisch heeft besproken, ook de formulering weer die het resultaat was van een gezamenlijk overleg van een groep pinkstergelovigen met rooms-katholieke priesters onder auspiciën van het Vaticaanse Secretariaat voor de eenheid der christenen:

"It is the personal and direct awareness and experiencing of the indwelling of the Holy Spirit by which the risen and glorified Christ is revealed and the believer is empowered to witness and worship with the abundance of life as described in Acts and the Epistles."<sup>51</sup>

Möller waardeert deze omschrijving als de volledigste van een hele reeks die hij weergeeft, maar hij erkent dat hier slechts uitgegaan wordt van de menselijke ondervinding en reactie en dat niets wordt gezegd over God als subject van deze zegen. Met een dergelijke definitie is een aantal theologische vragen blijkbaar te ontlopen, en kan deze ervaring dienen als basis van eenheid. De omschrijving komt op deze wijze niet uit boven de exegese van een ervaring. Möller geeft daarom vervolgens een eigen definitie:

"Die doping of vervulling met die Heilige Gees is die genadedaad, baseer op die belofte van Handeling 1:5, 8, waardeur God Homself op 'n persoonlike, onmiddellike, innige en blywende wyse aan die gelowige openbaar, deurdat Hy die mens onder die kontrole en in die volheid van die Heilige Gees stel, waardeur die gelowige op 'n besondere wyse bewus gemaak word van die verrese en verheerlikte Christus in sy lewe, en as gevolg waarvan hy toegerus word om 'n lewe te lei waarin hy 'n groter getuie vir Christus kan wees en 'n voller dimensie van aanbidding kan beoefen."<sup>52</sup>

Möller heeft op deze wijze aan een aantal elementen recht willen doen, die hij in de meeste 'pinkstervisies' op de doop met de Heilige Geest mist. Hij noemt God als subject van deze genadedaad; hij spreekt christocentrisch (op een wijze die herinnert aan Andrew Murray); het element van de heiliging is wellicht inbegrepen in de gedachte van de controle van de Heilige Geest; met het woord 'bewustmaken' wil hij recht doen aan het feit dat reeds bij de wedergeboorte de Heilige Geest aan de gelovigen gegeven is; van een tegenstelling tussen wedergeboorte en geestesdoop, zoals hij die bij veel mede-pinkstertheologen opmerkt, kan dus geen sprake zijn.<sup>53</sup>

50 Wilkerson, *Met de rug tegen de muur*, 83.

51 Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 43. Verwijzing naar deze gesprekken ook in het rapport van de dialoog tussen genoemd Secretariaat en bepaalde pinksterkerken: 'Rooms-Katholieke Kerk en Pinksterbeweging', 47v. Zie ook Hollenweger, *De Geest spreekt alle talen*, 68-72.

52 Möller, *a.w.*, 43v.

53 Zie hiervoor Möller, *a.w.*, 32-36.

Omdat hij zich bewust is van een aantal theologische voetangels en klemmen rond de verantwoording van de geestesdoopervaring, en hij dus geen 'extreem' standpunt inneemt, en omdat hij zich uitput in zorgvuldigheid en volledigheid, is het zinvol juist bij de definitie die Möller geeft, enkele vragen te formuleren die ook met betrekking tot de gedachten van andere pinkster- en charismatische theologen relevant zijn:

- Is er bij wedergeboorte en bekering geen bewustmaking en kennis van Christus? Zo ja, dan blijft hier weinig over dat werkelijk kenmerkend is voor de geestesdoop dan het 'op bijzondere wijze'. Wordt daarmee dan wellicht het crisis-karakter van deze ondervinding bedoeld?

- Wanneer de 'controle van de Heilige Geest' ook aanduiding is van de heiliging, blijft de vraag over naar de wijze waarop het geloof daarin functioneert. Wordt de controle van de Heilige Geest verkregen door een 'crisis-ervaring'? En hoe blijft die controle daarna in stand? Hoe verhoudt zich de verantwoordelijkheid van de gelovige tot het crisis-achtige van de ervaring die hem op een 'persoonlijke', maar 'onmiddellijke' wijze overkomt?

- Waarom wordt slechts gesproken van de 'gelovige', maar wordt niet aangeduid hoe het 'geloven' zich verhoudt tot de omschreven ervaring?

Het zal duidelijk zijn dat deze vragen nog nader aan de orde moeten komen.

Het is zinvol bij dit onderdeel ook de ervaring van de geestesdoop weer te geven van Thomas Ball Barratt, door wie de Azusa Street Opwekking in Europa ingang vond.<sup>54</sup> Barratt kan zeker als een van de stabielere vertegenwoordigers van de vroege pinksterbeweging worden gezien op wie de kwalificatie 'early fanaticism' niet past, en wiens ervaring bijv. naar het oordeel van Donald Gee 'typisch is voor de ervaring van zeer velen'.<sup>55</sup> Ook wanneer latere bezinning afstand neemt van de uitdrukkingswijze en de interpretatie van de pinkstermensen van het eerste uur, betekent dat niet dat deze niet meer relevant zijn voor ons onderzoek. En dat niet slechts om een zuiver beeld van de historie te verkrijgen, maar evenzeer om de rol die de ervaring als ervaring heeft gespeeld te tekenen, met de wijze waarop de realiteit van die ervaring heeft doorgewerkt in de geschiedenis van de beweging. Barratt was voorganger van de Methodistische Kerk in Noorwegen, en had al jaren de noodzaak onderwezen van de doop met de Heilige Geest, toen hij via het blad van Seymour, *The Apostolic Faith*, in contact kwam met de opwekking in Los Angeles. Zijn conclusie was: "dat de mensen daar den zegen hadden ontvangen, waar ik naar zocht."<sup>56</sup> Hij reisde daarom naar de Verenigde Staten, en tijdens zijn verblijf in New York was er op 30 september 1906 eerst sprake van een heiligingservaring. Acht dagen later ontving hij een

---

54 Zie voor een korte schets van zijn leven Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 178v.

55 Vgl. Lang, *The earlier years of the modern tongues movement*, 27. Lang geeft aan dat een aantal auteurs, onder wie A.A. Boddy, deze beschrijving van Barratt als voorbeeld van een authentieke geestesdoopervaring heeft weergegeven. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 132-136, spreekt van "the classical example", en geeft Barratts verslag zeer uitvoerig weer. Van der Laan, *De spade regen*, 143, zegt: "Barratts verslag van zijn eigen Geestesdoop zou spoedig een model voor anderen worden."

56 Barratt, *De Waarheid inzake de Pinksteropwekking*, 5vv.

'mighty baptism', en op 15 november 1906, nadat correspondentie met Los Angeles hem er van overtuigd had, dat ook de tongen er bij hoorden, en nadat hij daar vurig en landurig voor gebeden had (op een dag besteedde hij twaalf uur aan gebed hiervoor), kwam "the full Pentecost with tongues". De volgende beschrijving betreft deze laatste datum:

"I was filled with light and such a power that I began to shout as loud as I could in a foreign language. I must have spoken seven or eight languages to judge from the various sounds and forms of speech used. I stood erect at times, preaching in one foreign tongue after another, and I know from the strength of my voice that 10.000 might easily have heard all I said... That night will never be forgotten by any who were there. Now and then, after a short pause, the words would rush forth like a cataract."

Daar worden nog de volgende bijzonderheden aan toegevoegd: "The power came so suddenly and powerfully that I lay on the floor speaking in tongues incessantly for some time. In fact, I kept on, mostly speaking in tongues, singing and praying, with little intermission until 4 o'clock in the morning. [The power had fallen at 12.30 midnight.] It seemed as if an iron hand laid over my jaws. Both jaws and tongue were worked by the unseen power."<sup>57</sup>

Opgemerkt moet worden dat er sterk fysieke elementen in deze ervaring van Barratt zitten, die ook in veel beschrijvingen van andere 'geestgedoopten' terugkeren: het op de grond vallen, ook het buitengewone volume waarmee gesproken wordt, evenals de snelheid - als een waterval - waarmee de woorden uit zijn mond stromen. Tegelijkertijd geven deze zelfde trekken aan, dat de geestesdoopervaring van Barratt, zoals van vele anderen, het karakter heeft van een overweldigd worden.<sup>58</sup> Hierbij rijst de vraag naar de verhouding tussen de Geest en de gelovige, die in het volgende hoofdstuk besproken moet worden, maar die bij de bespreking van de voorwaarden tot het ontvangen van de ervaring als de vraag naar de 'passiviteit' (zie 4.2.3) aan de orde is.

H.G. Lang stelt in commentaar op Barratts verslag: "The Spirit of God does not suppress or supersede the natural faculties, though He employs and empowers them."<sup>59</sup> Later is wel gesteld dat deze lichamelijke manifestaties, die ook in schreeuwen, schokken, sidderen etc. bleken, niet als werkingen van de Heilige Geest moesten worden gezien, maar als menselijke reacties op de kracht van de Heilige Geest.<sup>60</sup> In nog recentere ontwikkelingen van de charismatische beweging is van dit

---

57 Lang, *a.w.*, 28v. Zie over deze gebeurtenis ook Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 66-67, en - veel gedetailleerder - 132-136; uitvoerig ook Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 121-124.

58 Zie ook de weergave van soortgelijke ervaringen bij Hollenweger, *The Pentecostals*, 332-334. Kleurrijke, karakteristieke, woorden uit een van de getuigenissen: "I was like a horn that someone was blowing." (333) Haast stereotiep is het getuigenis van de Nederlandse pinkstervoorganger P. van der Woude: "Ongeveer een jaar na mijn bekering ervoer ik onder de prediking van het Woord een machtige doorstroming van kracht door mijn hele lichaam." Zie C. van der Laan/P.N. van der Laan, *Pinksteren in beweging*, 33. Ook Van der Laan, *De spade regen*, 143, merkt de bijzondere aandacht voor de te verwachten fysieke manifestaties op, die ook bij de Nederlandse pinkstergelovigen voorkomen: schudden, trillen, op de grond vallen, transpiratie, huilen, lachen, en zingen in de Geest - met de opmerking dat dit lichamenlijk aspect later weer werd getemperd.

59 Lang, *The Earlier Years of the Modern Tongues Movement*, 31.

60 Zo bijv. David du Plessis, *The Spirit Bade Me Go*, 93.

crisis-achtige karakter van de ervaring van de geestesdoop door velen nog meer afstand genomen. We zullen ons met die ontwikkeling nog bezig houden.<sup>61</sup>

Na Barratts terugkeer in Oslo, een maand na zijn 'full Pentecost', bestond zijn prediking in hoofdzaak uit de weergave van de wonderlijke ervaringen van hem en anderen, waarbij bijbelteksten werden aangehaald over de doop met de Heilige Geest en de geestesgaven.<sup>62</sup> Ongetwijfeld is de ontwikkeling van de beweging onlosmakelijk verbonden geweest aan de suggestie die uitging van het getuigenis van dit sterk emotionele, fysieke en crisis-achtige karakter van de ervaring. Juist in verband met dit karakter kan Hollenweger schrijven: "For the Pentecostal pastor, the baptism of the Spirit is an indispensable equipment for the exercise of his calling. In terms of the phenomenology of religion, a Pentecostal pastor might be described as a modern *shaman*."<sup>63</sup>

In dezelfde lijn ligt N. Bloch-Hoell's waarneming dat over het geheel de persoonlijke getuigenissen omtrent het ontvangen van de geestesdoop en de gedetailleerde beschrijvingen van deze ervaring, dikwijls gegeven tijdens een sterk emotionele 'na-bijeenkomst', veel meer betekenis hebben gehad voor de overdracht van de geestesdoop dan leerstellige verklaringen.<sup>64</sup>

*Bovennatuurlijke tekenen.* Het verdient de aandacht dat enkele malen melding gemaakt is van bijzondere verschijnselen als het geluid van een storm en het zichtbaar worden van tongen van vuur. Voor Donald Gee stond vast dat het eenmalige karakter van de Pinkstergebeurtenissen die in Hand 2 beschreven worden met zich meebracht, dat van een herhaling van deze tekenen later in Handelingen geen sprake meer was, en dat alleen het spreken in andere talen herhaalbaar bleek te zijn.<sup>65</sup> Niettemin zijn er 'baie uitsonderlike gevalle' waarin het gedreun van een rukwind is gehoord en tongen als van vuur werden gezien, of dat er een licht verscheen.<sup>66</sup> In een van de verslagen van Topeka luidde het: "As we sang "All hail the Power of Jesus' name" and other familiar hymns, it would be impossible to describe the glory of His presence in our midst. The cloven tongues of fire had been seen by some when the evidence was received."<sup>67</sup> De zeer schaarse vermelding van deze bijzonderheid, evenals het feit dat blijkens het verslag niet allen dit opmerkten, doet vermoeden dat anderen aan de betrouwbaarheid van dergelijke informatie twijfelden.

Bij de geestesdoop van T.B. Barratt deden zich ook dergelijke fenomenen voor: "De tongen van vuur zijn boven onze hoofden gezien door christenen zowel als wereldlingen; het geluid van een *geweldige gedreven wind* is gehoord door velen; sommigen hebben zich verheugd in gezichten en verrukking van zinnen, maar het uitnemendste van alles is, dat de liefde God brandt als een heilige hemelvlam in de harten van duizenden."<sup>68</sup>

---

61 Zie onder 4.1.3.4.

62 Bloch-Hoell, *a.w.*, 67.

63 Hollenweger, *The Pentecostals*, 332.

64 Bloch-Hoell, *a.w.*, 136.

65 Gee, *The Phenomena of Pentecost*. Springfield 1931, 8v. Aanhaling bij Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 68.

66 Möller, *a.w.*, 133.

67 Zie Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 25.

68 Aldus weergegeven door Wumkes, 'De Pinksterbeweging in Nederland', 253. Zie over deze verschijnselen bij Barratt ook Hollenweger, *The Pentecostals*, 334; Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 134; Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 124.

#### 4.1.3.3 Betekenis van de geestesdoop-ervaring

Zagen we dat men in de heiligingsbeweging de betekenis van de doop met de Heilige Geest aanvankelijk zag in de heiligingservaring en later in het ontvangen van kracht tot getuigen van het evangelie, evenals in het bereiken van een 'higher life', in de pinksterbeweging wordt de variatie nog groter.

In de voorgaande bespreking van de omschrijvingen van de geestesdoop kwam reeds een aantal uitspraken aan de orde waarin aan deze ervaring c.q. ervaringsdimensie een bepaalde betekenis wordt toegekend. De betekenis van de geestesdoop werd gezien voor de:

1 *heiliging* (F.P.Möller); ook wanneer getuigd wordt van de 'wonderbaarlijke omkeer' die de geestesdoop in het leven heeft gebracht, is daar de notie van heiliging die zichtbaar wordt.<sup>69</sup> Evenzeer verwijst het woord van T.B. Barratt over het gevolg van de geestesdoop - "We are very different from what we ever were before."<sup>70</sup> - mede naar de heiliging. En David du Plessis schrijft het aan de de doop met de Heilige Geest toe dat hij in één keer en voorgoed bevrijd is van zijn afkeer van de officiële kerk.<sup>71</sup> De opmerking is gemaakt, dat, wanneer de geestesdoop-als-een-ervaring gekoppeld wordt aan de heiliging, hierdoor de vrucht van de Geest beroofd wordt van het groeiproces dat voor vrucht dragen karakteristiek is.<sup>72</sup> De heiliging wordt een sprongachtig gebeuren. De ervaring lijkt de geestgedoopte sprongsgewijs boven de zonde, boven de problemen, boven de strijd en boven de groei uit te tillen. De 'Assemblies of God' - theoloog William MacDonald nuanceert deze visie. Hij wil wel de heiliging als proces handhaven, maar noemt bij de effecten van de 'mystical experience' van de vervulling met de Geest wel de intensivering van het proces van heiliging. De heiliging wordt door de ervaring niet ingezet noch voltooid, maar versterkt.<sup>73</sup>

2 *ervaring van het contact met God* (D.G.Molenaar, F.P.Möller); het element van het aanschouwen speelt hier een rol. Uit *Kracht van Omhoog* werd aangehaald: "De ziel die onder de zalving des Geestes Gode prijst en zingt in vreemde talen, voelt zich weldra opgetrokken naar de hemel en geplaatst in de tegenwoordigheid Gods".<sup>74</sup> Zo kan het ook in de charismatische beweging luiden: "In deze charismatische vernieuwing willen wij de mensen leiden tot de ervaring van God als de werkzame Geest."<sup>75</sup>

3 *kracht tot getuigen* (Vaticaanse dialoog, F.P. Möller); dit is een belangrijk element gebleven, waarin nog gedachten als van R.A. Torrey doorklinken.<sup>76</sup> L. Steiner ziet het als de kern van de geestesdoop: "Die 'Taufe im Heiligen Geist' ist das Angetan werden mit Kraft zum Zeugendienst", en dit komt tot uiting door een 'demonstratie

---

69 Zo bijv. de beschrijving door David Wilkerson, *Met de rug tegen de muur*, 86, van de uitwerking van de geestesdoop op jonge slachtoffers van drugs, alcohol en prostitutie.

70 Zie Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 100.

71 Du Plessis, *The Spirit Bade Me Go*, 77.

72 Hoekema, *Holy Spirit Baptism*, 73.

73 MacDonald, 'Pentecostal Theology - a Classical Viewpoint', 66.

74 Aangehaald door Kok, 'De Heilige Geest en de latere geestdrijverijen', 289.

75 Verhoef, 'Een begaanbare weg naar charismatische vernieuwing', 41.

76 Zie Gee, *Over de geestelijke gaven*, 108; Harper, *Evenals in het begin*, 102.



van de Geest', in de regel door het spreken in nieuwe tongen.<sup>77</sup> Een psychologische kant die hieraan zit komt mogelijk in het licht bij een uitspraak van F.A. Stroethoff: "Als je deze dingen allemaal hebt meegemaakt, dan kun je rustig zeggen: "Kom nu maar op met je kritiek, ik lust ze allemaal"."<sup>78</sup> Anderen zullen liever spreken over de kracht die de Heilige Geest verleent om een krachtig getuigenis van Christus te doen horen in de wereld.<sup>79</sup>

4 *aanbidding* (Vaticaanse dialoog, F.P. Möller); het gebed kan nu immers ook een 'bidden in de Geest' worden (in de pinkster- en charismatische beweging als regel opgevat als glossolaal gebed). Nu is de aanbidding niet meer beperkt door de kennis en de verbale mogelijkheden van de gelovige.<sup>80</sup>

5 *ervaring als een meerwaarde voor de gelovigen* (L. Christenson, F.A. Stroethoff, Vaticaanse dialoog); hieraan is dikwijls de notie verbonden van de scheiding die ontstaat tussen gelovigen met en gelovigen zonder deze ervaring, die zo een bron van hoogmoed kan worden. Sommigen hebben oog voor dit probleem, en met erkenning van het feit dat alle werkelijk bekeerden gedoopt zijn met de Heilige Geest, willen ze een synthese maken, bijv. met behulp van een sacramentalistisch gezichtspunt: een dubbele 'initiatie' net als doop en confirmatie.<sup>81</sup> Het 'extra' van de geestgedoopten is dan niet een werkelijk nieuw bezit, maar slechts de ervaring, de bewustwording van wat alle gelovigen reeds bezitten. In toenemende mate zijn er pogingen zowel in de pinksterbeweging als in de charismatische beweging om ook op andere manieren dit 'two-stage' model te doorbreken en de charismatische dimensie in de gevestigde kerken en in de theologie van de kerk te integreren. Het boek van Lederle, *Treasures Old and New*, doet daar kritisch verslag van en is er tegelijk een exponent van. Toch blijft op de een of andere manier altijd het 'extra' van de charismatische ervaring de kern van haar aantrekkingskracht.<sup>82</sup> J.-J. Suurmond, die sterk pleit voor de integratie van de charismatische ervaringsdimensie in de kerken<sup>83</sup>, kan tegelijk

---

77 Steiner, *Mitfolgenden Zeichen*, 174. Ook Steiner noemt de baanbrekende invloed van Torrey. (17)

78 In: Koenes, *In de kracht van de Geest*, 118.

79 MacDonald, 'Pentecostal Theology - a Classical Viewpoint', 66, zegt: "one so clothed by the Lord in the power of the Holy Spirit is enabled to give a dynamic testimony in the world to the central truth of Christianity, namely that Jesus is alive and is drawing all men to Himself." De 'classical pentecostal' Hollis Gause, 'Issues in Pentecostalism', 115, zegt overigens: "It is a superficial emphasis to talk about the baptism in the Holy Spirit as giving power only for witnessing." Hij is bevreesd voor het gevaar, dat juist door een oppervlakkig spreken de aanstotelijkheid van het evangelie van het kruis wordt weggenomen. Hij stelt daarom: "The baptism in the Holy Spirit is equally offensive because it proceeds from the cross." (116) Doordat hij zijn kritiek niet op de ervaring zelf van de geestesdoop, zoals door hem verstaan, richt, is de oplossing die hij geeft niet erg overtuigend.

80 Vgl. MacDonald, *ibidem*.

81 Zie o.a. van de charismatische theoloog Rodman Williams, 'Pentecostal Theology - a neo-Pentecostal Viewpoint', 78v. Over hem Lederle, *Treasures Old and New*, 90-94, die de synthese van Rodman Williams niet houdbaar acht, en hem overigens niet onder zijn bespreking van de sacramentele interpretatie noemt. Zie ook beneden blz. 145.

82 Hierover mijn artikel 'Missen wij iets? Over de bekoring van de Charismatische Beweging', 501-505.

83 Zie o.m. zijn artikel 'Een introductie tot de charismatische vernieuwing', in: *KeTh* 40e jrg (1989), 33-50.

erkennen: "Pinkstergelovigen willen méér. Ten onrechte worden zij hiervoor door andere kerken gekapitteld."<sup>84</sup> Het dubbele effect blijft onmiskenbaar: met geestesdoop heeft men meer,<sup>85</sup> en: "zonder geestesdoop voelen velen zich tweederangs leden."<sup>86</sup>

6 *toeïgening van de beloften van God* (D. Gee, D. Wilkerson); op deze wijze komt de ervaring van de geestesdoop in de plaats van het geloof, alleen is dit 'eenvoudiger'. John Stott heeft deze gemakkelijke weg aangeduid als een soort wondermiddel om uit het rijk der genade te leven, en deze weg tegelijk afgewezen omdat het geloof hiervoor het gegeven middel is.<sup>87</sup>

Hieraan is nog toe te voegen:

7 *vreugde*. In combinatie met andere emotionele effecten van de geestesdoopervaring wordt over een 'nieuwe blijdschap' en geluksgevoel gesproken.<sup>88</sup> David Wilkerson schrijft: "Het licht en de blijdschap op het gezicht van iemand, die de doop in de Heilige Geest ontvangen heeft, is met geen pen te beschrijven. de eerste zegen van deze ervaring is blijdschap."<sup>89</sup>

8 *een middel tot overwinning in de strijd*. Bekend is hoe bijv. door David Wilkerson - en in de uit zijn werk voortgekomen organisatie *Teen Challenge* - de ervaring van de geestesdoop door handoplegging gehanteerd wordt als het middel tot bevrijding van drugsverslaafden. Het geloof in Jezus Christus en de bekering zijn geen afdoende wapenen in deze strijd.<sup>90</sup> Op een wonderlijke manier legt hij ook verband tussen drugs en geestesdoop als hij zegt van jonge mensen die hun gedachten hebben laten beïnvloeden door LSD: "Ze zijn nu klaar voor de diepe dingen van de Heilige Geest. Ze moeten een ervaring hebben, die iedere drug-trip van het verleden te boven gaat. Het moet anders zijn...diep...verbrijzelend... anders en heftiger. De doop van de Heilige Geest geeft dit alles, en nog meer."<sup>91</sup> Ook bij de strijd tegen demonische

---

84 Suurmond, 'De theologie van de pinksterbeweging', 33. Vgl. ook Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 32-35. Deze wijst de gedachte af dat de doop met de Heilige Geest een 'plus' is ten opzichte van wedergeboorte en bekering en kritiseert daarin de pinksterbeweging, maar in de *ervaring* houdt hij wel vast aan een 'extra', al is het dan ook 'slechts' het ervaren van een 'meerder' dat reeds aanwezig is.

85 Dennis en Rita Bennett, *Nieuw Leven met de Heilige Geest*, 66 zeggen: "De doop met de Heilige Geest is slechts het begin van een nieuwe dimensie van uw christelijk leven." Ook zij wijzen elke tegenstelling tussen wedergeboorte en geestesdoop af: "De persoon van de Heilige Geest heeft in uw "huis" gewoond sinds uw wedergeboorte, maar nu hebt u Zijn tegenwoordigheid volledig aanvaard en ontvangt u Zijn geschenken." (18) De ervaring blijft wel het suggestieve 'extra'.

86 Zo De Rooij, 'Glossolalia: betekenis en waarde van het spreken in tongen voor het individu en de groep', 122.

87 Stott, *The Baptism and Fullness of the Holy Spirit*, 33v. Hij stelt tegenover het pinksterstandpunt: "It is those who 'believe' who experience the fullness of Gods power."

88 Christenson, *Het spreken in tongen*, 2.

89 Wilkerson, *Met de rug tegen de muur*, 87v.

90 Wilkerson, *Het kruis in de asfaltjungle*, 183v, 197-208. Hij citeert een heroïne-verslaafde: "Ik geloof dat ik te pakken ben genomen: dit keer niet door de heroïne, maar door de Heilige Geest! Hij woont in mij en staat niet toe dat ik weer terugval." (202) Er blijkt door de ervaring van de geestesdoop een immuniteit voor heroïne te zijn gekomen. Vvgl. idem, *Met de rug tegen de muur*, 92-93. Zie ook Smet, *Ik maak mij een nieuw volk*, 113. Eveneens Hollenweger, *The Pentecostals*, 8.

91 Wilkerson, *Laat mij met rust*, 87.

machten, zoals die in de dienst der bevrijding in de charismatische beweging wordt aangeboden, ziet men in de ervaringen van de Geest, en met name in de tongentaal, een middel tegen de vijand, waardoor de weerstand der demonen verzwakt.<sup>92</sup>

*9 méér dan geloof en rechtvaardiging.* Het ervaringskarakter van het beoogde niveau van christelijk leven houdt in dat men het 'wandelen door het geloof' te boven wil gaan. Het gaat om een ervaring van volheid "wat op één slag die ou mens agterlaat."<sup>93</sup> "Zij, die de Charismatische beweging ontdekt hebben, mogen de Heer loven en prijzen, omdat ze niet langer in Pinksteren hoeven te gelóven, maar omdat ze het gezien hebben."<sup>94</sup> Hiermee is in overeenstemming dat de rechtvaardiging door het geloof in het algemeen gezien wordt als een belangrijk beginstadium, terwijl de heiliging, al of niet met een perfectionistische tendens, veel meer een ervaringskarakter heeft (zie onder 1), en daarmee eveneens minder een genade-karakter. Niet alleen de rechtvaardiging wordt een voorbijgaand stadium, de ervaring laat ook het geloof achter zich. In ditzelfde verband zegt W. Hollenweger scherp: "If a person's salvation depends upon his sanctification, this does away with the grace of God, given unconditionally."<sup>95</sup>

*10 een panacee?* De veelheid van betekenissen en gevolgen die aan de ervaring van de geestesdoop worden gehecht,<sup>96</sup> maakt inderdaad de conclusie denkbaar dat deze ervaring (bijna) overal goed voor is. F.P. Möller zegt het met zoveel woorden: "Uit die getuigenisse word ook die indruk geskep dat die doping in die Heilige Gees die oplossing van alle probleme en die genesing van allerlei kwale meebring."<sup>97</sup> In de Full Gospel Business Men's Fellowship International (FGBMFI), een organisatie die voor de verspreiding van de pinkstergedachte en -ervaring ook naar de kerken veel heeft betekend, werd werkelijk de overtuiging gehuldigd, dat de geestesdoop de sleutel was tot succes in elk opzicht.

"it is said that the person who is full of the Holy Spirit will prove more successful in business, make better tractors and automobiles than his competitors, live in a fine house,

---

92 Zo Kraan, in: Koenes, *In de kracht van de Geest*, 86; Van Dam, *Demonen, eruit, in Jezus' Naam!*, 121; idem, *Dämonen und Besessene*, 276, "Die Dämonen fürchten das Gebet; besonders scharf reagieren sie auf das beten in Zungen (die Glossolalie)." Overigens valt op dat de glossolalie hier als wapen genoemd wordt naast zingen, gebed, schriftlezing, gezegend water, het teken van het kruis of een crucifix en de relikwieën van heiligen. Voor de effectiviteit van deze wapenen is geen andere autoriteit aangevoerd dan de reacties der demonen. Ook Vlug-Hoekendijk, 'Getuigenis', in *Pinksteren*, 81, zegt: Als ik geconfronteerd word met occulte of demonische zaken, dan strijd ik in de geest (Ef. 6:18). Dit is in het verleden heel effectief gebleken." Bedoeld is ook hier het gebruik van tongentaal. Vgl. ook Steiner, *Mit folgenden Zeichen*, 177.

93 Jonker, *Die Gees van Christus*, 217.

94 Aldus Van der Veken, 'Charismatische vernieuwing: poging tot evaluatie van binnenuit', 35.

95 Hollenweger, *The Pentecostals*, 328.

96 MacDonald, 'Pentecostal Theology: a Classical Viewpoint', 66, noemt inderdaad nog meer behalve het reeds genoemde: - de geestelijke sensitiviteit wordt versterkt, zodat het gemakkelijker wordt steeds door de Geest te worden geleid; - het geschreven Woord van God wordt intenser verstaan in ons hart door de illuminatie van de Geest.

97 Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 137.

and, if he is a footballer, score more goals than the person who is not converted or is not baptized with the Spirit."<sup>98</sup>

Ook de boeken van Merlin Carothers ademen een dergelijke suggestie van succes. Bij hem ligt de nadruk op de lofprijzing, die de oplossing biedt voor alle noodsituaties, maar om daartoe in staat te zijn is de ervaring van geestesdoop en tongentaal onmisbaar.<sup>99</sup>

Een belangrijk effect dat als een rode draad door de hele scala van betekenissen en gevolgen van deze ervaring zichtbaar is, is de gerichtheid op de eigen persoon. Zelfs wanneer beleden wordt dat de bedoeling van de ervaring niet anders is dan Christus in het middelpunt te stellen,<sup>100</sup> dan nog wordt duidelijk dat een mens pas in staat is Christus in het middelpunt te stellen wanneer hij eerst de ervaringen heeft ontvangen die hem intens en langdurig met zichzelf bezig doen zijn. Men kan zeggen: Het christocentrische doel is slechts bereikbaar via een sterk antropocentrische weg.

#### 4.1.3.4 Een ervaring of de ervaringsdimensie?

In de charismatische beweging tekent zich een onderscheid af tussen de eerste periode, waarin 'neo-Pentecostals' in de kerken zonder veel scrupules de theologische modellen van de pinksterbeweging overnamen, en een latere periode, waarin gezocht wordt naar een betere theologische verantwoording van de charismatische ervaring. Representatief voor de eerste periode zijn reeds genoemde auteurs als Dennis Bennett, Lawrence Christenson, J. Rodman Williams<sup>101</sup> en J.A. Schep,<sup>102</sup> terwijl onder de vertegenwoordigers van de latere periode o.m. moeten worden genoemd Thomas Smail, Arnold Bittlinger, Heribert Mühlen en Henry Lederle.<sup>103</sup> Men is zich in de latere periode vooral bewust geworden van de onhoudbaarheid van de twee-fasen leer. Interpretatie-pogingen via een sacramentele constructie, waarbij men stelde dat de volheid van de Geest in de doop reeds gegeven is, maar nog bewust moet worden gemaakt in de ervaring - wel aangeduid als het tijdbom-model<sup>104</sup> - werden, hoewel o.m. door rooms-katholieke charismatische theologen nog aangehangen, onvoldoende geacht.<sup>105</sup>

De kritiek die op de 'oude' charismatische theologie wordt gegeven, is soms zeer scherp. Des te opmerkelijker is het dat de verbondenheid met de ervaring van de pinksterbeweging boven elke twijfel verheven blijft, en dat die ervaring zelfs het

---

98 Hollenweger, *The Pentecostals*, 7.

99 Carothers, *Prison to Praise*; idem, *Power in Praise*. Vgl. ook Lederle, *Treasures Old and New*, 240, die het woord 'panacea' gebruikt om aan het slot van zijn studie een gevaar dat ook hij ziet rijzen, in te dammen.

100 Zie bijv. Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 60.

101 Christenson en Rodman Williams hebben later ook genuanceerder geschreven. Voor Christensons beide aspecten zie ook Lederle, *Treasures Old and New*, resp. 76-78 en 126-128.

Zie voor Rodman Williams ook blz. 142, noot 81, en zijn art. 'Nieuwe Theologie voor een nieuw tijdperk', waarin hij met name afwijst dat het ervaren van de uitgieting van de Heilige Geest leidt tot een soort super-spiritualiteit of super-Christendom. (33)

102 Ik volg hiermee de indeling van Lederle, *Treasures Old and New*, 37-103.

103 Zie over deze latere ontwikkeling, met bespreking van een reeks vertegenwoordigers, vooral Lederle, *a.w.*, 144-212. Over Lederles eigen standpunt zie beneden.

104 J.-J. Suurmond, 'Acht boeken over het werk van de Heilige Geest', 52.

105 Zie hiervoor vooral Lederle, *a.w.*, 104-143.

motief tot de hernieuwde bezinning is. In het woord vooraf van enkele toonaangevende studies lezen we:

“Wat hier volgt, ontspringt aan mijn eigen poging om de nieuwe ervaring van de Heilige Geest te verstaan, die bijna tien jaar geleden mijn leven en mijn ambtswerk begon te transformeren en die nog heel dicht bij het centrum ervan ligt. Aan de ene kant was ik niet tevreden met de theologische kaders, die me werden aangeboden om deze ervaring te interpreteren. Aan de andere kant bleef ik overtuigd, dat de theologische benadering, waaraan ik sinds mijn studententijd had vastgehouden, over het algemeen gezond was. Dit boek is het resultaat van een poging, de nieuwe ervaring en de beproefde theologie samen te brengen.” Zo begint Thomas Smail zijn *Reflected Glory*.<sup>106</sup>

In zijn latere boek *The Giving Gift* geeft hij rekenschap van wijzigingen in houding en nadruk met betrekking tot de theologie van de Heilige Geest, maar voegt ter geruststelling toe: “those with eyes to see will soon discern that the Scottish Reformed Barthian in me, to say nothing of the man renewed in the Spirit who once led the Fountain Trust<sup>107</sup> is still very much alive and kicking.”<sup>108</sup>

Ook Henry Lederle zoekt een theologie als verantwoorde interpretatie van de ervaring: “My interest in the field is of a biographical nature. In January 1980 I had a vivid charismatic experience which caught me unawares theologically. My doctrinal applecart was overturned, and I spent a year or two trying to get my bearings again. I had been blessed “right out of my socks” and needed time to digest what God was now doing in my life and in my family. I had found a new dimension in my faith, which I experienced as deeply meaningful, integrative, and transformational. Coming from a Reformed background with both evangelical and ecumenical roots, I sought an acceptable interpretive framework for the fresh upwelling of doxology in my heart.”<sup>109</sup>

De discussie is dus een theologische discussie; niet één waarin plaats is voor de toetsing van de verworven ervaring. Hetzelfde model ligt ten grondslag aan de bundeling van een aantal lezingen uit 1972, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*. In de ‘Einführung’ vergelijken de redacteurs de geestelijke beweging die nu om theologische bezinning vraagt met de geestelijke beweging uit de tijd van het Nieuwe Testament. Het is duidelijk

“daß auch heute noch und heute auf eine neue Weise jener pfingstliche Lebensgrund lebendig ist, aus dem die großen und kleinen kirchlichen Systeme ursprünglich erwachsen sind.” Wel voegen ze eraan toe:

“Natürlich muß jegliche Geisterfahrung sich einer religionsphilosophischen, psychologischen und dogmatischen Kritik stellen, nicht anders als zur Zeit des Neuen Testaments.”<sup>110</sup> Als er dus getoetst moet worden, is het niet minder, maar ook niet meer dan bij de gebeurtenissen in Handelingen diende te geschieden.<sup>111</sup> Dat de gebeurtenissen

106 In Nederlandse vertaling *De Glorie van God*, 5.

107 Een belangrijke charismatische organisatie in Groot-Britannië, JWM.

108 Smail, *The Giving Gift*, 9v.

109 Lederle, *Treasures Old and New*, ix.

110 Heitmann/Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, 12.

111 Zelfde gedachtegang ook bij Culpepper, ‘A survey of some tensions emerging in the Charismatic Movement’, 441

uit het Nieuwe Testament en de beschrijving ervan op een unieke manier normatief zouden (kunnen) zijn voor de ervaring van latere gelovigen wordt hierin niet verdisconteerd.

Wat dus in elk geval de jongste charismatische theologische stroming beweegt, is het zoeken naar een model waarin van het 'twee-verdiepingenmotief' afscheid genomen wordt, maar waarin wel de ervaring van de doop met de Heilige Geest een legitieme plaats behoudt. Niet alleen het elitaire element hierin wil men achter zich laten, ook het te zeer op-een-ervaring-gericht-zijn wil men te boven komen. Lederle geeft deze motieven correct weer als hij schrijft:

"The validity of the experience of "Spirit-baptism" was acknowledged without accepting its elitist ultimacy or the event- and experience-centeredness prevalent in earlier interpretations."<sup>112</sup>

Hiermee is tegelijk het problematische in deze ontwikkeling aangegeven, namelijk dat men de ervaring niet centraal wil stellen, maar dat het meest duidelijke uitgangspunt toch de 'validity of the experience of "Spirit-baptism"' is.

De wijze waarop men dit gegeven een plaats wil geven, is meermalen aangeduid als 'de ervaringsdimensie'. Lederle spreekt van de 'Charismatic Dimension of Normal Integrated Christian Life'.<sup>113</sup> Men wil daarmee niet zeggen dat iemand die geen zeer emotionele ontmoetingen met God heeft ervaren en niet weet van visioenen en tongen en dergelijke, geen christen zou zijn. Maar wel zal het geloof in het leven van verantwoordelijke christenen een zaak van ervaring moeten zijn, van realiteit - anders is het niet gezond. Dit ervarings-aspect omvat bijv. het gelovige gebed, de genadige ondervinding van de gemeenschap der heiligen, aanbidding, meditatie van de Schrift, viering van de sacramenten, profetisch getuigen, uitingen van meeleven.

Dit normale, geïntegreerde christelijk leven betekent dat men het leven van Christus leeft en wandelt in de Geest. En op deze weg stort God zijn geestelijke gaven en bedieningen uit over de kerk.

De kerk moet er naar streven de volheid van het leven in de Geest zichtbaar te maken en alle charismata te beoefenen. De charismatische vernieuwingsbeweging heeft de kerk daarbij de dienst bewezen verscheidene geestelijke gaven weer te hebben herontdekt die in onbruik waren geraakt.

Deze gedachtengang betekent inderdaad een afrekening met de 'twee-fasenleer' en met de daaraan verbonden consequenties van op verschillende niveaus verkerende christenen, en van een onderscheid tussen het werk van Christus en de Geest, die zelfs een tegenstelling kan worden.<sup>114</sup> De ervarings-dimensie, waarvoor de uitdrukking 'doop in of met de Heilige Geest' al of niet bruikbaar wordt geacht, zal niet altijd als

---

112 Lederle, 'The Spirit of Unity', 284.

113 Lederle, *Treasures Old and New*, 227-242.

114 Lederle, *a.w.*, 235, zegt ook: "...it is necessary to deny that the Spirit has come to do something "extra" or additional to what the Son has accomplished.(...) This eventually leads to a separation of Word and Spirit as well. The essential unity of divine operation must be clearly recognized."

crisis-ervaring omschreven behoeven te worden, maar essentieel is wel de aanvaarding van alle charismata. Lederle is hier helder over:

"It should remain clear that in arguing for "Spirit-baptism" as the charismatic dimension of the normal integrated Christian life this openness to the full range of charisms is not negotiable. It is the very heart of the matter."<sup>115</sup>

Deze visie betekent een geduchte *theologische* streep door de rekening van de pinksterbeweging en de daaruit voortgekomen charismatische beweging. Maar het wezenlijké ervan, namelijk de ervaring, wordt intussen wel beschouwd als het kind dat met het badwater niet mag worden weggeworpen! Veelbetekenend is de uitspraak van Lederle: "Mercifully the blessing of God has never been dependent on "good theology".<sup>116</sup> Gesuggereerd lijkt hiermee dat een toetsing van de 'zegen' als *ervaring* de perken van de theologie te buiten gaat. Die gedachte zal ons evenwel nog moeten bezighouden.

Van de theologen, bij wie Lederle zich met deze gedachtengang bewust aansluit, is met name de visie van de reeds genoemde Thomas Smail de moeite waard. De reikwijdte van de geschriften van Smail, als Schotse presbyteriaan die later anglicaan geworden is, maar zijn calvinistische komaf daarom nog niet hoeft of wenst te verloochenen, is aanzienlijk.

In zijn boek *Reflected Glory* wil hij vooral recht doen aan het feit dat de Heilige Geest in zijn werk altijd op Christus gericht is. Het gevaar dat mensen lopen na de ervaring van de doop met de Heilige Geest, is dat ze vooral vervuld zijn van een gebeurtenis. Maar de Heilige Geest wil de heerlijkheid van Christus in zijn lichaam manifesteren. Om Hem zal het dan ook ons moeten gaan. Smail onderscheidt zich voorts van de meeste charismatische theologen door zich rekenschap te geven van de betekenis van het *geloof*.<sup>117</sup> Het menselijk instrument waardoor de Geest onze 'omvorming tot Christus' tot stand brengt, is ons geloof. Wat we niet geloven van Christus kunnen we ook niet van Hem gaan ervaren. Het is het werk van de Geest ons door middel van het geloof met Christus te vervullen.

"Geloof houdt zowel een openheid voor Christus, een geloven, in als een tot ons nemen van Christus en al zijn weldaden, een ontvangen."<sup>118</sup>

Even verder maakt hij duidelijk: "De beloften van het Evangelie zijn van die aard, dat ze, wanneer ze geloof vinden, doorstoten tot een bijzondere vervulling in de ervaring, in een gebeuren." De conclusie is dan: "Daarom is Christus het *objekt* van ons geloof, maar omdat Christus is, wie Hij is en belooft, wat Hij belooft, is het *doel* van het geloof ervaring!"<sup>119</sup>

Smail haalt geloof en ervaring hier uit elkaar. Hij legt de realiteitswaarde van het geloof in de ervaring, die een afzonderlijke instantie wordt. Niet het geloof verandert

---

115 Lederle, *a.w.*, 232.

116 Lederle, *a.w.*, 240.

117 Smail, *De Glorie van God*, 27-29.

118 Smail, *a.w.*, 27.

119 Smail, *a.w.*, 29.

een mens; het geloof leidt tot een ervaring en de ervaring verandert een mens. De dynamiek van het christelijk leven is ervaringsdynamiek:

“De nu al ervaren overwinning stelt ons in staat om de strijd op een nieuw terrein voort te zetten. (...) de eerste afbetaling garandeert de volle erfenis.”<sup>120</sup> De ervaring heet vervolgens “de konsekwentie van het geloof”. Want: “Daar waar ons geloof kan doorbreken tot een echt gebeuren en, in plaats van alleen een relatie te aanvaarden, kan beginnen om van die relatie te genieten, daar doet de Geest zijn werk en weerspiegelt Hij in ons de gelijkenis van de Heer.”<sup>121</sup>

De charismatische ervaringsdimensie, want daar doelt Smail steeds op, is dus eigenlijk *de* ervaringsdimensie van het christelijk geloof. De vraag moet worden gesteld of zonder deze ervaring, waaraan de openheid voor gaven als tongentaal en profetie inherent is, het geloof dus geen echt, geen levend geloof kan zijn. Geloof ‘alleen’ moet wel een dode uitdrukking worden in deze gedachtengang. Smail zegt dat op een iets minder sterke manier:

“Een geloof, dat niet begint vooruit te lopen op een vervulling, die in een innerlijk of uiterlijk gebeuren ervaren wordt, blijft ver achter bij wat in het Nieuwe Testament beloofd en verwacht wordt.” Overigens blijft hij daarbij zijn christocentrische uitgangspunt trouw door eraan toe te voegen: “- godsdienstige ervaring is alleen dan Christelijk relevant en geldig, wanneer zij de kentekenen van Christus draagt en die aan Hem als aan haar uiteindelijke bron ontleent.”<sup>122</sup>

Opvallend sterk klinkt Smail's protest tegen de ‘tweede zegen’- gedachte.<sup>123</sup> Daardoor wordt de eenheid van het evangelie radicaal in twijfel getrokken. Ook betekent deze leer zowel een verduistering van de centraliteit en de genoegzaamheid van de Here Jezus Christus, als een verduistering van de functie van de Heilige Geest, die immers Christus verheerlijkt. Bovendien kan hierdoor - met name vanwege de meestal gestelde voorwaarden voor het ontvangen van een ‘tweede zegen’ - de soevereiniteit van de genade verduisterd worden. En tenslotte ziet hij er een verduistering in van de eenheid van Gods volk.

De gebruikelijke ‘tweede zegen’-uitleg gaat volgens Smail niet uit “van een norm in Christus en in de Schrift, maar van een norm in de ervaring, die tot wet en leer verheven wordt.”<sup>124</sup> Over de ervaring zegt hij dan:

“Mogelijk hebben we via twee krisiservaringen aan onze erfenis deel gekregen - mogelijk ook op een heel andere manier - maar om de betekenis van onze ervaring te begrijpen, moeten we niet naar haar vorm kijken, maar veeleer naar Christus als haar bron, norm en doel. De ervaring moet vanuit Christus worden verklaard, niet Christus vanuit de ervaring.”<sup>125</sup>

---

120 Smail, *a.w.*, 32.

121 Smail, *a.w.*, 33.

122 Smail, *a.w.*, 34.

123 Vooral in *a.w.*, 42-46.

124 *Idem*, *a.w.*, 47.

125 *Ibidem*.



Smail spreekt slechts over een vanuit Christus verklaren van de ervaring en niet over een toetsen van de ervaring aan Christus als bron, norm en doel. Dat is des te merkwaardiger daar Smail er wel oog voor heeft, dat velen een te grote plaats aan de ervaring toekennen. De ervaring heeft intussen bij hemzelf wel een zo essentiële plaats dat in aansluiting aan zijn eigen gedachtengang de volgende vragen gesteld zouden kunnen worden:

- Brengt de praktijk van de ervaring die op deze wijze een zelfstandige instantie naast het geloof is geworden (en wat is ervaring anders dan praktijk?) niet met zich mee dat de heerlijkheid van Christus waar het volgens de 'leer' om gaat, schuil zal gaan achter het eigen 'ik' van de charismatische christen? Met andere woorden: Is het gevaar dat hij zelf in dit opzicht signaleerde vanuit de 'tweede-zegen'-theorie zo niet ten volle blijven bestaan?

- Als de *leer* van de pinksterbeweging, waarin de *pinksterervaring* duidelijk geworteld is, zo hartgrondig moet worden afgewezen als Smail doet, is er dan geen aanleiding ook die ervaring zelf, zoals hij en anderen die vanuit het contact met de pinksterbeweging of de vroege charismatische beweging hebben ontvangen, kritisch te bezien?

- Was er voor Smail, juist omdat hij als een van de weinigen ook het geloof ter sprake brengt als werk van de Heilige Geest, geen aanleiding geweest nader in te gaan op de dynamiek van het geloof als de band met Christus zoals het Nieuwe Testament daarover spreekt? Van daaruit zou stellig meer te zeggen zijn geweest over de verhouding van geloof en ervaring dan hij nu doet.

Smail besteedt veel aandacht aan de wijze waarop, vanuit het zichtbaar worden van Gods heerlijkheid in de mensheid van Christus, lijnen kunnen worden getrokken naar de heerlijkheid die aan ons menszijn verleend wordt. Hij beroept zich daarbij, behalve op Karl Barth, op de christologische beschouwingen van de 19e eeuwse charismatische theoloog avant la lettre Edward Irving.<sup>126</sup>

De centrale stelling van het boek van Smail is dan ook: *Wat op Pinksteren tot de Kerk kwam, is een afspiegeling van wat de Geest in al het menszijn van Jezus had verricht.*<sup>127</sup>

Daar hoort ook de tongentaal bij volgens Smail. Die gedachte verdedigt hij met weinig meer dan de overtuiging, dat wie ervaring met deze gave heeft, kan getuigen dat ze uitstekend in een christocentrisch kader past.<sup>128</sup>

Het wezen van wat voor hem de 'doop in de Heilige Geest' is, wordt gevonden als christenen "zich openen voor alles, wat de Geest in hen wil doen".<sup>129</sup> Zijn uiteindelijke omschrijving luidt:

"Doop in de Heilige Geest is dat aspect van Christelijke inwijding, waarbij de in ons wonende Heilige Geest, langs de weg van een verwachtend en een ons toeëigenend

---

126 Smail, *De Glorie van God*, 75vv. Zie de weergave hiervan bij Jonker, *Die Gees van Christus*, 226v, en bij Lederle, *Treasures Old and New*, 148v.

127 Smail, *a.w.*, 134.

128 Smail, *a.w.*, 135.

129 Smail, *a.w.*, 139.

geloof in Christus' beloften, zich in onze ervaring manifesteert, zodat Hij met vrijheid en doeltreffendheid in en door ons heen werkt, zoals Hij eerst met totale vrijheid en volledige doeltreffendheid heeft gewerkt in Christus' menszijn."<sup>130</sup>

De voornaamste vraag die, voortbouwend op de reeds gestelde, na de uitwerking van Smail's concept overblijft, heeft zowel te maken met de geringe helderheid van zijn geloofsbegrip als met zijn benadering van de christologie. Er blijkt immers weinig onderscheid te worden gemaakt tussen het werk van Christus voor ons en het werk van Christus in ons en dus blijft er reden te vragen naar de wijze van het deelhebben aan beide, een vraag die in tweeën te verdelen is: Hoe functioneert het geloof als deelhebben aan Christus? En hoe is de verhouding tussen geloof en ervaring als de ervaring een beslissende instantie is in het werk van Christus in ons?

H.I. Lederle sluit zich met name bij de beschouwingen van Smail aan, al maakt hij een uitzondering op het punt dat bij Smail toch meer nadruk valt op 'a charismatic experience' terwijl hij algemener wil spreken van 'charismatic experience'.<sup>131</sup> Lederle bespreekt ook de kritiek van W.D. Jonker op Smail, maar maakt merkwaardigerwijze geen melding van het feit dat Jonker juist met het oog op de bereidheid zich aan te passen aan de kerkelijke leer bij charismatische theologen als Smail, het volgende zegt: "één ding is duidelijk, en dit is dat hulle daaraan bly vasthou dat 'n ervaring wat bokant deur die geloof uitgaan, vir die christen noodsaaklik is." Met Jonkers conclusie na de door hem gegeven analyse van de pinkster- en charismatische theologie - ondanks de ook door hem gesignaleerde verschillen - moet ingestemd worden: "Die mees sentrale punt waaroor die verskil gaan, is die vraag na *die verhouding tussen geloof en ervaring*."<sup>132</sup>

Dat er ook aanleiding is te vragen naar de heiliging, staat niet los van de vragen naar de functie van het geloof. Er ontstaat immers vanuit het ervaringsaspect een zodanige belangstelling voor de gaven van de Geest, dat de vrucht van de Geest, die alles te maken heeft met de functionering van het 'geloofsaspect', gemakkelijk minder aandacht ontvangt. J.-J. Suurmond stelde die vragen in zijn bespreking van de dissertatie van Lederle, die zich in sterke mate bij het concept van Smail aansluit. Het is de moeite waard daarbij Suurmonds eigen omschrijving van de geestesdoop te lezen, die overigens geheel binnen dezelfde kaders blijft, maar zorgvuldiger het element van de heiliging inpast: "Zelf zie ik de Geestesdoop als de experiëntiële dimensie van het christelijk leven waarin de Geest middels vele ervaringen ("vullingen"), de waarheid van onze waterdoop concreet maakt door ons telkens weer te doen sterven aan onze zelfzucht en opstaan tot een zelfgave (charisma) ter verrijking van de gemeenschap."<sup>133</sup> In een ander

---

130 Smail, *a.w.*, 141.

131 Lederle, *Treasures Old and New*, 151.

132 Jonker, *Die Gees van Christus*, 238.

133 Suurmond, 'Acht boeken over het werk van de Heilige Geest', 52. Vgl. ook Culpepper, 'A survey of some tensions emerging in the Charismatic Movement', 439-452. Deze signaleert de spanning tussen de gaven en de vrucht van de Geest; stemt in met Smail, dat een alternatief voor de 'second blessing theology' nodig is (441); en is van oordeel dat de echtheid van een ervaring niet wordt beoordeeld op grond van de emotionele intensiteit ervan, maar op grond van de merkbare vruchten in het leven.(443)

artikel zegt Suurmond: "Iedere christen heeft in principe de Geestesdoop ontvangen, die mijns inziens de ervaringsdimensie van onze relatie met God vertegenwoordigt, zonder welke het geloof abstract en krachteloos blijft."<sup>134</sup> Deze omschrijving roept wel de vraag op of het geloof slechts inhoud heeft via deze hier aangeduide ervaringscategorie. Is het geloof zo niet een erg 'lege' term? Een vraag die eveneens boven komt is of de doop in de Geest voor Suurmond een herkenbare ervaring is of niet. Die vraag klemt temeer na het lezen van de erop volgende zinsnede: "De doop in de Geest kwalificeert de gelovige pas volledig voor toerusting met de gaven van de Geest."<sup>135</sup> Hoe kan deze overtuiging inhoud ontvangen als de 'doop in de Geest' niet een herkenbare extra ervaring is? Maar als dat toch weer het geval is, hoe kan dan iedere christen deze ervaring 'in principe' ontvangen hebben? Of het 'in principe' moet een vinding zijn van een exegetisch geweten, terwijl de realiteit pas opengaat na een ervaring van dit principe in een 'second blessing'. Alleen zijn we dan natuurlijk wel terug bij de klassieke pinkstertheologie, met dit verschil dat die wat minder last had van exegetische gewetens. Daar telde alleen de realiteit van de pinksterervaring.

In het boek dat Smail in 1988 uitgaf, *The Giving Gift*, waarin hij zich vooral bezig houdt met de persoon van de Heilige Geest, geeft hij aan, ondanks continuïteit in de hoofdzaken, op enkele punten afstand genomen te hebben van *Reflected Glory*. Deze punten betreffen echter niet de vragen die hierboven aan de orde kwamen. De vragen worden er eerder door versterkt, omdat de christocentrische grondslag van het eerste boek nu onder druk komt te staan. Zijn correcties hebben namelijk betrekking op de verhouding van Christus en de Heilige Geest. In *Reflected Glory* is benadrukt dat de Heilige Geest in zijn werk afhankelijk is van de Zoon. Nu stelt hij dat evenzeer het omgekeerde het geval is. Er is sprake van een eigen creativiteit van de Heilige Geest. De Geest doet méér dan het weerspiegelen van Christus' heerlijkheid. Dit heeft ook gevolgen voor de verhouding van Woord en Geest. Het wordt door Smail nu een te smalle basis geacht voor het christelijke geloof en de christelijke praktijk dat deze definitief en permanent zijn vastgelegd door de leer en de praktijk die in de geschriften van het Nieuwe Testament zijn weergegeven. De Geest is voortgegaan, en gaat voort, in continuïteit met Schrift en uitlegging Christus op nieuwe wijzen aan zijn volk te openbaren.<sup>136</sup>

#### 4.1.4 Enkele conclusies

Sinds het begin van deze eeuw tot de recente geïntegreerde visie op de geestesdoop is er theologisch nogal wat verschoven, wanneer men zich rekenschap gaf van de charismatische ervaring, met name die van de 'doop met de Heilige Geest'. Opmerkelijk daarbij is dat ook theologen in de pinksterbeweging *voorzichtiger* zijn geworden in hun hantering van de 'twee-stadialeer' in het geestelijk leven van de

---

134 Suurmond, 'De theologie van de pinksterbeweging', 36.

135 *Ibidem*.

136 Zie voor deze gedachten Smail, *The Giving Gift*, 26, 75-79, 84, 87, 92. Overigens sluit hij zich in dit boek sterk aan bij de beschouwingen over de Triniteit van met name Heribert Mühlen en John V. Taylor.

christen, en evenzeer zijn gaan spreken van een 'dimension of Christian experience'.<sup>137</sup> Typerend hiervoor is ook een uitspraak van Leonhard Steiner, reeds uit 1960, met instemming weergegeven door W. Hollenweger:

"My conclusion, then, is that one can no longer maintain the doctrine of stages of salvation. This inevitably leads to the rejection of the distinctive doctrines of Pentecostalism. This does not entail the rejection of the Pentecostal movement, that is, the *experience* of the Spirit which is to be found in it. There are numerous genuine examples of the *experience* of the Spirit, without there being a correct *understanding* of the Spirit."<sup>138</sup>

Ondanks die verschuiving in theologie blijft een *primaat voor de (charismatische) ervaring kenmerkend* voor de gehele beweging. De ervaring die wordt gezocht is door alle variatie in beleving en leer heen herkenbaar gebleven. Kern van deze ervaring is vooral: *openheid voor de geestesgaven*.

Het boven aangehaalde oordeel van Jonker is, als we de geschiedenis van en de visies op de ervaring van de geestesdoop overzien, van belang: dat *bezinning gewenst is op de verhouding van geloof en ervaring*. De 'magere' wijze waarop over het geloof wordt gesproken, is enkele malen gesignaleerd. Er zal nog nader op moeten worden ingegaan.

De wijze waarop binnen de pinkster- en charismatische beweging zelf diverse keren discussie is ontstaan, werpt evenzeer licht op deze verhouding. In enkele opzichten komt deze ook bij het volgende onderdeel aan de orde.

## 4.2 Voorwaarden voor het ontvangen van (de) ervaring

### 4.2.1 Voorbereiding

Het is wezenlijk voor het verkrijgen van de 'pinksterzegen' dat men zich daar op voorbereidt. Leonhard Steiner noemt de pinksterbeweging "ganz einfach *Gottes Antwort auf das beharrliche Bitten des ganzen Gottesvolkes in aller Welt*."<sup>139</sup> In het verhaal van wat in 1901 en 1906 geschiedde, was dat een essentieel onderdeel en de

---

137 Zo bijv. de intentie van Gordon Fee, voorganger in de Assemblies of God, en tegelijkertijd bekend als bekwaam Nieuwtestamenticus, in zijn 'Hermeneutics and Historical Precedent - a major Problem in Pentecostal Hermeneutics', 118-132. Werkelijk afstand doen van de 'twee-fasen' leer blijkt hem overigens erg zwaar te vallen.

Ook bij Van der Laan, *De spade regen*, 142, treft de bezonnen toon waarop het probleem van het ontstaan van twee groepen christenen wordt erkend.

Jonathan Paul, voorman van de Duitse tak van de pinksterbeweging, de 'Mülheim'-beweging, heeft van het begin af zowel de 'verplichting' van tongentaal als de visie op de geestesdoop als tweede geestelijke ervaring afgewezen. Daarin is hij overigens wel steeds als uitzondering binnen de beweging gezien. Vgl. o.a. Hollenweger, *The Pentecostals*, 236-243; Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten*, 493v.

138 Zie Hollenweger, *The Pentecostals*, 335.

139 Steiner, *Mit folgenden Zeichen*, 18. Vgl. Lindsay, *Gaven van de Geest*, 3, "...toen men ernstig begon te bidden voor het herstel van de kerk, was het resultaat de uitstorting van de Geest in de huidige eindtijd."

'waiting meetings' of 'tarrying meetings' behoorden vervolgens jarenlang tot het vaste pinksterpatroon. Deze 'wachtfase' was als regel voorafgegaan door een 'leerfase'.<sup>140</sup>

Waar het echter vooral om gaat is de innerlijke voorbereiding op het ontvangen van de doop met de Heilige Geest. Verschillende stadia tekenen zich daarbij af, waarbij de bekering en de doop van gelovigen, althans volgens het baptistische standpunt dat pas gaandeweg dat van de meerderheid van de pinksterbeweging werd<sup>141</sup>, voorop staan. Het verkrijgen van de genadegaven is bereikbaar op voorwaarden:

T.B. Barratt schrijft: "Verder wordt geloofd en geleerd zoals we reeds gezien hebben dat God bereid is om nu als in de dagen van de eerste Christelijke Gemeente *al zijn genadegaven aan zijn volk terug te geven*, als ze zich maar voldoende willen verootmoedigen in zijn tegenwoordigheid."<sup>142</sup>

Verder worden door de meesten de volgende voorwaarden genoemd:<sup>143</sup>

- de volkomen toewijding aan God; of de onderwerping aan God; algehele capitulatie, absolute overgave aan Jezus;
- het zich verheffen tegen de zonde; het hebben van een rein hart, namelijk door de belijdenis van alle (bewuste!) zonden;
- volhardend gebed (soms ook nog verbonden met vasten en het geven van tienden);
- geloof, namelijk dat de ervaring inderdaad zal worden ontvangen (op de wijze van spreken omtrent het geloof moeten we hieronder nader ingaan);
- handoplegging; in vrijwel alle getuigenissen een onmisbare schakel.<sup>144</sup> Soms lijkt het vormen van een lichamelijke 'gebedsketen' door hand in hand te bidden hetzelfde doel te dienen.<sup>145</sup>

De noodzaak van het gaan van een bepaalde 'weg' naar de geestesdoopervaring is, bijv. door Barratt, als een inzetting van God aangewezen: "Dit is Gods eigen methode

---

140 Deze uitdrukkingen bij Van der Laan, *De spade regen*, 143v.

141 Zie hierover bijv. Van der Laan, *a.w.*, 164vv. Barratt was eerst voorstander van de kinderdoop en ging later over naar het baptistische standpunt.

142 Barratt, *De Waarheid inzake de Pinksteropwekking*, 10.

143 Voor deze voorwaarden zie: Hollenweger, *The Pentecostals*, 334v; Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 121-128; Barratt, *a.w.* 23; Lindsay, *Gaven van de Geest*, 21-25; Du Plessis, *De Geest maakt levend*, 94; Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 132-137. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 87-111.

144 Voor de opvattingen omtrent handoplegging zie Hollenweger, *a.w.*, 4v; Bloch-Hoell, *a.w.*, 23, 132-134, 137 ("It is as if the sensuous 'moving in' of the Spirit requires physical assistance."); Möller, *a.w.*, 16, 124, 126, 131; Bruner, *a.w.*, 75, 90, 113v, 119v.

145 Carothers, *Prison to Praise*, 55, "I asked the men to hold hands in a circle, and we began praying for our first miracle." Zie ook idem, *a.w.*, 57, 58.

Voor het op deze wijze vormen van een kring zijn geen motieven gegeven. Een minder vanzelfsprekende benadering zou wel op zijn plaats zijn, bijv. in het licht van het feit, dat het vormen van een dergelijke 'energiekring' een gebruik is bij spiritistische bijeenkomsten. Zie daarover Sommer, 'Uw overleden Moeder vertoont zich achter u: impressies van spiritistische groeperingen in Nederland', 61; Kranenborg, 'Zohra en de psychosofie: woorden van de Christus scheppen een nieuwe wereldreligie', 91-93.

en wij hebben geen recht die te minachten.”<sup>146</sup> Soms wordt benadrukt dat de ‘beslissende stap’ voor het ontvangen door onszelf moet worden gezet, wat kernachtig onderstreept wordt door Oral Roberts: “Without the Holy Spirit I cannot, but without me He will not.”<sup>147</sup> F.P. Möller ziet het gevaar dat in de wijze waarop met name in samenkomsten naar deze zegen wordt uitgezien, een sterke psychologische factor werken kan, en dat de op die manier ontvangen charismata “eerder ’n psigologiese as ’n teologiese aangeleentheid” lijken te zijn.<sup>148</sup> Opvallend is hoe in de wijze waarop voorwaarden worden aangegeven voor het verkrijgen van de geestesdoop de boodschap van Torrey bewaard is gebleven!

#### 4.2.2 *Geloof als voorwaarde*

Meestal wordt bij de voorwaarden voor het verkrijgen van de doop met de Heilige Geest ook het geloof genoemd. Daarbij dient wel te worden begrepen in welke betekenis dit woord dan wordt gebruikt.

Het geloof blijkt in een sterke begeerte om in de Heilige Geest gedoopt te zijn (Michael Harper); het is geloof met het oog op het ontvangen van de vervulling met de Heilige Geest, net zoals de discipelen in de tempel wachtten op de Heilige Geest, onder dankzegging en lofprijzing (Luk 24:53). Het geloof is bij sommigen zozeer gericht op de ervaring van het *gebeuren* - zeker als de glossolalie daarbij onmisbaar wordt geacht - dat ‘geloof’ in de volgende uitspraak (van Michael Harper) kan worden gebruikt:

“This is the time to step out in faith, and in deep and humble gratitude to God for all His generosity and love to begin to speak, trusting the Holy Spirit to give you the words to utter.”<sup>149</sup>

Een andere, soortgelijke, uitspraak van een pinksterauteur luidt: “Op grond van een rotsvast geloof mag hij de mond openen en vreemde klanken uiten in het vertrouwen dat dit nu de tongtaai is, waarover de Schrift spreekt.”<sup>150</sup>

Möller geeft nog meer voorbeelden van zulke uitspraken - waar hij zich overigens van distantieert, omdat God z.i. zo te zeer gevangen wordt in menselijke methodes. In dit verband gaat het mij er slechts om het begrip ‘geloof’ zoals het dikwijls gebruikt wordt, te laten zien.

Het geloof als voorwaarde voor het ontvangen van de doop met de Heilige Geest is feitelijk de overtuiging dat de geschiedenis van Pinksteren in Handelingen 2 en soortgelijke gebeurtenissen geen unieke gebeurtenissen waren, maar voorbeelden van de geestelijke kracht en de charismatische zegeningen waarin ieder christen kan en moet delen.<sup>151</sup>

---

146 Barratt, *a.w.*, 23.

147 Aangehaald bij Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 125.

148 Möller, *a.w.*, 126.

149 Zie Möller, *a.w.*, 125.

150 Peter Bronsveld, in *Kracht van Omhoog*, aangehaald bij Möller, *ibidem*.

151 Zo Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 136.

Dat houdt in - in samenhang met de overige genoemde voorwaarden - dat het geloof waardoor een zondaar behouden wordt, niet voldoende is voor het ontvangen van de volheid van de Heilige Geest.

Het geloof waar het om gaat is - naar de uitdrukking van F.D. Bruner - de 'ultima fides', het geloof dat op een bepaalde zegen is gericht. De Geest in zijn volheid wordt niet geschonken simpel op het geloof in Christus, want om de Geest moet speciaal worden gevraagd.<sup>152</sup> Het is duidelijk dat voor pinkstergelovigen geloof en geloof twee is. Ook wanneer als de voorwaarde voor het ontvangen van de volheid van de Heilige Geest alleen het geloof wordt genoemd, is bedoeld het geloof dat de volkomen overgave, het gaan van de 'gehele weg met Christus' bevat.

Bruner is duidelijk en gedocumenteerd op dit aspect ingegaan - en hoewel zijn boek onder pinksteraanhangers weinig dank geooft heeft, is zijn analyse van de pinksterspiritualiteit nauwelijks aangevochten.<sup>153</sup> Het gaat bij het geloof in de pinksterspiritualiteit om meer dan alleen maar geloof. Het verkrijgen van de geestesdoop is zozeer experiëntieel van karakter, dat de voorwaarde van het geloof ter verkrijging van deze ervaring nadere omschrijving behoeft. Het moet geloof zijn zoals het op de ervaring is gericht<sup>154</sup> - in de 'klassieke' pinksterbeweging in de regel de ervaring van de tongentaal. Het traditionele geloof van de kerk heeft naar pinksterbegrippen een tekort; het pinkstergeloof is voller en dieper, want het is uit op het verkrijgen van de doop met de Heilige Geest.<sup>155</sup>

Als een aantal getuigenissen over verkregen geestesdoopervaringen wordt nagegaan, bestaat op het moment van de ervaring groter duidelijkheid over de relatie tussen de handoplegging en de daarop volgende ervaring dan tussen het geloof en de ontvangen ervaring.<sup>156</sup> De fysieke concreetheid van de verkondigde ervaring vraagt om een geloof, dat zich haast met eenzelfde fysieke concreetheid naar die ervaring

---

152 "or the Spirit must, in the words of several commentators, be specially "applied for." "Zie Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 105; over het geloofsbegrip van de pinksterbeweging overigens 104-111.

153 Men kan van Bruners *A Theology of the Holy Spirit* zeggen dat hij soms te weinig differentieert tussen pinksterbeweging en heiligingstheologen, maar niet dat hij te spoedig iets beweert; in dit verband heeft hij overigens alle redenen om op de overeenkomstige gedachten van R.A. Torrey, Andrew Murray en F.B. Meyer te wijzen.

J.-J. Suurmond noemt Bruners boek enerzijds wat geërgerd (en onbillijk) 'weinig meer dan een pamflet gericht tegen de pinksterbeweging - zó bevooroordeeld geschreven' (zie 'Boekbespreking', in: *BCT* 19 (1987), 59) maar anderzijds zegt hij, dat Bruner in het eerste deel (19-149) een goede samenvatting geeft van de leerstellingen binnen de pinksterbeweging ('De theologie van de pinksterbeweging', 43, noot 9) of dat Bruner een "beknopte (maar wat eenzijdige) beschrijving van de leer en de geschiedenis van de pinksterbeweging" geeft ('Een introductie tot de charismatische vernieuwing', 39, noot 20).

154 Vgl. de opmerking van Floor, 'Die plek van die Bybel in die geloofservaring', 77, "Ook ontken die Pentekostalisme en die Charismatische Beweging hoegenaamd nie die noodsaaklikheid van die geloof nie. Maar hulle is tog oortuig dat die geloof eintlik eers waarde en betekenis kry as dit in 'n persoonlike ervaring van die Heilige Gees bevestiging vind."

155 Vgl. Bruner, *a.w.*, 111.

156 Zo het getuigenis van Agnes Ozman in 1901: "It was as his hands were laid upon my head that the Holy Spirit fell upon me and I began to speak in tongues, glorifying God." Zie Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 16.

uitstrekt, vandaar dat meermalen uitdrukkingen vallen die tenderen naar: meer dan alleen maar geloof.<sup>157</sup> Maar dat is dan ook het karakter van dit geloof: geloof in meer. Dit gebruik van het woord geloof is in de pinksterliteratuur frequenter dan het 'gewone' geloof.

F.D. Bruner zegt het samenvattend als volgt: "When the obedience is complete the Christian should have faith. The faith which Pentecostalism prizes in this connection is not usually identical with initial Christian faith; it is a different kind or at least a different act of faith, directed primarily toward the Holy Spirit with a new quantitative intensity, and is as such neither *sola* nor *simplex*."<sup>158</sup>

In de eerder gegeven weergave van de betekenissen die gehecht worden aan de geestesdoopervaring is aangegeven hoe deze ervaring meermalen dient om een 'kortere weg' te gaan dan het geloof, bijv. voor de toeëigening van bepaalde beloften. Ook daarin blijkt de meerwaarde te worden gezocht van wat boven het 'gewone' geloof uitgaat. Men zou kunnen denken aan een vergelijking met wat in de leer van de kerk dikwijls als 'wondergeloof' is aangeduid. De dynamiek die eigen is aan het geloof, die bijv. blijkt in de bijbelse gedachte van het groeien in het geloof, lijkt men te boven te willen komen.

Op interessante wijze wordt dit door de rooms-katholieke charismatische voorman Kilian McDonnell aan de orde gesteld in een uitvoerig referaat, waarin hij verwijst naar de voorbijgaande aard van bepaalde ontvangen geestelijke gaven, die leiden tot een grote 'bekwaamheid' in contemplatie en gebed. Hij zegt dan: Dit betekent niet dat deze mensen in een ogenblik tot geestelijke rijpheid zijn gekomen, maar wel dat ze er even de smaak van te pakken hebben gekregen opdat ze daarna die geestelijke groei temeer te zullen zoeken. Hij stelt dit aan de orde omdat blijkbaar de suggestie van een kortere weg naar 'meer' en 'hoger' er wel in zit. Kortere dan geloof en korter dan groei. Hij zegt het overigens zonder hier meer dan zijn ervaring met de charismatische vernieuwing voor aan te voeren.<sup>159</sup>

#### 4.2.3 *Passiviteit?*

Bij de boven kort weergegeven voorwaarden geven uitdrukkingen als 'absolute overgave', 'complete onderwerping', aanleiding tot nadere bezinning op de bedoeling daarvan. Reeds bij R.A. Torrey ('Het betalen van de prijs') en bij Andrew Murray was sprake van soortgelijke gedachten, die neerkomen op het 'leegmaken' ('emptying') van het eigen ik om zo plaats te maken voor de volheid van de Heilige Geest.

N.a.v. een van de getuigenissen uit Topeka in 1901 (van Miss Lillian Thistlewaite) vraagt N. Bloch-Hoell specifiek aandacht voor de noodzaak van het opgeven van de 'self-control':

---

157 Zo een uitspraak van de Engelsman Horton over de ervaringen in Handelingen: "They received because they would not be put off with a 'faith' Baptism. They would not be content with less than a Power Baptism." Zie Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 109.

158 Bruner, *a.w.*, 115.

159 Zie McDonnell, 'Church Reactions to the Charismatic Renewal', 168.



"It is also interesting to observe that the ecstasy passed into motoric speech via enthusiastic praise at the very moment she 'let the praise come as would', that is when she abandoned the rest of her self-control and without reservation gave herself up to the one emotional idea." Bloch-Hoell voegt daar aan toe: "She has given a psychologically correct picture of how glossolalia can occur when the sensory nerve system ceases to exercise control."<sup>160</sup>

Een aanduiding van ditzelfde aspect wordt evenzeer gevonden in een vertolking van een uitspraak in tongen,<sup>161</sup> in Noorwegen bij Barratt opgetekend:

"Es ist unmöglich, daß dich der Heilige Geist erfüllt, wenn du nicht ganz dich deinem Gott zur Verfügung stellst. Gib dich deinem Gott hin, liefere alles aus, dann wird dich der Geist in Besitz nehmen."<sup>162</sup>

Uitdrukkingen als 'Laat God alles hebben', 'in bezit genomen worden', 'complete coming out', 'leaving all', 'be nothing', 'let it come' en dergelijke<sup>163</sup> zijn de aanduiding van de uiterst receptieve, overgegeven toestand van zelf-ontlediging die een mens toegankelijk moet maken voor de ervaring die over hem zal komen. Kurt Hutten constateert dat de getuigenissen van tongensprekers steeds daarin overeenstemmen, dat een *vreemde macht* hen had overweldigd en hun eigen ik had uitgeschakeld.<sup>164</sup> In de eerder gegeven beschrijvingen kwamen we reeds meerdere voorbeelden tegen van extatische verschijnselen.

Ook wanneer men in beginsel leert dat de gaven van de Geest onder controle van de gelovige staan,<sup>165</sup> wordt toch erkend dat er uitzonderingen zijn en dat er soms zelfs sprake van een trance-toestand is.<sup>166</sup> Frank Bartleman, een van degenen die deel had aan de Azusa Street Revival in 1906, en daarvan verslag deed, beschrijft hoe hij voor het eerst in een onbekende taal sprak:

"I was truly "sealed in the forehead," ceasing from the works of my own natural mind fully... My mind, the last fortress of men to yield, was taken possession of by the Spirit... My mind had always been very active... Nothing hinders faith and the operation of the Spirit so much as the self-assertiveness of the human spirit, the wisdom, strength and self-sufficiency of the human mind. This must all be crucified, and here is where the fight comes in."<sup>167</sup>

Door enkelen is er op gewezen dat een dergelijke benadering die erop uit is de vermogens van de menselijke geest uit te schakelen en zo een openheid te bewerken

---

160 Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 25.

161 Over het fenomeen van 'tongengebodsdommen' zie beneden onder 4.3.4.

162 Fleisch, *Die Pfingstbewegung in Deutschland*, 22.

163 Voorbeelden van dit soort uitdrukkingen bij Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 99-101.

164 Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten*, 508.

165 Steiner bijv., *Mit folgenden Zeichen*, 177, spreekt (voorzichtig) van het 'mitbeteiligt' zijn van de geest van de mens bij profetie en tongentaal.

166 Vgl. Lindsay, *Gaven van de Geest*, 13.

167 Bartleman, *How Pentecost Came To Los Angeles*, 72, geciteerd door Lang, *The Earlier Years of the Modern Tongues Movement*, 15.

voor de macht die in zijn geest wordt binnengelaten, een ontoelaatbaar opgeven is van de eigen verantwoordelijkheid. G.H. Lang zegt dat deze passiviteit "simply put the man off his proper defence, so as to accept *whatever* is urged by an extraneous power, *whatever* that power may be."<sup>168</sup>

Voorals Jessie Penn-Lewis heeft aandacht gevraagd voor deze trek die moeilijk los te denken is van de geschiedenis van de pinksterbeweging. Haar boek *War on the Saints*, voor het eerst verschenen in 1912, staat mede op naam van Evan Roberts, de grote man van de opwekking in Wales, in 1904-1905.<sup>169</sup>

De pinksterbeweging heeft een opmerkelijk stilzwijgen bewaard over de inhoud van haar beschuldigingen, wat des te opvallender is omdat zij bij haar schrijven geheel blijft binnen het kader van een leer van de doop met de Heilige Geest als een extra ervaring.<sup>170</sup> C.van der Laan maakt melding van een waarschuwing tegen haar boek door de internationale leidersvergadering.<sup>171</sup> W. Hollenweger noemt het boek zonder nadere aanduiding slechts in een noot, en zegt overigens alleen van haar dat zij "was already in disgrace for her writings against the Pentecostal movement" zonder de inhoud van haar beschuldigingen weer te geven.<sup>172</sup>

Jessie Penn-Lewis wil ernstig waarschuwen tegen het gevaar dat dreigt op het ogenblik dat een mens zich in volledige overgave openstelt voor de Heilige Geest, omdat door dat moment van het prijsgeven van 'self-control' er net zo goed een openheid ontstaat voor andere machten in de onzichtbare wereld. Juist de geestesdoop acht zij een invalspoort voor bedrog van satan.

De "Baptism of the Holy Ghost" wordt door haar genoemd: "a crisis in which the man is brought to give himself up in full abandonment to the Holy Spirit, and in so doing thus opens himself to the supernatural powers of the invisible world." Gevolg is: "the whole being is made subject to the powers of the unseen world; the believer, of course, purposing that it shall only be to the power of God, not taking into account that there are other powers in the spiritual realm, and that all that is "supernatural" is not all of God."<sup>173</sup> Op deze wijze is ook de opwekking van Wales vermengd geraakt met satanische namaak. "The "counterfeit" of the Holy Spirit and His gifts and manifestations, which mingled itself with the pure stream of God in the Revival in Wales, and then broke in upon the believers seeking Revival in America and England, has now broken out upon a world

---

168 Lang, *ibidem*. Lang geeft als voorbeeld hoe het woord uit Rom 6:6 over het gekruisigd zijn van de oude mens met Christus, werd gebruikt om te bepleiten dat het verstand en de gedachten van de mens werden uitgeschakeld. (16)

169 Voor de grote betekenis van deze opwekking, en van Evan Roberts, voor de pinksterbeweging, zie vooral Hollenweger, *The Pentecostals*, 176-184. Overigens maakt Hollenweger ook melding van Roberts' terugtreden, waardoor hij naar het oordeel van Donald Gee "remained an enigma right up to the time of his death". (183) Over zijn betekenis ook Wumkes, 'De Pinksterbeweging voornamelijk in Nederland', 254; Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 17; Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 46.

170 Vgl. Kuen, *Der Heilige Geist*, 157.

171 Zie Van der Laan, *De spade regen*, 76.

172 Hollenweger, *The Pentecostals*, 194 (noot 32), 233.

173 Penn-Lewis, *War on the Saints*, 50, vgl. ook 96.

which at one time was sunk in materialism. Now Spiritism is penetrating like "poison gas" in all directions."<sup>174</sup>

Wie de doop met de Heilige Geest zoekt, dient zich volgens Penn-Lewis voor te bereiden op het dan dreigende gevaar, dat bestaat in namaak-ervaringen. Dit gevaar is juist dan groot wanneer men de Heilige Geest tot centrum en voorwerp van de godsdienst maakt. Dan krijgt Hij een plaats die Hij Zelf niet wenst. De Geest wil zielen leiden tot de vereniging met de Zoon en tot kennis van de Vader, terwijl Hij Zelf op de achtergrond blijft.<sup>175</sup> Satan echter, als 'engel des lichts', verschaft ook "counterfeit gifts of prophesy, tongues, healings, and other spiritual experiences, connected with the work of the Holy Ghost."<sup>176</sup>

Zij waarschuwt ertegen te 'wachten op de Geest'. Nergens in Handelingen noch in de brieven is daar een opdracht voor gegeven. 'Waiting meetings' acht zij 'profitable to evil spirits'.<sup>177</sup> Haar boek waarschuwt tegen de lichamelijke gewaarwordingen die op Gods aanwezigheid zouden duiden,<sup>178</sup> en vooral tegen de passiviteit van de wil en de persoonlijkheid bij het zoeken van geestelijke ervaring.<sup>179</sup> Haar waarschuwingen berusten op een behoorlijke kennis van allerlei occulte en demonische verschijnselen en van de bijbelse gegevens. Ze wijst er o.m. op, dat waar de Heilige Geest mensen gebruikt, bijv. de bijbelschrijvers, hun eigen geest actief blijft, en dat door de Heilige Geest het verstand juist wordt gescherpt en vernieuwd, en ook dat het lichaam onder de complete controle van de eigen geest en de eigen wil van de mens blijft.<sup>180</sup> Bij een paranormale aandrift daarentegen tot spreken of schrijven wordt de geest van de mens passief.

Haar boek is een merkwaardig pleidooi voor de noodzaak van de doop met de Heilige Geest, en de daarmee verweven 'revival', maar dat pleidooi gaat samen met de waarschuwing tegen de risico's die men juist daarbij loopt. Wie bidt om een opwekking weet niet goed waar hij om vraagt als de gebeden worden verhoord! De christenen zijn niet voorbereid op de satanische oppositie tegen hun gebed, noch op de gevaren die op het gebed voor een opwekking dreigen.<sup>181</sup> De leer van de doop met de Heilige Geest als (extra) ervaring is boven haar twijfel verheven, terwijl zij tegelijk nuchtere bijbelse adviezen geeft voor het toetsen van een leer die wordt gebracht: een gezonde leer zal nl. in harmonie zijn met het geopenbaarde Woord van God (de Bijbel), terwijl een leer van verleidende geesten: 1 het gezag van de Schriften verzwakt; 2 de leer van de Schriften verdraait; en 3 aan de Schriften de gedachten van mensen toevoegt, of, 4 de Schriften terzijde stelt.<sup>182</sup>

---

174 Penn-Lewis, 'Spiritual Perils of Today, As Seen in the Pentecostal Movement', 4.

175 Penn-Lewis, *War on the Saints*, 51v.

176 Penn-Lewis, *a.w.*, 53.

177 Penn-Lewis, *a.w.*, 62,63.

178 Penn-Lewis, *a.w.*, 112, "...it is never safe in any case to feel God's presence with the physical senses, for it is almost beyond doubt a counterfeit "presence". Vgl. ook 132.

179 Juist paranormale verschijnselen gaan gepaard met de 'suspension of volitional and mental action'. *A.w.*, 113v.

180 Penn-Lewis, *a.w.*, 114-116, met verwijzing bijv. naar 2 Petr 1:21; 1 Kor 14:20; 1 Kor 9:27.

181 Penn-Lewis, *a.w.*, 285.

182 Penn-Lewis, *a.w.*, 21.

De waarschuwingen van Jessie Penn-Lewis komen te zeer van binnenuit de beweging om genegeerd te kunnen worden. Op zijn minst had men mogen verwachten, dat serieuze aandacht gegeven zou zijn aan haar waarschuwing tegen de uitschakeling van het verstand, het 'letting the mind become a blank'.<sup>183</sup> Dat overigens verschillende pinkstervoorgangers oog hebben gehad voor de realiteit van het gevaar van demonische namaak, zal onze aandacht nog hebben bij de bespreking van de charismata. Het aspect van de radicale vorm van quiëtisme, die hier met passiviteit is aangeduid, en de risico's daarvan, is maar door weinigen zo scherp gesignaleerd als door Jessie Penn-Lewis. Tegen demonische namaak waarschuwen zonder op de vraag naar de toelaatbaarheid van het uitschakelen van de verantwoordelijkheid als mens en als gelovige in te gaan, is onvoldoende.

#### 4.2.4 *Enkele conclusies*

Voor het ontvangen van de ervaring van de geestesdoop zoals deze in het pentecostalisme wordt geleerd, is een aantal kenmerkende voorwaarden aan gegeven.

Behalve het feit dat men voor deze extra (dimensie in de) ervaring een gelovig christen moet zijn, is ook - nadat door onderricht het verlangen naar deze ervaring is opgewekt - een bepaalde geestelijke instelling nodig, uitkomend in het zich welbewust, met overgave van zijn gehele innerlijk, *uitstrekken* naar de ervaring. Men moet 'het' willen ontvangen. In de lijn van de fysieke aspecten die aan de ervaring zitten, ligt in de weg ernaar toe ook de *handoplegging* als middel tot ontvangen.

Waar ook het geloof een noodzakelijke factor is ter voorbereiding op het ontvangen, blijkt het geloof vooral de *ultima fides* te zijn: het geloof dat op een bepaalde ervaring is gericht, evenals ook bij Wesley en in de heiligingsbeweging bij herhaling bleek. Het 'gewone' geloof, waardoor men deelgenoot wordt van het heil in Christus, is in feite niet voldoende. Er is niets tegen dat geloof, maar het gaat om meer dan dat. De fysieke concreetheid van de ervaring vraagt om een geloof dat boven het 'gewone' geloof uitgaat.

Wanneer van de voorwaarden die als regel gesteld worden, gezegd kan worden dat daarin 'een zeker *wetticisme*' gelegen is,<sup>184</sup> geldt datzelfde oordeel ook de wijze waarop het geloof als voorwaarde wordt gesteld.

De gevraagde overgave, nodig ter verkrijging van de ervaring, draagt dikwijls het karakter van een 'ontlediging', waarbij de eigen geest en het eigen verstand worden uitgeschakeld om zich zo in bezit te laten nemen door de ervaring van de volheid van de Heilige Geest. In dit radicale quiëtisme, dat gelijk staat aan *passiviteit*, is het begrip overgave meer een negatieve dan een positieve daad. Gesteld kan worden dat de pinksterbeweging zich hiervan te weinig rekenschap heeft gegeven.

---

183 Deze uitdrukking in Penn-Lewis, 'Spiritual Perils of To-day', 9.

184 Suurmond, 'De theologie van de pinksterbeweging', 35.

## 4.3 De gaven van de Geest

### 4.3.1 *De plaats van de geestesgaven*

In nauwe samenhang met de verkondiging van de doop met de Heilige Geest nemen de charismata een centrale plaats in in de pinkster- en charismatische beweging. In de eerste plaats - hoewel niet uitsluitend<sup>185</sup> - is daarbij te denken aan de glossolalie. Geestesdoop en tongentaal worden dikwijls in één adem genoemd.<sup>186</sup> Niet ten onrechte werd de pinksterbeweging aanvankelijk dikwijls als de 'tongebeweging' aangeduid. De overgang van de heiligingsbeweging naar de pinksterbeweging werd gemarkeerd door de 'tongen', die gezien werden als het 'fysieke bewijs' van de geestesdoop,<sup>187</sup> terwijl ook het begin van de charismatische beweging bij Dennis Bennett in 1960 gemarkeerd wordt door 'tongen'.<sup>188</sup> Behalve voor het spreken in tongen, en de gave van de vertolking van tongen, werd van het begin af grote openheid getoond voor profetieën en voor visioenen, terwijl eveneens de noodzaak van de gave van de onderscheiding der geesten dadelijk werd ingezien. Bovendien heeft de gave van genezing een belangrijke plaats ingenomen.

Wat betreft genezingen: daaraan is in deze studie geen aandacht gegeven om het veld van onderzoek enigszins binnen de perken te houden. Reeds vóór het begin van de pinksterbeweging was er in de heiligingsbeweging grote aandacht voor. Andrew Murray bijv. was er zeer in geïnteresseerd. J. Du Plessis wijdt in zijn biografie van Murray een hoofdstuk aan de ontwikkeling van diens gedachten in dit opzicht.<sup>189</sup> Het 'genezingsaspect' van de pinkster- en charismatische beweging zou een studie van de diverse opvattingen dienaangaande zeker verdienen.

Waar in de pinksterbeweging een nauwe verbinding tussen geestesdoop en gaven van de Geest (vooral tongentaal) werd gesignaleerd, is er tegelijkertijd reden te wijzen op een verschil in de plaats die aan de geestesdoop en de charismata wordt gegeven. De plaats van de charismata is namelijk nog fundamenteler voor de beweging dan de visie op de doop met de Heilige Geest. Immers, terwijl we zagen we dat de 'second-blessing'-leer door steeds meer theologen onhoudbaar wordt geacht, is de plaats van de gaven van de Geest des te meer het kenmerkende van de pinkster- en charismatische beweging gebleven. Leonhard Steiner kan stellen dat de pinksterbeweging van de andere delen van de christelijke kerk te onderscheiden is door de

---

185 Vgl. Möllers opmerking, *Die diskussie oor die charismata*, 7, dat de pinksterbeweging niet hoofdzakelijk als een tongebeweging gezien moet worden: "die spreke in tale (is) geensins die essensie van die Pinkstergedagte nie, maar wel die volheid van die Heilige Gees en sy openbarings in die lewe van die mens."

186 Vgl. de titel van Schep's *Geestesdoop en tongentaal*; en de suggestie in de richting van het spreken in 'talen', die bijv. uitgaat van kardinaal Suenens' boektitel *Een nieuw Pinksteren?*

187 Over de visie op de 'tongen' als 'initial evidence' zie beneden, blz. 170v.

Terloops zij opgemerkt dat er veel te zeggen zou zijn voor het gebruik van het woord 'talen' in plaats van 'tongen'. Omdat deze laatste aanduiding echter ingeburgerd is en daarom het meest herkenbaar als spraakgebruik van de pinksterbeweging, houd ik mij toch daar aan.

188 Zie o.a. Strauss, 'Die gebruik van ongewone tale of klanke', 93. Over Bennett ook: Hollenweger, *The Pentecostals*, 4v; Gromacki, *The Modern Tongues Movement*, 27v; Lederle, *Treasures Old and New*, 48, 73-76.

189 Du Plessis, *The Life of Andrew Murray of South Africa*, 338-352.

leer van de doop in de Heilige Geest en van de geestelijke gaven.<sup>190</sup> Vervolgens merkt hij op dat de 'tekenen van Pinksteren' in Handelingen ook bij mensen voorkwamen die geen tweede ervaring hadden, en constateert hij dat in het Nieuwe Testament de doop met de Heilige Geest juist op de inlijving in de gemeente betrokken is. Zijn conclusie is:

"Man kann demzufolge mit biblischer Begründung jeden Menschen, der die klaren Merkmale der Wiedergeburt aufweist, als geistgetauft bezeichnen."<sup>191</sup>

Vervolgens geeft hij aan hoe z.i. de nieuwtestamentische belofte van de volheid van de Heilige Geest ook het ontvangen van die bovennatuurlijke toerusting bevat, die van de Pinksterdag af in de jonge christengemeente menigvuldig zichtbaar werd. Hij denkt daarbij aan de belofte van Hand 1:5 ('kracht van omhoog') en aan Hand 19, waar blijkt dat de tekenen, speciaal de tongen, erbij horen. De conclusie van Steiner is: daar waar het spreken in tongen en de andere uitingen van de Geest uitgebleven zijn, heeft het niet tot een volkomen vervulling van het beloftewoord kunnen komen.<sup>192</sup> Deze gedachten staan haaks op wat in de pinksterbeweging gebruikelijk is, waar de tweede ervaring niet gemakkelijk zal worden prijsgegeven, en waar het onmogelijk wordt geacht de uitingen van de Geest te bezitten zonder de ervaring van de doop met de Heilige Geest.<sup>193</sup> Toch is een 'onorthodoxe' visie als deze van Steiner blijkbaar mogelijk zonder dat hij ophoudt een echte 'pinksterman' te zijn. Hij komt hiermee bij dezelfde visie uit als de theologen uit de charismatische beweging, die een geïntegreerde opvatting van de geestesdoop voorstaan.<sup>194</sup> Wat in een dergelijke visie niet ontbreken kan, is de openheid voor de ervaring van de gaven van de Geest.

Uitgangspunt voor de pinksterbeweging is algemeen dat in de kerk alle geestesgaven dienen te worden gevonden. Meestal wordt de opsomming gehanteerd van de negen gaven uit 1 Kor 12:8-10.<sup>195</sup> Een onderverdeling die dikwijls gehanteerd wordt, is die in drieën:

- gaven van *openbaring* (daaronder vallen: wijsheid; kennis; onderscheiding van geesten);
- gaven van *kracht* (daaronder vallen: geloof; gaven van gezondmaking; werken van krachten);

---

190 Steiner, *Mit folgenden Zeichen*, 174.

191 Steiner, *a.w.*, 176.

192 *Ibidem*.

193 David du Plessis bijv. zegt in zijn *De Geest maakt levend*, 121, "Iedereen die gedoopt is met de heilige Geest, is een tempel van de Geest en Hij kan Zich openbaren op welke van de negen manieren Hij ook wil." In hetzelfde *a.w.*, 91-97, is duidelijk dat de geestesdoop voor hem een extra ervaring is. Harold Horton, aangehaald bij Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 49, legt hetzelfde verband tussen inwoning van de Geest en de charismata: "The gifts of the Spirit are the outward evidence of the indwelling Spirit in those who are baptized in the Spirit."

194 Zie boven onder 4.1.3.4.

195 Het aantal van negen gaven van de Heilige Geest is zelfs in 'Declarations of Faith' terug te vinden, bijv. van de Apostolic Church (GB) en de Elim Pentecostal Churches. Zie Hollenweger, *The Pentecostals*, 518, 519.

- gaven van *inspiratie* (daaronder vallen: profetie; tongen; uitlegging van tongen).<sup>196</sup>

Enigszins willekeurig heeft men wel onderscheid gemaakt tussen de *pneumatiká* die in 1 Kor 12:1-11 worden genoemd en de *charismata* waarvan Paulus in 1 Kor 12:28 en elders (Rom 12:6-8) spreekt. *Pneumatiká* en *charismata* worden blijkens 1 Kor 12:4 als synoniemen gebruikt, zodat de beperking tot de negen *pneumatiká* willekeurig is. Dit is door steeds meer pinkstertheologen erkend, waarmee ook een openheid kwam naar de mogelijkheid van steeds nieuwe geestesgaven, zoals in de jongste ontwikkelingen van de charismatische beweging het sterkst bepleit wordt.<sup>197</sup>

Welke mogelijke onderscheidingen in en klasseringen van de geestesgaven men ook voorstaat, waaronder met name ook de onderscheiding in 'natuurlijke' en 'bovennatuurlijke' gaven te noemen is - waarover hieronder meer -, in beginsel achtte de pinksterbeweging alle geestesgaven nodig. De opmerking van N. Bloch-Hoell echter, dat de pinksterbeweging zelf vooral de 'sensational charismata' benadrukte, snijdt wel hout. En daarbij zijn dan vooral tongentaal (met of zonder uitlegging), profetie en genezingen te noemen.<sup>198</sup>

Sommigen hebben aandacht besteed aan het voorkomen van de gaven van de Geest in de geschiedenis van de kerk sinds het montanisme,<sup>199</sup> om duidelijk te maken dat het niet om een nieuw fenomeen gaat sedert de tijd van het Nieuwe Testament, hoe verschillend overigens de daaraan verbonden waardering.<sup>200</sup> Voor anderen is juist deze eeuw, de periode kort voor de wederkomst van Christus, de tijd waarin de 'spade regen' van de nieuwe uitstorting van de gaven van de Heilige Geest te verwachten

---

196 Voor deze - en vergelijkbare - indelingen zie bijv. Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 55; Jonker, *Die Gees van Christus*, 228; Verburg, *Wat wil dit alles zeggen?*, 35-50.

197 Vgl. reeds Hollenwegers pleidooi "to find modern gifts of the Spirit: the gifts of service to society and science." *The Pentecostals*, 372, 373. Zie overigens onze bespreking van 1 Kor. 12-14 beneden onder 5.3.2.

198 Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 142.

199 K.J. Kraan bepleit eerherstel voor Montanus en zijn beweging in: Koenes, *In de kracht van de Geest*, 78v. Michael Green, *I Believe in The Holy Spirit*, 214v, ziet in het optreden van Montanus, die zich niet wilde laten toetsen door de Schriften, juist de oorzaak van het verdwijnen van de profetie uit de kerk! Zie verder voor de oude kerk vanuit een kritische benadering van de pinksterbeweging: Botha, 'Pentekostalisme: waar lê die wortels?', 14-17; Hoekema, *What About Tongue-Speaking*, 9-18; Gromacki, *The Modern Tongues Movement*, 11-18; Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 35-37. Over het montanisme ook: La Rondelle, *Perfection and Perfectionism*, 280-284; Kamphuis, *Signalen uit de kerkgeschiedenis*, 19-29; Hoffman, 'Meméristai ho Christós?'. Geschiedkundige bijdragen, o.m. over de oude kerk en de middeleeuwen, zijn voorts te vinden in de bundel lezingen van een 'oekumenischer Kirchentag' in Duitsland in 1965, *Kirche und Charisma*, 78-129.

De historische belangstelling van de kant van pinkstertheologen is overigens veel geringer dan van de kant van hen die een kritische benadering kiezen, zoals ook L. Steiner heeft erkend in zijn 'Kritisches Nachwort' in de oorspronkelijke Duitse editie van Hollenwegers *The Pentecostals: - Enthusiastisches Christentum*, Wuppertal/Zürich 1969, 577-583.

200 Voor de middeleeuwen zie Burgess, 'Medieval Examples of Charismatic Piety in the Roman Catholic Church', 17-23. Zijn conclusie is dat gedurende de middeleeuwen met name de tongentaal nooit behandeld is als een normaal verschijnsel in het christelijk leven.

Steiner, *Mit folgenden Zeichen*, 139-159, gaat de geschiedenis van het piëtisme en vooral van de kring rond Zinzendorf langs, en bespreekt daarna, 160-168, de voorgeschiedenis van het pentecostalisme bij Wesley en in de heiligingsbeweging.

was, een tijd dus waarin de werkingen van de Geest anders mogen zijn dan in de eerdere eeuwen.<sup>201</sup>

In elk geval is kenmerkend voor de beweging - en daaronder kunnen we zowel de klassieke pinksterbeweging als de charismatische beweging zoals we die inmiddels in beeld hebben gekregen begrijpen - wat Barratt, zonder zich om historische vragen te bekommeren, schreef:

“Maar allen gelooven dat de tongen zoowel als de andere gaven van den Geest nu aan de Gemeente van Christus worden teruggegeven.”<sup>202</sup>

Men kan zeggen: In de idee van de doop met de Heilige Geest gaat het om een extra ervaring òf om de ervaringsdimensie in het leven van een christen, maar bij de gaven van de Geest wordt concreet ingevuld over welke ervaring het gaat. Ook de discussie over de ervaring kan dan concreter worden.

#### 4.3.2 *Natuurlijke en bovennatuurlijke gaven?*

Voor het beeld van de verhouding van geloof en ervaring binnen de pinkster- en charismatische beweging, dat we willen schetsen, is het nuttig aandacht te geven aan de discussie over de vraag of er onderscheid gemaakt moet worden tussen natuurlijke en bovennatuurlijke charismata.

Pinkstertheologen hebben er lange tijd nadruk op gelegd, dat de gaven van de Geest ‘geen uitingen van menselijk kunnen’ zijn, maar ‘bovennatuurlijke wonderen, incidentele openbaringen van de Geest’.<sup>203</sup> Juist door de mogelijkheden van het ‘bovennatuurlijke’ gefascineerd, is ook de eerste generatie van de charismatische beweging evenzeer in dat spoor gegaan.

Van de kant van de bestrijders van de pinksterspiritualiteit - vooral degenen die in het spoor van B.B. Warfield hebben benadrukt dat na de afsluiting van de canon van de bijbel juist voor deze bovennatuurlijke gaven geen plaats meer is - heeft men zich in feite bij dit onderscheid aangesloten. In het volgende hoofdstuk zal op de kwestie van deze ‘streeptheologie’ nader worden ingegaan.

Hier kan gesignaleerd worden dat er in de pinksterbeweging, maar vooral in de charismatische beweging en bij sympathisanten daarvan een brede reactie gekomen is tegen deze onderscheiding.

Reeds bij F.P. Möller vinden we de erkenning dat met name de glossolalie ook een psychologische kant heeft, al blijft hij daarin voorzichtig.<sup>204</sup> Daaraan zijn de psychologische en linguïstische onderzoeken van met name Samarin en Kildahl

---

201 Steiner, *a.w.*, 187, ziet van de Joël-prophetie slechts een eerste vervulling op de Pinksterdag; de *eigenlijke* vervulling is voorzien voor de aan de wederkomst van Christus onmiddellijk voorafgaande tijd, ze is “ein letztes großes Gnadenzeichen für die dem Endgericht entgegeneilende Welt.”

202 Barratt, *De Waarheid inzake de Pinksteropwekking*, 8.

203 Zo bijv. Du Plessis, *De Geest maakt levend*, 119. Uit de engelse editie *The Spirit Bade Me Go*, 121, ook aangehaald bij Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 48.

204 Möller, *a.w.* 151-176.



voorafgegaan, die de glossolalie als verschijnsel niet als specifiek christelijk, zelfs niet als specifiek godsdienstig of bovennatuurlijk beschouwden.<sup>205</sup>

Vooral Arnold Bittlinger heeft gesteld dat dit onderscheid ten onrechte gemaakt is; dat de lijst met gaven in het Nieuwe Testament niet compleet is en dat iedere menselijke gave, hoe natuurlijk ook, een charisma kan worden.<sup>206</sup> Voor de afwijzing van dit onderscheid zie men verder J. Veenhof,<sup>207</sup> J.-J. Suurmond<sup>208</sup> en Thomas A. Smail<sup>209</sup>.

Daarbij dient opgemerkt te worden in welke richting deze gedachten bijv. bij Bittlinger gaan. Het gaat hem om de eenheid van het leven 'in de Geest'. Dat leven is charismatisch, terwijl het leven 'in het vlees' dat niet is. Er is dus geen dualistische verdeling van het leven in een charismatische en een niet-charismatische sector. Een charisma, en wat 'charismatisch' is, worden door Bittlinger als volgt omschreven:

"A charism is a gratuitous manifestation of the Holy Spirit, working in and through, but going beyond, the believer's natural ability for the common good of the people of God." "Purely as a phenomenon, nothing whatever is in itself "charismatic" or "spiritual". All the phenomena are the realization of possibilities within this world. But everything, however ordinary or extraordinary, can be made use of by God for the neighbor's or the world's salvation, and thereby becomes a charism (there is no Christian who always acts charismatically, but there is also no Christian who never acts charismatically)."<sup>210</sup>

In een artikel bij het materiaal ter voorbereiding van de Assemblee van de Wereldraad van Kerken in Canberra 1991, onder het thema 'Come, Holy Spirit - renew the Whole Creation', heeft Bittlinger de lijn van deze gedachten verder doorgetrokken.<sup>211</sup> Uitgangspunt is dat een mens zich moet 'afstemmen op' de Heilige Geest, zoals op een mens, op een vriend. Daardoor wordt een mens gereinigd om de door hem gewenste geestelijke groei mogelijk te maken, en zo vernieuwd zijn oorspronkelijke zelf te worden.

"When I pray in this way, I am letting the Holy Spirit enter me and renew me like the air I breathe, purify me like the fire, and cleanse me and set me free for a new life, like the water of baptism."<sup>212</sup>

---

205 W. J. Samarin, *Tongues of men and Angels*. New York 1972; J.P. Kildahl, *The Psychology of Speaking in Tongues*, New York 1972. Zie hierover ook Jonker, *Die Gees van Christus*, 234v.

206 O.a. in Bittlingers bijdrage in de bundel *Kirche und Charisma*, 51-53; ook zijn artikel 'Die charismatische Erneuerung der Kirchen: Aufbruch urchristlicher Geisterfahrung', 29-31. Weergave van zijn gedachten ook bij Lederle, *Treasures Old and New*, 171-178, en bij Hollenweger, *The Pentecostals*, 245-247. Dezelfde mening ook bij dezelfde, 372, en 434v, waar soortgelijke gedachten van D.G.Molenaar worden weergegeven, maar met de kwalificatie 'nogal zwak'.

207 Veenhof, 'Charismata - bovennatuurlijk of natuurlijk?', 120-133; in dit artikel een bredere weergave van de gedachten van diverse auteurs (121-127). Zie van hem eveneens 'Wat de charismatische beweging ons te zeggen heeft', 7; en: 'Internationale discussie over de charismatische beweging', 10. Vgl. ook Kraan, *Ruimte voor de Geest?*, 37.

208 Suurmond, 'De theologie van de pinksterbeweging', 36v.

209 Smail, *De Glorie van God*, 35v.

210 Naar de weergave van Lederle, *Treasures Old and New*, 228.

211 Bittlinger, 'A "Charismatic" Approach to the Theme', 107-113.

212 Bittlinger, a.a., 109.

Het vernieuwende werk van de Geest wordt zo beschreven als een natuurlijk proces, zonder dat sprake is van schuld, of verzoening, of het werk van Christus. Zelfs als over de wil van God gesproken wordt, blijft Bittlinger in een bij uitstek antropocentrische gedachtengang:

“The will of God for me is that which matches me at the very deepest level. The will of God is the instinct for development which God has implanted in every individual human being and in the whole creation.”<sup>213</sup>

Met beroep op het pluralisme en het confessioneel relativisme van Zinzendorf bepleit Bittlinger vervolgens openheid voor de mogelijkheden van geestelijke ervaring die gevonden worden in andere delen van de christelijke kerk, maar ook daarbuiten. Hij voert als bewijs de ervaring aan van het doorstroomd worden met elektrische golven die hij evenzeer had in Zaïre, in het mausoleum van Simon Kimbangu, de stichter van een van de syncretistische kerken van Afrika, de ‘kimbanguïsten’,<sup>214</sup> als op meer traditioneel-christelijke, maar ‘heilige’, plaatsen.<sup>215</sup> Vervolgens ontdekt hij deze ervaringen ook te kunnen hebben op geheel buiten het christendom gesitueerde plaatsen:

“Since then I had numerous other experiences which showed me that God is at work through the Spirit not only in Christianity, but also in the whole creation.”<sup>216</sup>

Op grond van de beschrijving van een visioen van een vrouw voegt hij er het perspectief aan toe van de kosmische Christus als symbool van de solidariteit van alle mensen in alle culturen. Daarbij worden uitdrukkelijk de religieuze middelen van de Indianen, de Afrikanen (dans en ritme), Aziaten (meditatie- technieken) middelen van de Heilige Geest genoemd om ons te vernieuwen.<sup>217</sup> Doordat Bittlinger alles kan duiden als natuurlijke mogelijkheden van de mens, en het hele idee van het bovennatuurlijke afwijst, ziet hij kans zelfs het meest specifieke van de niet-christelijke religies te aanvaarden als het specifieke van de Heilige Geest, waarbij over Christus en het geloof in Hem gezwegen kan worden. Hij ontdekt, dat vooral de charismata van heling en van profetie in andere godsdiensten, bijv. die van de Indianen, soms overtuigender zijn dan in de charismatische beweging; hij is van de

---

213 *Ibidem*.

214 Zie over de Kimbanguïsten en andere zionistische en ‘messiaanse’ bewegingen de ‘Antrittsvorlesung’ van Beyerhaus in Tübingen, ‘Begegnung mit messianischen Bewegungen. Zur Kennzeichnung der Missionswissenschaft als theologischer Disziplin’, 496-518. Zie ook Hollenweger, *The Pentecostals*, 149-175. Vgl. ook de opmerkingen van Lederle, ‘The Spirit of Unity’, 285, over de vraag die in de oecumenische beweging aan de orde is of de afrikaanse kerken van het ‘Spirit-type’ er wel bij kunnen behoren binnen de ‘Pentecostal-Charismatic category’, Hij doelt hier kennelijk op de ‘zionistische’ groepen met hun sterke syncretistische inslag. Lederle tendert overigens naar insluiting. Zie voorts het artikel van Van der Merwe, ‘Syncretism in Southern Africa’.

215 Bittlinger, a.a., 111.

216 *Ibidem*.

217 Bittlinger, a.a., 113.

'profetische' gaven van indische goeroes uit het hindoeïsme en van het zogenaamde 'bidden in de geest' in de japa yoga bijzonder onder de indruk gekomen.<sup>218</sup>

Degenen die het onderscheid tussen natuurlijke en bovennatuurlijke gaven afwijzen, hebben niet allen een dergelijke gedachtengang op het oog. Velen leggen wel de nadruk op psychologische verklaringsmogelijkheden van allerlei charismatische ervaringen, of althans op psychologische aspecten daarin.<sup>219</sup> Wanneer J.P. Versteeg op exegetische gronden een onderscheiding tussen natuurlijke en bovennatuurlijke gaven in 1 Kor 12-14 afwijst, heeft hij niet een doorbreking van de grenzen van het christelijk geloof op het oog.<sup>220</sup> Die liggen bij hem niet daar waar het bovennatuurlijke begint. Bij Bittlinger zijn de grenzen echter aan het verdwijnen.

Wanneer we bij de bespreking van de tongentaal opmerken, dat een dergelijk verschijnsel ook in een heidense context voorkomt en dat er reden is ook met de mogelijkheid van demonische invloeden rekening te houden, zal duidelijk worden dat het ook op niet-christelijk erf voorkomen van 'charismatische' fenomenen niet slechts het afwijzen van een 'natuurlijk-bovennatuurlijk' model of het aanvaarden van alle fenomenen als van de Heilige Geest postuleert.

In dit verband valt te signaleren hoe door de charismatische theoloog van pinksterkomaf, J.-J. Suurmond, het bestaan van engelen en demonen geontmythologiseerd wordt tot metaforen van respectievelijk bemoedigende en angstige ervaringen. Doel van het pastoraat is mensen te helpen bevrijden van de beklemmende macht van hun metaforen!<sup>221</sup>

De problematiek rond de vraag naar het natuurlijke of bovennatuurlijke karakter van (de) charismata, zoals die opkwam in de pinkster-spiritualiteit, heeft kennelijk alles te maken met de plaats van de religieuze ervaring die bij alle verschil van visie omtrent deze vraag constant is gebleven. Die plaats wordt in de discussies in het algemeen niet gezien vanuit de relatie met het geloof.<sup>222</sup>

### 4.3.3 Tongentaal

#### 4.3.3.1 Meningen rond de glossolalie

De variatie aan meningen in het pentecostalisme omtrent een aantal aspecten van de glossolalie is aanzienlijk. Allereerst wat betreft de *definitie van tongentaal*.

---

218 Uitvoeriger hierover Seibel, 'Arnold Bittlinger und die Integration anderer Religionen', 192-194.

219 Zo Firet, 'Psychologische notities met betrekking tot de 'Geestesdoop', 77-89. In overeenstemming met de terminologie van A. Maslov spreekt hij van 'peak-experience', en van 'disclosure'-situatie, en van 'een reeks gebeurtenissen in een creatief proces van probleem-oplossing'. (80-82) Ook Van der Veken, 'Charismatische vernieuwing, poging tot evaluatie van binnenuit', 36v, spreekt van 'topervaring'. Hij meent wel dat de psychologie hier recht van spreken heeft, omdat verschijnselen als profetie, glossolalie, genezing, geesteservaring ook buiten het christendom te vinden zijn. Ook Hollenweger neigt trouwens op diverse plaatsen tot een psychologische verklaring en waardering van charismatische verschijnselen, *The Pentecostals*, 170, 203, 228, 332.

220 Versteeg, *De Geest en de gelovige*, 14v.

221 Zie Suurmond, 'Engelen en demonen: exegetisch-theologische en pastorale notities', 221-235.

222 Op die relatie wordt ingegaan in ons vijfde hoofdstuk.

Wat er onder wordt verstaan is door diverse pinkstertheologen omschreven. Een karakteristieke 'klassieke' pinkster-definitie is die van Harold Horton:

"It is supernatural utterance by the Holy Spirit in languages never learned by the speaker - not understood by the mind of the speaker - nearly always not understood by the hearer. It has nothing whatever to do with linguistic ability, nor with the mind or intellect of man. It is a manifestation of the Mind of the Spirit of God employing human speech organs. When a man is speaking with tongues his mind, intellect, understanding are quiescent."<sup>223</sup>

In deze en soortgelijke omschrijvingen is duidelijk dat het gaat om een rechtstreekse uiting van de Heilige Geest door de mond van een charismatische gelovige. Latere meningen leggen meer de nadruk op wat uit de eigen geest van de mens in de glossolalie tot uiting komt. In het licht van wat eerder over Arnold Bittlinger werd vermeld, is een omschrijving die hij gaf niet bevreemdend:

"Glossolalie, psychologisch betrachtet, ist ein Hörbarmachen der Sprache des Unbewußten oder der 'inneren' Sprache."<sup>224</sup>

Op deze plaats zij terloops melding gemaakt van de mening van de episcopaalse theoloog, Morton Kelsey, tevens werkzaam als psychotherapeut, die de tongentaal waardeert als een therapeutisch waardevol fenomeen dat hij, zich aansluitend bij de gedachten van Carl Gustav Jung, opvat als een uiting van het collectieve onbewuste. Kelsey's belangstelling voor de glossolalie werd in feite pas gewekt door Jung's interesse daarvoor. Voor Jung staat dit fenomeen op één lijn met de paranormale en occulte verschijnselen en met de spiritistische ervaringen die een grote rol in de ontwikkeling van zijn denken hebben gespeeld. De denkbeelden van Kelsey lijken - met die van Jung - steeds meer aan invloed te winnen.<sup>225</sup>

Een dergelijke verschuiving in de bepaling van wat tongentaal is, is geen kleinigheid. Wanneer tongentaal niet meer een spreken van de Heilige Geest door mensen heen is, is daarmee wel een van de grote pretenties van de pinksterbeweging prijsgegeven, zoals W.D. Jonker terecht heeft opgemerkt.<sup>226</sup>

Vervolgens is er variatie omtrent de visie op de *tongentaal als vereiste*. Hoewel het in de pinksterbeweging steeds gebruikelijker is geworden zich te presenteren als 'gematigd', wat onder andere kan inhouden dat ook degene die niet in tongen spreekt als broeder of zuster in het geloof aanvaard wordt, is het nog niet ondenkbaar dat door een voorganger van een pinkstergemeente gezegd wordt, "dat volgens het Nieuwe Testament gelovigen in *tongen spreken*".<sup>227</sup>

223 Aanhaling van Horton, *The Gifts of the Spirit*, Luton 1946, 146, bij Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 90.

224 Aangehaald bij Reimer/Eggenberger, *...neben den Kirchen*, 148.

225 Een korte weergave van zijn gedachten bij Hollenweger, *The Pentecostals*, 15v, 343; Lederle, *Treasures Old and New*, 196-199. Over Jungs invloed op Morton Kelsey en anderen in de charismatische beweging zie men ook de kritische bespreking van Nannen, *Carl Gustav Jung - der getriebene Visionär*, 372-393.

226 Jonker, *Die Gees van Christus*, 235.

227 Vgl. Verburg, *Wat wil dit alles zeggen?*, 80.

Een 'gematigde' benadering is bijv. te vinden bij Gordon Fee, die erkent dat de nadruk op glossolalie berust op het geven van teveel gewicht aan het historische precedent van enkele plaatsen in Handelingen. Niettemin acht hij de tongentaal de herhaalde uitdrukking van de charismatische dimensie van het komen van de Geest, en ziet hij de charismatische dimensie als een herhaalbare en waardevolle dimensie van het leven in de Geest. Zijn conclusie is dat men van tongentaal niet mag zeggen: 'het moet', maar wel: "Why not speak in tongues?"<sup>228</sup>

Samenhangend met de vorige vraag is die naar de opvatting van de tongentaal als "een stellig teken van de Doop met de Heilige Geest",<sup>229</sup> de reeds eerder gesignaleerde gedachte van de *initial evidence*, een van de oudste overtuigingen in de pinksterbeweging, al moet daarbij worden onderscheiden tussen aanhangers- zonder-meer van deze gedachte en gematigde aanhangers,<sup>230</sup> terwijl er ook uitzonderingen zijn.<sup>231</sup>

De pinkstertheoloog William MacDonald heeft dit karakteristiek onder woorden gebracht: "We assert forthrightly on the basis of biblical precedents and our own experiences, that all believers *in fact do speak in tongues subsequent* to their being submerged completely in the Spirit." (...) "...their glossolalia is *evidence* of what has taken place in them, not the epitome or embodiment of the experience itself."<sup>232</sup>

Als MacDonald erkent dat de pinkstertheologie nog zwak ontwikkeld is, en dat nog slechts "certain basics have taken theological form", voegt hij daar wel aan toe: "Foremost among these stands the doctrine that the filling with the Spirit is invariably accompanied by speaking in other languages under the Spirit's control."<sup>233</sup>

Ook in deze functie van de glossolalie komt uit dat deze als een rechtstreeks bovennatuurlijk openbaringshandelen van de Heilige Geest werd opgevat. Om de 'keten van verticale directheid' nog te versterken kon in de beginjaren van de beweging in Nederland zelfs een visioen, van mevrouw W. Polman-Blekkink, worden aangevoerd als bewijs dat de tongentaal inderdaad een goddelijke bevestiging en 'evidence' van de geestesdoop was.<sup>234</sup> Zo begreep men, dat de boodschap uit Los Angeles inderdaad uit God was.

228 Fee, 'Hermeneutics and Historical Precedent - a major Problem in Pentecostal Hermeneutics', 131.

229 Zo Barratt, *De Waarheid inzake de Pinksteropwekking*, 12.

230 Ook deze gedachte kent, naast degenen die haar afwijzen, zie boven blz. 162v, haar 'gematigde' aanhangers. Zie bijv. het schrijven van de Broederschap van Pinkstergemeenten in Nederland, *De Pinkstergemeente en de kerk*, 14, 18: Tongentaal is niet het enige teken, maar het is wel regel. Van der Laan wijst erop, dat William Seymour de tongentaal al relativeerde tot een van de tekenen, en het belang van de vruchten van de Geest er naast stelde. 'Portret van William Seymour', 9. Hollenweger, *The Pentecostals*, 9v, kan overigens terecht zeggen dat de 'evidence'-leer de overtuiging van de meesten is. Vgl. ook idem, *a.w.*, 69, 208, 330vv, 342 (o.a. over David du Plessis, Donald Gee).

231 Voor uitzonderingen op de 'initial evidence'-overtuiging zie bijv. Hollenweger, *The Pentecostals*, 200, 236, 342 (o.a. het duitse Mülheim-verbond).

232 MacDonald, 'Pentecostal Theology: a Classical Viewpoint', 65. Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 16, zegt van deze leer: "Hierdie eksegetiese konklusie was die beslissende faktor waardeur die ontstaan van die Pinksterbeweging moontlik gemaak is." Vgl. idem, *a.w.*, 25, 111.

233 MacDonald, *a.a.*, 68.

234 C.van der Laan/P.N.van der Laan, *Pinksteren in beweging*, 15; C.van der Laan, *De spade regen*, 65v.

Evenals in de pinksterbeweging was het met name in de eerste generatie van de charismatische beweging in de zestiger jaren niet ongewoon te stellen dat "alle in de Geest gedoopte gelovigen in tongen kunnen spreken en dat dagelijks behoren te doen in hun gebeden."<sup>235</sup>

Afzonderlijk moet nog de mening worden genoemd, dat onderscheid te maken is tussen de tongentaal als 'evidence', die zich beperken kan tot een eenmalige manifestatie bij de 'doop met de Heilige Geest', en de tongentaal als blijvend charisma. Ook T.B. Barratt was na enkele jaren deze gedachte toegedaan.

Hij schrijft over de tongen: "We hebben geleerd onderscheid te maken tusschen het verwarde spreken in tongen als de doop plaats vindt en de *gave der tongen* waarvan gesproken wordt in 1 Corinthe 12."<sup>236</sup> En even verder: "De *zekerheid, de blijdschap, de kracht* die ze vergezelt is onbeschrijfelijk en zij mogen klaarblijkelijk door allen worden verwacht als een bewijs voor den inwonenden Geest, ook al mogen niet allen ze als een gave behouden. Geen wonder dat zij zoo door de eerste Christenen werden begeerd."<sup>237</sup>

Daar waar men zich realiseert dat tongentaal ook in een niet-christelijke religieuze omgeving kan voorkomen, wordt de *evidence* op nog een andere manier gerelativeerd, en worden nog nadere criteria gehanteerd. Immers geldt dan de mening: niet allen die in tongen spreken zijn vervuld met de Geest!<sup>238</sup>

Vanzelfsprekend kan, wanneer de 'second blessing'-leer is losgelaten, en men de idee van de geestesdoop vertaalt als de ervaringsdimensie van het geloof, de 'initial evidence'-idee niet meer functioneren. Zo blijkt, dat ook de opvatting van de tongentaal als bewijs voor de geestesdoop, hoe fundamenteel ook voor het ontstaan van de pinksterbeweging, niet wezenlijk voor de spiritualiteit van de gehele beweging is gebleven. Van het voorkomen van de ervaring van de tongentaal zelf kan dat wel worden gezegd.

Een vraag rond de tongen is ook steeds geweest of het hierbij gaat om *werkelijke talen* of niet. N. Bloch-Hoell onderscheidt vier soorten glossolalie:

- 1 ongearticuleerde geluiden;
- 2 gearticuleerde geluiden of pseudo-taal (in het pentecostalisme het meest frequent voorkomend);
- 3 gearticuleerde taal-achtige geluiden, op te vatten als 'kunst'- of fantasie-taal;
- 4 een automatisch spreken in een werkelijke, bekende of onbekende, taal, xenolalia genoemd (voorbeelden ook in de middeleeuwse mystiek, bij de Camisards, en ook bij spiritistische mediums).<sup>239</sup>

---

235 Bennett, *Nieuw leven met de Heilige Geest*, 78. Dit wordt gezegd met de beperkende opmerking "dat niet allen de gave der tongen bedienen in een openbare bijeenkomst."

236 Barratt, *De Waarheid inzake de Pinksteropwekking*, 10. Deze toespraak uit 1909 werd door Polman uitgegeven in 1917.

237 Barratt, *a.w.*, 12. Zie over dit onderscheid eveneens Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 142. Deze gedachte ook bij Horton, 'The Pentecostal Perspective', 130v.

238 Zo in de Apostolic Faith Mission in Zuid-Afrika, blijkens Hollenweger, *The Pentecostals*, 332.

239 Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 142v.

Hij ziet dus maar weinig spreken in werkelijke vreemde talen in de pinksterbeweging. Daarmee wordt de gedachte van de pinkstergelovigen aan het begin van deze eeuw weersproken. In het tongenspreken in Topeka in 1901 werden diverse talen herkend.<sup>240</sup> In zijn onderzoek naar de feiten rond de glossolalie in Azusa Street in 1906 ontdekte C.S.Gaede: "Although it did not achieve doctrinal status, xenoglossolalia is the next prominent belief and practice." Uit september van dat jaar stamt de volgende opsomming:

"The Lord has given languages to the unlearned: Greek, Latin, Hebrew, French, German, Italian, Chinese, Japanese, Zulu and languages of Africa, Hindu and Bengali and dialects of India, Chippewa and other languages of the Indians, Esquimaux, the deaf mute language and, in fact the Holy Ghost speaks all the languages of the world through His children."<sup>241</sup>

Er zijn zelfs diverse zendelingen uit Los Angeles vertrokken in de mening dat het leren van talen niet nodig was.<sup>242</sup> Maar ook in later tijd is vastgehouden aan "the strong probability that all glossolalia bears the character of language", al is het ook dat deze mening een extrapolatie is "from that small percentage of modern instances of glossolalia in which the speaker is understood as speaking in a language known by an auditor."<sup>243</sup>

Er zijn er, zoals de pinkstervoorganger Carl Brumback, die toegeven dat de hedendaagse glossolalie soms in een brabbeltaal plaatsvindt ('mere gibberish'), maar daar ziet hij dan bedriegelijke pogingen in de echte gave der tongen na te bootsen.<sup>244</sup>

De noodzaak dat glossolalie het spreken in werkelijke talen is kan echter ook worden gerelativeerd, zoals bijv. door de rooms-katholieke charismaticus Simon Tugwell geschiedt, die schrijft:

"Zoals op het Pinksterfeest in Jeruzalem kan het ook nu gebeuren dat iemand die in tongen spreekt, blijkt te spreken in een of andere bekende taal; ook wanneer dit niet het geval is, blijkt er over het algemeen een zeker herkenbaar linguïstisch patroon aanwezig te zijn: men kan duidelijk merken of iemand in tongen spreekt, óf dat hij gewoonweg wat geluiden voortbrengt. Het is nu ook weer niet zo dat we ons daarover meer dan goed is bezorgd moeten maken; ik kan niet zien wat er voor kwaad in steekt als iemand zo maar

---

240 Van der Molen, *De Pinksterbeweging*, 6-9, geeft enkele getuigenissen uit die tijd weer.

241 Gaede, 'Glossolalia at Azusa Street: a hidden presupposition?', 82. Voorbeelden van waarneming van werkelijke talen ook bij Steiner, *Mit folgenden Zeichen*, 178-180, en bij Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten*, 509.

242 Gaede, a.a., 83. Deze geeft ook aan dat enig verband met toerusting tot zendingswerk in de twintiger jaren is prijsgegeven. Bennett, *Nieuw leven met de Heilige Geest*, 82v, houdt het bij wijze van uitzondering wel voor mogelijk. Zie voor deze gedachten in de vroege pinksterbeweging ook: Fleisch, *Die Pfingstbewegung in Deutschland*, 14; eveneens Strauss, 'Die gebruik van ongewone tale of klanke', 94.

243 MacDonald, 'Pentecostal Theology: a Classical Viewpoint', 71v. Dit is ook de tendens van de Bennetts, a.w., 73-85, al achten zij de uitwerking van tongentaal meermalen ook van betekenis zonder dat er iets van wordt verstaan. Ook Hoekema, *What About Tongue-Speaking?*, 43, constateert, dat de meeste pinkstergelovigen, en hij haalt met name Brumback en Donald Gee aan, menen dat de hedendaagse glossolalie het spreken in echte vreemde talen is.

244 Weergegeven bij Hoekema, a.w., 43.

wat geluiden maakt voor de Heer, als hij dat zo graag wil.”<sup>245</sup> De nadruk ligt voorts bij hem meer op de mogelijkheid door het gebruik van de tongentaal af te dalen naar de diepere mystieke communicatie van het ‘Jezus-gebed’, waarbij de bewuste gedachten uitgeschakeld worden.<sup>246</sup>

Er is wel fenomenologisch onderzoek verricht naar de tongentaal in de pinksterspiritualiteit. Het grootste en bekendste resultaat daarvan is dat van William J. Samarin.<sup>247</sup> Hij komt wat het linguïstische aspect betreft tot de gevolgtrekking dat bij wat hij heeft onderzocht geen bekende taal is aangetroffen, maar dat het om ‘pseudo-talen’ gaat. F.P. Möller, die uitvoerig aandacht besteedt aan Samarins studie, is door dat resultaat onaangenaam getroffen. Hij meent dat een wetenschappelijke en rationele benadering van de tongentaal door iemand die daar zelf geen ondervinding van heeft, geen recht kan doen aan de betekenis van deze gave en tevens dat Samarin ons aangaande het linguïstische aspect van de glossolalie niet veel wijzer gemaakt heeft. Er zal nog meer onderzoek nodig zijn, door glossolalen die tegelijkertijd taalgeleerden zijn.<sup>248</sup>

Sommige studies laten de vraag of het om echte talen gaat, in het midden. Vaak wordt waargenomen dat “slechts een beperkte hoeveelheid steeds weer terugkerende klanken” wordt gehoord, en heeft men geen moeite aan te nemen, dat het “niet om een bestaande of dode taal gaat.” Het doel van de glossolalie vraagt niet om iets anders dan “onverstaanbare klanken”.<sup>249</sup> De omschrijving zoals gegeven in het aan ‘Pinksteren’ gewijde nummer van *Religieuze bewegingen in Nederland* kan dan ook nogal nietszeggend zijn:

“Glossolalie is een vorm van vocalisering die bepaalde kenmerken gemeen heeft met normaal taalgebruik, zoals een herkenbaar intonatiepatroon, een onderverdeling van de uiting in ‘woorden’ en ‘zinnen’, die van elkaar gescheiden worden door pauzes. De ‘woorden’ en ‘zinnen’ zijn steeds van ongeveer gelijke lengte en bestaan uit een beperkt aantal stereotype klankeenheden.”<sup>250</sup>

Een vraag waar de meningen over verdeeld zijn is ook nog of het mogelijk is het *spreken in tongen te leren*. Er zijn niet alleen aanwijzingen voor het zetten van ‘de beslissende stap’, op de wijze van Oral Roberts’ advies als iemand merkt dat ‘het’ komt, door de gewaarwording van:

“a stirring within, a quickening presence, or a warm awareness or a coming upon.” Als dit gebeurt, zegt hij: “...open your mouth and submit your tongue to God. Lift up your voice but do not attempt to speak in your own language.”<sup>251</sup>

---

245 Tugwell, *Heeft u de Geest ontvangen?*, 87.

246 Tugwell, *a.w.*, 91, vgl. 81-83.

247 Samarin, *Tongues of Men and Angels. The Religious Language of Pentecostalism*. New York 1972.

248 Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 181-191 (conclusies op 191).

249 Vgl. Verburg, *Wat wil dit alles zeggen?*, 35v

250 De Rooij, ‘Glossolalia: betekenis en waarde van het spreken in tongen voor het individu en de groep’, 120. Dit artikel beperkt zich tot een sociale (de plaats van glossolalie als oriëntatiepunt in de dienst) en psychologische (de emotionele beleving) bepaling van de tongentaal.

251 Aangehaald door Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 125.



De Bennetts gaan erg ver hierin, en leggen er uitvoerig de nadruk op dat iemand zelf moet *beginnen*.<sup>252</sup>

Sommigen gaan zelfs zover dat voorgeschreven wordt hoe iemand de vreemde woorden moet uitspreken, zodat de instructie gegeven moet worden:

"...tell him to just begin recklessly speaking whatever sounds seem easy to speak, utterly indifferent as to what they are."<sup>253</sup>

Op deze wijze gaat het in de richting van "ten easy steps to speak in tongues"<sup>254</sup> of van het aanzetten tot het maken van 'brabbelklanken' om het dan de Geest te laten 'overnemen'.<sup>255</sup>

Gedachten als deze worden hartgrondig afgewezen door veel pinkstervoorgangers. F.P. Möller meent dat op deze wijze God gevangen genomen wordt in menselijke methodes en gedwongen wordt op de tijd van de mens te doen wat de mens van Hem verlangt.<sup>256</sup>

Het is mij er nu niet om te doen temidden van deze variatie aan meningen aan de discussie op een aantal genoemde punten deel te nemen. Ook ten aanzien van de tongentaal is een veelheid van gedachten zichtbaar geworden, die dikwijls zijn beschouwd als exegetisch deugdelijk onderbouwd, maar even dikwijls bestreden. De constante boodschap door alles heen is wel dat de ervaring zelf erg veel, zo niet alles, te zeggen heeft, ook zonder dat men zich rekenschap geeft van de bijbelse basis daarvoor. De ervaring van de tongentaal, zelfs als er verschil is over de vraag of het een taal is of niet, is boven de discussie verheven.

De opmerking die bij de onaantastbare en grote plaats van de tongen reeds in 1908 werd gemaakt - in een preek van de pinkstervoorganger Frank Bartleman - zou ook bij de latere ontwikkelingen terzake kunnen zijn:

"The great danger was of the people worshipping the sign of "tongues", rather than the Lord, thus making a brazen serpent of it again."<sup>257</sup>

Voor ditzelfde gevaar werd ook in *The Apostolic Faith*, het blad van Seymour, gewaarschuwd, waar zelfs op het gevaar van namaak-gaven werd gewezen: "Keep your eyes on Jesus, and not on the manifestations, not seeking to get some great thing more than somebody else. (...) If you get your eyes on manifestations and signs, you are liable to get a counterfeit, but what you want to seek is more holiness, more of God."<sup>258</sup>

De berichten omtrent het optreden van de zendeling Garr, vanuit Los Angeles in 1907 naar India en Ceylon gekomen, behelsden niet alleen de ontmaskering van zijn

---

252 Bennett, *Nieuw leven met de Heilige Geest*, 59-66. Vgl. ook Christenson, *Het spreken in tongen*, 15.

253 Uit de voorschriften van J.E. Stiles, aangehaald bij Möller, *a.w.*, 126.

254 Zie Strauss, 'Die gebruik van ongewone tale of klanke', 102.

255 Zie Strauss, *a.a.*, 99; vgl. Churchill, *Glorious is the Baptism of the Spirit*, 3.

256 Möller, *a.w.*, 127.

257 Aangehaald door Gaede, 'Glossolalia at Azusa Street', 88v.

258 Aanhaling bij Gaede, *a.a.*, 89.

pretentie dat hij in een van de Indiase talen kon spreken, maar ook de mededeling dat in Ceylon een jonge man in tongen feitelijk Chinees gesproken zou hebben, maar daarbij vloeken en godslasteringen had geuit.<sup>259</sup> Barratt heeft bij een bezoek aan India naderhand niet alleen gesproken van “ a mistake”, maar ook een strenge waarschuwing geuit “against being misled by evil spirits”.<sup>260</sup>

#### 4.3.3.2 Tongen in andere religies

Op verschillende manieren is binnen het pentecostalisme aandacht besteed aan het feit dat tongen ook in andere religies voorkomen. In een belangrijk artikel heeft de ‘klassieke’ pinkstertheoloog R. Hollis Gause het problematisch genoemd, dat men in de pinksterbeweging geprobeerd heeft de eenheid te zoeken in het aannemen van een gemeenschappelijke ervaring.

Het probleem “lies in the fact that we have attempted unification on the assumption of a common experience. A common experience is exactly the sort of thing that permits identity of phenomena to hide differences of commitment.” Dit is daarom zo dubieus omdat ook buiten het christelijk geloof glossolie en profetie (orakels) voorkomen. “So the phenomena of Pentecostalism cannot unify, or for that matter, even identify.”<sup>261</sup>

Hollis Gause verklaart hieruit de geringe helderheid van het belijdende spreken van de pinksterbeweging. Men is niet verenigd rondom een *confessie*, maar rondom een *ervaring*, met name het gebruik van tongentaal. In de pinksterbeweging is dit gevaar niet onderkend.

“Pentecostalism has not faced the dangers of an *emotion-* and *experience-*centered theology.” Openhartig - zich tegelijk realiserend dat hij in eigen vlees snijdt - voegt hij eraan toe: “We fail to recognize that one of our favorite passages (“Quench not the Spirit” -1 Thess. 5,19 KJV) is as much violated by excesses as it is by suppressions.” En: “The use of emotional experience as a basis for our critiques has also served to develop a sort of incipient gnostic level of judgment.”<sup>262</sup>

Het is spannend om te zien wat deze voorganger vervolgens doet met wat hij - op basis van het feit dat ook buiten het christelijk geloof deze ‘charismata’ voorkomen - zo scherp opmerkt. Hij legt er nadruk op, dat het eigen is aan het werk van de Heilige Geest, de Parakleet die de wereld overtuigt van zonde, gerechtigheid en oordeel, altijd Christus centraal te stellen. Hij pleit daarom tegen elke afzwakking van de aanstoot die het kruis aan de wereld geeft. De pinksterervaring zelf, die hij juist in het geding leek te brengen, blijft echter buiten schot, want in aansluiting aan zijn nadruk op de centrale betekenis van het kruis zegt hij dan: “The baptism in the Holy Spirit is equally offensive because it proceeds from the cross.”<sup>263</sup> Hij heeft de

---

259 Over deze episode Fleisch, *Die Pfingstbewegung in Deutschland*, 16-19.

260 Zie Lang, *The Earlier Years of the Modern Tongues Movement*, 40-42.

261 Hollis Gause, ‘Issues in Pentecostalism’, 113.

262 Hollis Gause, a.a., 114v.

263 Hollis Gause, a.a., 115v.

theologische manco's gezien, maar dat daaruit een oordeel over de *ervaring* zou kunnen voortkomen is een consequentie die buiten zijn gezichtsveld blijft. Ondanks zijn ernstige vragen blijven de 'phenomena of Pentecostalism' als identificatiemiddel en als centrum van eenheid, voor hem blijkbaar onaantastbaar.

W. Hollenweger haalt met instemming de mening van S. Tugwell aan, dat mysticisme niet 'intrinsically christian' is, maar dat het christelijk kan worden gemaakt. Zo ziet hij geen fenomenologisch verschil tussen waarzeggerij en profetie, tussen idool en ikoon, en ook niet tussen niet-christelijke en christelijke glossolalie.<sup>264</sup> Deze gedachten komen in buurt van de eerder gesignaleerde mening van A. Bittlinger, die het specifieke van de heidense godsdiensten aanvaardt kan als het specifieke van de Heilige Geest.<sup>265</sup>

De 'geschiedenis' van (voormalige) aanhangers van godsdiensten waarin soortgelijke ervaringen voorkomen, om ook de 'geestesdoop' en tongentaal te ontvangen, is meermalen opgemerkt.<sup>266</sup> Voor de Zuidafrikaanse 'Apostolic Faith Mission' was de overeenkomst met heidense glossolalie een reden om het tongenspreken niet voldoende te achten als teken van de vervulling met de Heilige Geest,<sup>267</sup> terwijl de Zuidafrikaanse 'Mr. Pentecost', David du Plessis, daarentegen de tongentaal ook bij de heidenen wilde zien als een werk van de Geest.<sup>268</sup> Voorzichtiger en vragenderwijs wordt het door Carl A. Keller gesteld, uitgaande van het ook door hem aangegeven feit van fenomenologische gelijkheid van het 'enthousiastische Erleben' in de Bijbel en in de niet-bijbelse godsdiensten:

"Wie ist diese Tatsache *theologisch zu erklären*? Als Adaptation der Offenbarung an allgemein-menschliche Bedürfnisse und Erfahrungen? Oder allenfalls als Hinweis darauf, da vielleicht die im außerbiblichen Enthusiasmus erfahrene Macht unter Umständen nicht ohne Beziehung sein könnte zu dem von den Zeugen der biblischen Religion erfahrenen Gott?"<sup>269</sup>

In verband met hetgeen omtrent de typisch Zuidafrikaanse situatie werd opgemerkt, moet wel van de problematische relatie melding gemaakt worden tussen de Zuidafrikaanse pinksterbeweging en de syncretistische kerken van het 'zionistische type'. Deze laatsten danken hun ontstaan aan het zendingswerk van de kerk van John Alexander Dowie (die tot aan zijn afzetting ook door het echtpaar Polman, de Nederlandse pinksterpioniers, werd gevolgd).<sup>270</sup> Voor de pinksterkerken vormen de Zionisten, die vooral de gezondmaking van zieken en het spreken in talen beklemtonen, dikwijls gepaard met een

264 Zie Hollenweger, "Touching" and "Thinking" the Spirit: Some Aspects of European Charismatics', 55v. Vgl. Tugwell, *Heeft u de Geest ontvangen?*, vooral het hoofdstuk 'Mystiek en Magie', 130-138. Zie ook Keller, 'Enthusiastisches Transzendenzerleben in den nichtchristlichen Religionen' 49-63.

265 Zie boven, blz 166vv.

266 Zie Hollenweger, *The Pentecostals*, 65v, 167-170.

267 Zie Hollenweger, *a.w.*, 332.

268 Hollenweger, *a.w.*, 343.

269 Keller, 'Enthusiastisches Transzendenzerleben in den nichtchristlichen Religionen', 63.

270 Een korte levensbeschrijving en karakteristiek van Dowie bij Van der Laan, *De spade regen*, 26-32.

minimum aan bijbelkennis, "so'n groot verleentheid dat hulle ten sterkste enige band met die Sionistiese kerke ontken."<sup>271</sup>

Ook de Bennetts schrijven over het feit dat tongentaal in het heidendom voorkomt. Daarbij achten zij enerzijds de gave van onderscheiding der geesten nodig, maar menen zij anderzijds dat een christen voor namaak niet bevreesd behoeft te zijn. Deze twee gedachten lijken moeilijk te rijmen.

"Kan spreken in tongen nagebootst worden? Natuurlijk. Van alle gaven bestaat een satanische namaak en er worden zeker vreemde uitingen en geluiden voortgebracht door degenen, die andere goden aanbidden, of die doen aan andere religies of erediensden, die een namaak van tongentaal zijn. In een grote openbare bijeenkomst, waar het moeilijk is om de toestand goed in de hand te houden, zou het mogelijk zijn voor zo iemand om namaak te laten horen. Hier is de gave van onderscheiding der geesten nodig. Geen christen echter, die in de Geest wandelt onder de bescherming van het bloed van Jezus, behoeft te vrezen, dat hij of zij een namaaktongentaal zou spreken."<sup>272</sup>

Verwant aan deze problematiek betreffende niet-christelijke verschijnselen, is de relatie met paranormale fenomenen in de westerse cultuur. Soms wordt ook die parallellie getrokken. J. Verburg meent dat er "ook op natuurlijk vlak een gave van kennis, van wijsheid en van onderscheiding der geesten is, vanuit een helder psychologisch inzicht en een diep invoelend vermogen." Hij acht dit wel van een ander gehalte dan de overeenkomstige bijbelse gaven, maar meent dat "wie gelooft ook God ziet als gever van deze gaven op dit natuurlijke vlak."<sup>273</sup>

In de pinksterbeweging is meermalen op de mogelijkheid gewezen dat tongentaal ook namaak kan zijn, en dan uit demonische bron. We kwamen echter al enkele voorbeelden tegen waarbij dat erkend werd, maar tegelijk luchthartig werd gesproken over het gevaar dat op die manier christenen zou kunnen bedreigen.<sup>274</sup> Degenen die juist in zulke manifestaties als glossolalie een mogelijkheid zien van een oecumene van de godsdiensten zijn daar vanzelfsprekend het minst bang voor. Die pinkstergelovigen die de nadruk willen leggen op de uniciteit van Christus en het kruis, en de betekenis van het geloof in Hem, zullen zich rekenschap moeten geven van het delen van deze intieme 'pinksterervaring' met dergelijke charismatici en met aanhangers van andere godsdiensten.

Werkelijk ernstige waarschuwingen in dit opzicht komen slechts van de kant van degenen die de pinkster- of charismatische beweging hebben verlaten, of een tijdlang in haar bekoring hebben verkeerd. De grote strijd die in Duitsland rond de eerste pinksterfenomenen is uitgebroken en die geleid heeft tot de veelbesproken *Berliner*

---

271 Buys, 'Pentekostalisme in Suid-Afrika', 47v. Vgl. Hollenweger, *The Pentecostals*, 150v.

272 Bennett, *Nieuw leven met de Heilige Geest*, 84v.

273 Verburg, *Wat wil dit alles zeggen?*, 43.

274 Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 139vv, noemt wel de mogelijkheid van 'verleidente geesten' (139), maar vindt het nog het meest ernstig als geopperd wordt, dat de ondervinding van miljoenen hedendaagse glossolalen aan boze machten te wijten zou zijn. Dat noemt hij een 'hard en onverantwoord oordeel'. Pinkstermensen zien dit gevaar z.i. alleen bij valse christenen, bijv. bij Mormonen. (142)

*Erklärung* van 1909 moet in dit verband vermeld worden; zij komt nog nader aan de orde.<sup>275</sup>

In dit kader kan ook Kurt Koch genoemd worden, die erop wijst, dat glossolalie niet alleen in uitheemse godsdiensten maar ook in het spiritisme voorkomt. Hij merkt op dat juist in landen waar het spiritisme veel aanhang heeft, ook een snelle groei van de tongenbeweging plaatsvindt: Japan, Brazilië, de Filippijnen en Engeland, terwijl hij in dit verband ook de aandacht vestigt op Los Angeles.<sup>276</sup> Er is echter nauwelijks op zijn signalering gereageerd.

#### 4.3.4 *Vertolking van tongen*

Nauw verbonden aan de gave der tongen is in de pinksterspiritualiteit de gave van de vertolking van tongen.

Eén van de voornaamste vragen die daarbij te stellen zijn, is die naar het 'adres' van de tongentaal. Voor David du Plessis is het niet anders dan gebed tot God. Het is hem met name op grond van 1 Kor 14:2 en 14

“tamelijk duidelijk, dat Paulus het spreken in tongen voornamelijk bedoelde als gebed, geadresseerd aan God en nooit aan mensen. Een gebed kan zijn een dankzegging, voorbede, lofprijzing, aanbidding, verering, belijdenis van liefde, overgave en devotie aan God.”<sup>277</sup>

Niet minder moet voor Du Plessis dan ook de vertolking van tongen het karakter van gebed hebben - “de mens die God aanspreekt en niet God die de mens aanspreekt.” Hij verwijst daarbij ook naar de Pinksterdag. Toen men daar de apostelen in hun eigen taal hoorde spreken,

“hoorden ze niet een boodschap of een preek die tot hen gericht was, maar zij hoorden “in hun eigen taal van de grote daden Gods spreken”. Ook in het huis van Cornelius “hoorden ze hen spreken in tongen en God groot maken” (Hand 10:46).”<sup>278</sup>

Vervolgens wijst hij af dat tongentaal met uitleg *profetie* zou zijn, zoals nogal eens wordt beweerd, of dat gesproken zou kunnen worden van een ‘boodschap in tongen’. Daarna merkt hij echter op, dat datgene wat volgt op een ‘uiting in tongen’ niet perse de vertolking daarvan moet zijn. Het kan heel goed Gods antwoord zijn op het gebed dat de Geest zojuist uitsprak.<sup>279</sup> In dat geval is het geen vertolking maar profetie.

“Vertolking is altijd gericht tot God en voor Hem bestemd. Profetie is gericht tot de mensen, tot stichting, vermaning of bemoediging.”<sup>280</sup>

---

275 Zie beneden blz. 190-193.

276 Koch, *The Strife of Tongues*, 13, 32-34; idem, *Okkultes ABC*, 417-424. Zie ook Ouweneel, *Het domein van de slang*, 266-275, 320.

277 Du Plessis, *De Geest maakt levend*, 107.

278 Du Plessis, *a.w.*, 107.

279 Du Plessis, *a.w.*, 108.

280 Du Plessis, *a.w.*, 109.

De duidelijkheid van dit onderscheid is voor veel pinkstergelovigen echter kennelijk niet groot. Talrijk zijn de verdedigingen van het verschijnsel 'tongenboodschap'. Donald Gee beroept zich zelfs op het in 1 Kor 14:21 aangehaalde woord van Jesaja, dat God door lieden van een andere taal "tot dit volk zal spreken", daarmee betogend dat ook de inhoud van het gesprokene een 'boodschap' is.<sup>281</sup> Ook Barratt ziet er geen probleem in de vertolking aan te duiden als een samenvattende of slechts een globale weergave van de 'glossolalia message', en heeft geen moeite met het weergeven van een aantal tongenboodschappen, die bijv. een oproep tot berouw en andere vermaningen bevatten.<sup>282</sup>

Velen aanvaarden de waarneming in pinksterbijeenkomsten als een gegeven, "dat het dikwijls gebeurt dat zij die vertolken zich daarbij begeven op het gebied van de profetie."<sup>283</sup> Zelfs kan C. van der Laan meedelen dat in de praktijk van de pinkstersamenkomsten er geen onderscheid was (en is) tussen vertolking van tongen en profetie, en dat beide hoofdzakelijk tot mensen zijn gericht. Gewoonlijk is het begin een standaardformule als: "Zo spreekt de Heer".<sup>284</sup> Van der Laan noemt dit terecht een "voorbeeld van hoe hier de theologie volgde op de ervaring"<sup>285</sup> Dat houdt dan ook in dat deze theologie neerkomt op een 'exegese van de ervaring, niet van de Schrift'.<sup>286</sup> Eenzelfde hermeneutiek van de ervaring wordt gehanteerd als Peter Hocken zonder meer beweert, dat de 'gift of interpretation' de hoorders in staat stelt de zin van een uiting in tongen te ontvangen, en er aan toevoegt: "it is not a gift of translation".<sup>287</sup> Ook Leonhard Steiner signaleert het feit, dat normaal gesproken de glossolalie de gebedsvorm heeft, en dat dus (!) ook de uitlegging die vorm zal hebben, maar dat de werkelijkheid anders is. De conclusie dat daarbij dus iets niet klopt, wordt door hem niet getrokken. Hij zegt slechts:

"Häufiger jedoch kommt es unter den Pfingstgläubigen vor, da letztere einer Weissagung gleicht, welche an die versammelten Gläubigen gerichtet ist."<sup>288</sup>

De 'Assemblies of God'-theoloog William MacDonald concludeert wel, dat hier iets niet klopt. Zowel op grond van de gegevens uit 1 Kor 14 als uit Handelingen is voor

---

281 Aangehaald bij Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 145. Möller acht dit een overtuigend argument.

282 Vgl. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 145, 147; en: Barratt, *De Waarheid inzake de Pinksteropwekking*, 25v. Voorbeelden van tongenboodschappen ook bij Fleisch, *Die Pfingstbewegung in Deutschland*, 15, 22.

283 Lindsay, *Gaven van de Geest*, 12; vgl. Bennett, *Nieuw leven met de Heilige Geest*, 74v; zie ook voorbeelden bij Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 145vv. C. en P.N. van der Laan, *Pinksteren in beweging*, 31, vermelden een tongenboodschap: "Verhard uw hart niet, opdat Ik uw gezicht niet verharde." Ook Smail, *De Glorie van God*, 105, vertelt hoe een tongenboodschap grote betekenis voor hem kreeg. Verburg, *Wat wil dit alles zeggen?*, 38, meent dat 1 Kor 14:5 betrekking kan hebben op profetie in tongentaal.

284 Van der Laan, *De spade regen*, 147.

285 *Ibidem*.

286 Suurmond, 'De theologie van de pinksterbeweging', 36, gebruikt deze uitdrukking als karakteristiek van de 'second-blessing'-leer.

287 Hocken, 'A Survey of the Worldwide Charismatic Movement', 129.

288 Steiner, *Mit folgenden Zeichen*, 177v.

hem duidelijk, dat in samenhang met glossolalie op geen enkele wijze een aanduiding wordt gevonden die wijst op een 'boodschap'. Het feit dat tongen, wanneer er uitleg bij gegeven wordt, opbouwend voor de gemeente kunnen zijn (1 Kor 14:5), wijst niet op de noodzaak van een boodschap, maar is op dezelfde wijze opbouwend voor de gemeente als een openbaar gebed in gewone taal dat is. Wat er in feite gebeurt, is - en hij volgt hier de lijn van D. du Plessis - dat een profetie wordt aangezien voor de vertolking van de gehoorde tongentaal. Door deze verwarring van de gaven van vertolking van tongen en van profetie wordt de glossolalie tamelijk sensationeel, en wordt ze verheven tot "a place of public glamour it was not meant to have." MacDonald ziet daarin een fout, waarbij de pinkstertraditie open dient te zijn voor een bijbels correctief.<sup>289</sup>

In het stellen van vragen gaat MacDonald verder dan de meesten. De weg die hij wijst, roept er evenwel nog meer op:

- Is het geestelijk geloofwaardig dat, wanneer de rechtstreekse openbaringsgaven van de Heilige Geest in zo hoge mate aanwezig zijn als wordt geclaimd, tegelijk zo weinig geestelijk onderscheidingsvermogen aanwezig is, dat men de gave van vertolking van tongen en de gave van profetie niet uit elkaar zou kunnen houden?
- MacDonald ziet in de plaats van de vertolking van tongen de profetie verschijnen. Dat is omdat z.i. naar 1 Kor 14:13,28 de gave van vertolking relatief zeldzaam is. Het zou te verwachten zijn en logischer wanneer die gedachte net als bij Paulus zou leiden tot de waarschuwing om als de vertolking ontbreekt het spreken in tongen achterwege te laten in de gemeente.
- Zou het niet meer bij de realiteit van de pinksterpraktijk en bij de aangehaalde schriftgegevens passen als de conclusie getrokken werd, dat er iets mis is met de tongentaal zelf, wanneer die vrij algemeen een ander adres blijkt te hebben dan de bijbelse tongentaal?

Wat de *inhoud* van de tongenboodschappen betreft kan sprake zijn van:

- eschatologische verklaringen, vaak met verwijzing naar de wederkomst;
- een oproep tot bekering;
- een lofprijzing;
- de herinnering aan bijbelteksten;<sup>290</sup>

Bij het vernemen van 'tongenboodschappen' in een pinksterbijeenkomst die niet anders bevatten dan het aaneenrijgen van enkele bijbelverzen, is de reactie van een bezoeker begrijpelijk, dat daarmee het geschreven woord in de bijbel werd gedevalueerd.<sup>291</sup> Kurt Koch vermeldt een soortgelijke reactie: "Why do we need speaking in tongues to hear a few verses from the Bible which we could just as easily read for ourselves?"<sup>292</sup>

- de openbaring van zonden.

289 MacDonald, 'Pentecostal Theology: a Classical Viewpoint', 72v.

290 Vgl. Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 146; Ruhbach, 'Die Erweckung von 1905 und die Anfänge der Pfingstbewegung', 90v.

291 Deze reactie vernam ik van iemand die om die reden de pastorale hulp die hij nodig had, niet meer in een pinkstergemeente wilde zoeken.

292 Koch, *The Strife of Tongues*, 18.

Bij de beroeringen die in 1907 in Duitsland, in Kassel, ontstonden, speelde mede een rol het aspect van het via een tongenboodschap bekend maken van bepaalde zonden van aanwezige mensen. Het feit dat tongentaal een boodschap bleek te bevatten, bracht bepaalde mensen na aanvankelijk enthousiasme ertoe de beweging de rug toe te keren. Van der Laan merkt terecht op, sprekende over de discussie die daarna door de leidende figuren in de Duitse pinksterbeweging werd gevoerd, onder wie Jonathan Paul: "Dit aspect werd helaas niet verder uitgediept."<sup>293</sup> Hij geeft weer dat ook in de Amsterdamse pinkstergemeente door tongenboodschappen van zuster Polman zonden geopenbaard werden. "Mannen en vrouwen, die wij in de hoogste achting hielden, bleken grote zondaren te zijn."<sup>294</sup> Dat de Heilige Geest hiermee de bekende regel van Matteüs 18 terzijde stelde, is blijkbaar niet door pinkstertensen als een probleem opgemerkt.

Overigens is de nuchtere opmerking van Donald Gee vermeldenswaard, dat vertolking van tongen meestal iets bevat dat de predikant bijna zeker in de gewone loop van zijn preek ook zou hebben gezegd.<sup>295</sup>

Uit wat hier aangaande de vertolking van tongen is opgemerkt, blijkt dat er - ook wanneer vragen zijn gerezen - een tendens is in het pentecostalisme meer van de praktijk van de glossolalie en de vertolking ervan uit te gaan dan van de toetsing van de fenomenen aan de Heilige Schrift. Dit komt overeen met wat Charles Gaede heeft opgemerkt in zijn artikel over de glossolalie in Los Angeles.<sup>296</sup> Het gaat hem met name om het hermeneutische principe waardoor de praktijk werd bepaald. Hij laat zien dat er twee fundamentele vooronderstellingen waren bij de pinkstergelovigen daar: 1 geloof in de autoriteit van de bijbel; 2 geloof in het recht dat God heeft om op bovennatuurlijke wijze in hun leven te handelen. Tussen beide beginselen bestond meermalen spanning. Sommige geestelijke ervaringen werden op grond van de Schrift afgekeurd.<sup>297</sup> Maar het bleek dat God soms werkte op een wijze die zij niet konden begrijpen. En dat leidde tot het volgende in de praktijk gehanteerde hermeneutische beginsel: "...the literal Word could be temporarily overruled by the living Spirit."<sup>298</sup> Gezien vanuit de praktijk van de glossolalie betekende dat, in Gaede's woorden:

"(1) there was an awareness of the scriptural regulations governing public glossolalia, and (2) they were unwilling to apply the provisions of the written Word consistently."<sup>299</sup>

Hiermee blijkt volgens Gaede, dat in feite een niet erkende, derde vooronderstelling op de achtergrond schuil gaat: dat God, ten einde de pinksteropwekking voort te zetten, wel onafhankelijk moest werken van de regels ('the regulating structure') die in het geschreven Woord zijn vervat. Vervolgens blijkt het *pragmatisme* de weg te

---

293 Van der Laan, *De spade regen*, 147.

294 Zie Van der Laan, *a.w.*, 147v.

295 Gee, *Concerning Spiritual Gifts*, 37,94; aangehaald bij Bloch-Hoell, *a.w.*, 146.

296 Gaede is blijkens dit artikel verbonden aan het Southwestern Assemblies of God College in Texas.

297 Gaede, 'Glossolalia at Azusa Street: A Hidden Presupposition?', 87v.

298 Gaede, *a.a.*, 90.

299 *Ibidem*.



wijzen om met dit probleem om te gaan, zoals dat zichtbaar wordt in de *selectieve toepassing van het gezag van de bijbel*.<sup>300</sup>

Gaede beperkt zich bewust tot het signaleren van deze verborgen structuur in de pinkstertheologie, waardoor men het conflict meende op te lossen tussen het gezag van het geschreven Woord en het soevereine handelen van God in de opwekking. Men kan zich nauwelijks voorstellen, dat zijn artikel een verdediging van deze veronderstelling beoogt. Het vormt in elk geval een verheldering van de wijze waarop de praktijk van de 'tongen-boodschappen' wordt verdedigd.

Men kan zeggen dat wat Gaede *pragmatisme* noemt, neerkomt op het aanvaarden van de prioriteit van de ervaring boven het geloof en boven datgene waardoor het geloof wordt bepaald. Daartoe behoort dat het geloof gebonden is aan de Heilige Schrift.

Wellicht is er verband te zien tussen de 'theologische' motieven van de vroege pinksterbeweging zoals die met deze 'hidden presupposition' zijn gekarakteriseerd, en de wijze waarop sommigen in de moderne pinksterbeweging en in de charismatische beweging de noodzaak bepleiten afscheid te nemen van de schriftbeschuiving van het fundamentalisme. J.-J. Suurmond bijv. pleit voor een open theologie, waarvoor moed vereist is, "omdat een dergelijke experiëntiële theologie een ontmoeting met de levende God inhoudt en daarmee een verliezen van het eigen (ook theologische) leven. Het fundamentalisme, gebaseerd als het is op angstig zelfbehoud, zal die moed nooit op kunnen brengen."<sup>301</sup> Voor hem is het 'knellende fundamentalisme' een onnodige valkuil geweest, waarin de pinksterbeweging terecht is gekomen en waaruit ze verlost dient te worden.<sup>302</sup> In de rooms-katholieke 'Verklaring van Mechelen 1974' wordt eveneens afstand genomen van het pinkster-fundamentalisme en wordt geruststellend vastgesteld dat in de vernieuwingsbeweging een groeiend aantal theologen wordt aangetroffen, "die de heilige schrift uitleggen volgens de histories-kritiese methode welke op de seminaries wordt gedoceerd."<sup>303</sup> Ook bij een dergelijke benadering is de onkritische openheid voor hetgeen in de 'experiëntiële' dimensie van het christen-zijn kan worden begrepen het meest in het oog lopend.

Meermalen blijken er vragen in de eigen kring te zijn gerezen, die neerkomen op vragen naar de maatstaf waaraan de pinksterfenomenen moeten worden getoetst. Structureel blijkt dan een weg te worden gezocht waarop de ervaringen zelf het eerste 'veilig' gesteld worden.

Het lijkt erop dat in het algemeen de theologen van de pinksterbeweging en de charismatische beweging hier een blinde vlek hebben. Het zou waardevol zijn wanneer pinkstertheologen zich - meer dan gebleken is - op zo'n manier rekenschap

---

300 Gaede, a.a., 91.

301 Suurmond, 'De theologie van de pinksterbeweging', 41; Idem, 'De relatie tussen de pinksterbeweging en de charismatische vernieuwing - vooruitblik', 10-14

302 Suurmond, 'De theologie van de pinksterbeweging', 29v, 42. Zie over het fundamentalisme van de pinksterbeweging - met uitzonderingen! - Hollenweger, *The Pentecostals*, 291-307. Vgl. ook Verburg, *Wat wil dit alles zeggen?*, 64.

303 McDonnell (eindred.), *Katolieke charismatische vernieuwing*, 58.

zouden gaan geven van dergelijke vragen dat daarbij ook de ervaringen zelf in het geding worden gebracht.

#### 4.3.5 Profetie

In de literatuur van en over het pentecostalisme wordt aan de profetie beduidend minder aandacht gegeven dan aan de glossolalie. De oorzaak daarvan is deels wellicht dat profetie minder 'spectaculair' is dan tongentaal, behalve wanneer, zoals we boven zagen, de vertolking van tongen ook als profetie wordt opgevat.<sup>304</sup> En in dat geval wordt de aandacht vooral getrokken door het bijzondere van deze vorm. Afgedacht van de onduidelijkheid in het onderscheiden van de charismata van tongentaal en profetie, bestaat er omtrent de *aard en de inhoud* van het charisma van de profetie een diversiteit van gedachten in de pinksterbeweging en in de charismatische vernieuwingsbeweging.

Er zijn tradities binnen de pinksterbeweging, vooral in de 'Apostolische' groepen, waarin de profetie een grote plaats heeft. Zij heeft in de regel het karakter van *voorspelling*. Het is de gave om toekomstige gebeurtenissen te openbaren, of het middel om een beslissing te kunnen nemen, bijv. over de aanstelling van mensen voor bepaalde taken. De echtheid van de gave moet blijken in de exactheid waarmee de profetie wordt vervuld en de juistheid ervan bevestigd wordt.<sup>305</sup>

In het sterke eindtijdsbewustzijn van sommigen in het pentecostalisme speelt de profetie een dubbele rol: namelijk door het beroep op de profetieën van geestelijke leiders die een grote uitstorting van geestelijke gaven aankondigden in de nabije (eind)tijd, en van de aandacht voor nog meer profetieën als vervulling daarvan.<sup>306</sup> Vooral in de vroege pinksterbeweging had de *inhoud* van profetieën dikwijls betrekking op de spoedige wederkomst van Christus. De vorm daarvan kon variëren van rechtstreekse verstaanbare profetische uitingen, tot uitingen in tongen die na vertolking werden beschouwd als profetie (zoals we hierboven zagen), of er werd een visioen weergegeven waarvan de inhoud als een profetie werd opgevat.<sup>307</sup> G.H. Lang deelt mee, dat veel van deze uitingen heel precies waren over de tijd van de wederkomst: "this year, or within two years, or that this may be the last winter before He comes." In het licht van het feit dat al deze profetieën niet uitkwamen, stelt hij dat er twee mogelijke verklaringen zijn van de herkomst ervan: of ze waren slechts uitingen van de natuurlijke geest van een mens en in het geheel niet geïnspireerd, of ze waren geïnspireerd door leugengeesten:

"If the power was supernatural, then it was evil; otherwise the utterances were not supernatural as was claimed, and then the Movement from its beginning largely loses

---

304 Barratt, *De Waarheid inzake de Pinksteropwekking*, brengt van de profetie alleen het aspect ter sprake van de openbaring van zonden (30), waardoor geen verschil blijkt met tongenboodschappen die hetzelfde doel dienen. (26)

305 Zie over deze opvatting Hollenweger, *The Pentecostals*, 345; Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 208-210.

306 Zie bijv. Lindsay, *Gaven van de Geest*, 6.

307 Recenter voorbeeld is Wilkerson, *The Vision*.

its supernatural character as regards its two most distinctive features of tongues and prophecies."<sup>308</sup>

Er zijn pinksterdenominaties die profetie in de zin van toekomstvoorspelling geheel verwerpen, en alleen van profetie willen weten in de zin van *opbouwend spreken*. Men is beducht vanwege de voorbeelden waarbij het gevolg geven aan voorspellende profetie rampzalige gevolgen had.<sup>309</sup> W. Hollenwegers gedachte is overigens, in de lijn van G.H. Lang's oordeel, dat, afgedacht van enkele (wel belangrijke) uitzonderingen, de bijbelse profetie in de huidige pinksterbeweging afwezig is. Bijbelse profetie houdt volgens hem meer in dan 'stichtelijke vermaningen', zoals de profetie tegenwoordig meestal wordt opgevat in de pinksterbeweging.<sup>310</sup>

Inderdaad is in pinkster- en charismatische kring het 'woord van profetie' in de zin van een troostwoord, een vermaning of bemoediging in een algemene zin het meest talrijk. Het bijzondere ervan is alleen de weg waarlangs dit woord gegeven wordt.<sup>311</sup> Ook Lang heeft opgemerkt, dat de inhoud van veel latere profetieën van de 'niet-voorspellende' soort in niets verschilde van de gewone vermaning tot een christelijk leven zoals een predikant die zou kunnen geven. Daarbij verbaasde hem bovendien het niveau van het spraakgebruik:

"I have read many such "prophetic" utterances and can only be amazed that godly people should so often presume to put platitudes into the mouth of the Almighty God."<sup>312</sup> Kurt Hutten geeft eveneens aan, dat niet voor niets in veel pinkstergemeenten de eis van het beproeven van de profetieën wordt gesteld. "Denn unter der Masse von Weissagungen, die in Pfingstversammlungen gegeben werden, findet sich wenig Werthaltiges. Die Gedanken sind vielfach inhaltarmes Klischee, die Bilder geschraubt, manchmal peinlich geschmacklos."<sup>313</sup> Ook omtrent recentere publicaties van 'profetieën' kan niet beter geoordeeld worden. Het imponeert niet als een woord van God!<sup>314</sup> David Wilkerson's visioen uit 1973<sup>315</sup> bevat heel wat niet gerealiseerde voorspellingen, terwijl de rake waarnemingen omtrent de ontwikkelingen in de wereldsituatie door menig christen zonder visioenen konden worden gedaan. En welke vragen roept het visioen van Merlin Carothers niet op, in zijn bestseller *Prison to Praise*, waarin hij Jezus ziet, die voor hem neerknielt?<sup>316</sup>

Ook het 'testen' van een profetische boodschap komt voor, door de bevestiging met een nieuwe boodschap of met een teken, en dat met beroep op bijbelgedeelten waarin

---

308 Lang, *The Earlier Years of the Modern Tongues Movement*, 25v.

309 Hollenweger, *a.w.*, 345.

310 Hollenweger, *a.w.*, 345v.

311 Vgl. Verburg, *Wat wil dit alles zeggen?*, 39.

312 Lang, *a.w.*, 70.

313 Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten*, 510. Hutten geeft enkele voorbeelden van profetieën. (510v)

314 Vgl. een uitgave als Seinen, *De Bruidgom, zie, gaat uit Hem tegemoet*. Enkele Nieuw-testamentische profetieën aangeboden ter beoordeling en overweging.

315 Wilkerson, *The Vision*.

316 Carothers, *Prison to Praise*, 52.

een bevestiging van een woord van God werd gevraagd en gegeven.<sup>317</sup> Het is ook in dit licht niet onbegrijpelijk dat velen sterk benadrukken dat de inhoud van profetieën getoetst moet worden aan de Schrift, ook al omdat er nogal wat voorbeelden zijn geweest van misbruik van profetie.<sup>318</sup>

Men kan ook zeggen dat het toetsen van profetieën daarom nodig wordt geacht, omdat de profetie weliswaar "een spontaan spreken is onder ingeving van de in de gemeente werkzame Geest", maar tegelijk de geest van de mens er mede in betrokken is. Bovendien beseffen ook pinksterleiders, dat de gave van de onderscheiding der geesten eveneens moet worden gebruikt als bescherming tegen mogelijke demonische invloeden, die blijkbaar ook in de profetie denkbaar zijn.<sup>319</sup>

Dat de profetie een terrein is waarin de nodige waakzaamheid in acht genomen moet worden, is duidelijk. L. Steiner prijst de geestesgaven zoals de pinksterbeweging die gebruikt aan als onontbeerlijk voor de roeping in de wereld en voor de strijd tegen het rijk der duisternis.<sup>320</sup> Tegelijk handhaaft hij de grondstelling dat de inhoud van alle profetische uitingen met de leer van de Heilige Schrift moet overeenstemmen, en dus daaraan moet worden getoetst. Dit doet de vraag opkomen of de praktijk die zich tussen deze beide gedachten afspeelt, niet zijn diepste vastheid zoekt in het bovennatuurlijke karakter van de rechtstreekse ervaring. Er wordt beleden dat de Schrift de hoogste maatstaf is. Maar elke profetische uiting die niet met de Schrift in strijd blijkt te zijn wordt een bijzonderheid waarmee een zodanig 'extra' aan exclusiviteit van ervaring wordt verkregen, dat dit de Schrift naar de kroon steekt. J. Veenhof is van oordeel dat zowel in pinksterkringen als (soms) in de kringen van de charismatische beweging de profetie "al te veel als een mirakuleus verschijnsel is omschreven en gepraktiseerd."<sup>321</sup> Z.i. zal ook met betrekking tot profetie het contrast tussen natuurlijk en bovennatuurlijk moeten worden doorbroken. Het zal in deze gave moeten gaan om de inbreng van "christenen met een scherp inzicht in de eigen tijd met alles wat in deze tijd in diverse stromingen op religieus, cultureel en politiek gebied op ons afkomt."<sup>322</sup> Het is echter te vrezen dat een dergelijk pleidooi voor het vaarwel zeggen van 'het mirakuleuze' in de profetie zozeer de kern aantast van de pinksterspiritualiteit, dat men in de pinksterbeweging deze gedachte niet zal willen overnemen. En dit vooral omdat 'het mirakuleuze' bij uitstek in dienst staat juist van het ervaringskarakter van de charismata.

---

317 Zie Verburg, *Wat wil dit alles zeggen?*, 42.

318 Zie Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 147.

319 Vgl. Steiner, *Mit folgenden Zeichen*, 177.

320 *Ibidem*.

321 Veenhof, 'Internationale discussie over de charismatische beweging', 11; vgl. idem, 'Charismata - bovennatuurlijk of natuurlijk?'

322 Veenhof, 'Internationale discussie over de charismatische beweging', 11.

### 4.3.6 *Onderscheiding van geesten*

#### 4.3.6.1 *Rechtstreeks - bovennatuurlijk?*

William MacDonald, pinkstertheoloog, behorend tot de Assemblies of God, beschouwt de charismata als middelen die het gemakkelijker maken ons bewust te zijn van de aanwezigheid van Christus in de gemeente. De gave van de onderscheiding der geesten is daar bijzonder geschikt voor.

“there is one gift peculiarly suited to preserve this direct lordship of Christ over his people. If another spirit, whether it be carnal or diabolical, seizes the freedom of the meeting for manifesting itself, it is recognized and halted through ‘the ability to distinguish between spirits’ (1 Cor. 12:10).”<sup>323</sup>

De bovennatuurlijke directheid van de communicatie met Christus of met de Heilige Geest is bij deze omschrijving wezenlijk. Dat er uitdrukkelijk met de mogelijkheid van demonische invloed wordt gerekend eveneens.<sup>324</sup> Voor de klassieke pinksterbeweging kan deze gedachte representatief genoemd worden. De bereidwilligheid om de geesten ook daadwerkelijk te beproeven is intussen een andere kwestie. Lang spreekt van “a frequent unreadiness to test the spirits acting and an unwillingness of the spirits to be tested.”<sup>325</sup>

Begrijpelijkerwijs vormde de leer van de glossolalie als bewijs van geestesdoop een rem op het beproeven van de geesten. De tongtaal was immers al een bewijs.<sup>326</sup>

#### 4.3.6.2 *Gave van de kerk?*

De benadering in de charismatische beweging is over het geheel genomen anders. De rooms-katholieke charismatische theoloog Heribert Mühlen heeft hier op pregnante wijze uitdrukking aan gegeven. Hij denkt juist niet aan bovennatuurlijke directheid, maar aan aansluiting bij de oordeelskracht en het onderscheidingsvermogen die bepaalde mensen van zichzelf al hebben. Die eigenschappen moeten door de Heilige Geest wel gelouterd en geïntensiveerd worden.

“Het is de uitdrukkelijke leer van het Nieuwe Testament, dat geestervaring en zelfervaring zich nooit precies van elkaar laten onderscheiden (Rom. 8: 14-16 en Gal. 4:6)”<sup>327</sup>

Daarom is in elk geestelijk gebeuren ook het risico van misbruik en menselijke geldingsdrang denkbaar. Mühlen formuleert vervolgens drie belangrijke principes:

1: De ervaring van de Heilige Geest geschiedt in ons, maar niet zonder ons.

2: God handelt nooit volledig direct, rechtstreeks aan ons en via ons. Dat gold alleen

---

323 MacDonald, ‘Pentecostal Theology: a Classical Viewpoint’, 67.

324 Zie ook Steiner, *Mit folgenden Zeichen*, 177. Vgl. ook boven, blz. 159vv, 168, 174v.

325 Lang, *The Earlier Years of the Modern Tongues Movement*, 49.

326 Vgl. Lang, *a.w.*, 51.

327 Mühlen, ‘Hoofdlijnen van de gemeentevernieuwing’, 47. Zo ook de ‘Verklaring van Mechelen 1974’, McDonnell, *Katolieke charismatische vernieuwing*, 51

Jezus Christus. Bij ons kan een allereerste impuls direkt van de Heilige Geest komen. Hoe deze - een gebedsbijdrage bijv. - uit de enkeling naar buiten treedt, wordt mede bepaald door zijn hele levensgeschiedenis, zijn wensvoorstellingen, zijn persoonlijke aanleg.

3: Niemand kan met absolute zekerheid, die iedere twijfel uitsluit, weten of de Heilige Geest in hem werkt."<sup>328</sup>

Voor Mühlen kan een laatste oordeel over de echtheid van de geestesgaven alleen door de hele kerk worden gegeven, waarbij de kentekenen een rol spelen: overeenstemming met het Woord van 1 God en de leer van de kerk, opbouw van de gemeente, vervulling van de dagelijkse beroepslichten. Hij blijft hiermee in de lijn van de 'Verklaring van Mechelen', die in de onderscheiding der geesten ook de bisschop een voornamelijk stem toekent.<sup>329</sup>

Bij anderen, zoals Michael Green, ligt het accent eveneens op factoren die voor deze gave wezenlijk zijn en die door geestelijke nuchterheid worden gekenmerkt. Wat betreft degene die zegt profetieën te hebben zijn dat: de werkelijke erkenning van Jezus als Heer in iemands leven (1 Kor 12:3); de belijdenis van Hem als waarachtig mens en waarachtig God (1 Joh 4:2); de mate van godsvrucht en heiliging die in iemands leven blijkt (Matt 7:15-20). Wat betreft de profetieën zelf: de bereidheid van degene die ze uitspreekt om ruimte te geven aan een ander (1 Kor 14:29-30). Hoe langer een profetie doorgaat, des te waarschijnlijker het is dat hij meer zijn eigen ideeën weergeeft dan die van de Here; belangrijk is de bereidheid het oordeel aan de leiding van de kerk over te laten, en de Schrift te laten beslissen. Juist in dit opzicht viel het montanisme door de mand.<sup>330</sup>

In dezelfde lijn liggen voorts de gedachten van Jessie Penn-Lewis. De gave van de onderscheiding der geesten staat ook bij haar niet los van de geestelijke groei van een gelovige en van het gebruik van de natuurlijke mogelijkheden die God aan iemand gegeven heeft.<sup>331</sup>

Deze benaderingen van de gave van de onderscheiding der geesten zijn nogal verschillend. Maar er zijn in de geschiedenis van de beweging nog diepgaander discussies geweest over de vraag of de ervaringen die het hart van de beweging vormen uit God zijn of niet.

#### 4.3.6.3 *Leiderschap zonder de gave van onderscheiding?*

Er is gewezen op de problematiek van het leiderschap van de vroege pinksterbeweging. - *Charles Parham* is vanwege zijn racisme en zijn overigens dubieuze morele reputatie kennelijk niet meer beschouwd als het voorbeeld van een door God

328 Mühlen, *a.a.*, 48.

329 McDonnell, *a.w.*, 51v.

330 Zie Green, *I Believe in The Holy Spirit*, 235-240. Vgl. voor soortgelijke nuchtere opmerkingen, mede betrokken op de vragen rondom genezingsdiensten, Verburg, *Wat wil dit alles zeggen?*, 78-82.

331 Penn-Lewis, *War on the Saints*, 274v.

gegeven, met gaven van de Heilige Geest toegeruste leider.<sup>332</sup> Bij toepassing van de hierboven weergegeven criteria van Michael Green kan de door hem geïntroduceerde en door de oplegging van zijn handen bemiddelde ervaring onmogelijk uit God zijn.

- *William Seymour* heeft drie jaar de leiding gehad van de opwekking in de Azusa Street. Door scheuringen en verloop is er uiteindelijk slechts een kleine groep van twintig mensen overgebleven. De laatste jaren van zijn leven raakte hij geheel in vergetelheid.<sup>333</sup>

- *W.H. Durham*, degene die de leer van de 'two-stage salvation' introduceerde, werd eerst door Seymour geprezen als een man die door zijn prediking in staat was de Heilige Geest op mensen te doen komen. Daarna werd hij, o.a. wegens een visioen dat iemand in Seymour's omgeving had gekregen, afgeschilderd als een man die door de duivel geleid werd.<sup>334</sup>

- *A.J. Tomlinson* was de leider die de 'Church of God' tot sterke groei bracht, maar toen hij zich verzette tegen pogingen zijn sterk door ijdelheid bepaalde bewind in te dammen, werd hij, zelfs via rechterlijke uitspraken, wegens wanbeheer uit de kerk gezet.<sup>335</sup>

- Ook *Evan Roberts*, de leider van de opwekking in Wales, die zich geheel terugtrok, zodat mede daardoor van de opwekking niets meer overbleef dan nostalgie, is door die levensgang niet overtuigend als voorbeeld van een godsgezant.<sup>336</sup>

- *J.A. Dowie*, de stichter van 'Zion City' in de Verenigde Staten, werd na een geschiedenis van grote zelfverheffing en met beroep op goddelijke autoriteit die hem verleend was, op grond van financieel wanbeheer en andere beschuldigingen, uit zijn ambt gezet.<sup>337</sup>

- *G. Polman*, de nederlandse pinksterpionier, aanvankelijk volgeling van Dowie, eindigde in 1930 ook met een trieste ontzetting uit zijn ambt.<sup>338</sup>

- *Arie Kok*, de eerste Nederlandse man die geestesdoop en tongentaal ontving - in 1908 in Wales bij Evan Roberts - en die met zijn vrouw als de eerste pinksterzendingen vanuit Nederland werd uitgezonden naar China, bij de Tibetaanse grens, heeft zich later radicaal van de pinksterbeweging afgekeerd. Vanuit een presbyteriaanse overtuiging is hij, anders dan bijv. Evan Roberts, in het koninkrijk van God werk-

---

332 Bloch-Hoell, *The Pentecostal Movement*, 19v, geeft in discrete bewoordingen weer hoe Parham uit de beweging werd buitengesloten, informatie citerend vanuit de pinksterbeweging zelf omtrent 'crimes that are now considered unmentionable, but are quite fully described in the first chapter of Romans. And not only did this leader fall in disrepute in this respect, but we have recently received information which we consider reliable that he was not free from sin in the same line when carrying on the Bible School in Topeka in earlier years'. Zie verder boven blz. 131 en noot 27 van dit hoofdstuk.

333 Zie Van der Laan, 'Portret van William Seymour', 11.

334 Zie Hollenweger, *The Pentecostals*, 24-26.

335 Hollenweger, *a.w.*, 48v.

336 Zie Hollenweger, *a.w.*, 184. Zie ook boven, blz. 130, en blz. 159, noot 169.

337 Zie Van der Laan, *De spade regen*, 26-34; Hollenweger, *a.w.*, 116-120.

338 Over hem Van der Laan, *a.w.*, passim.

zaam gebleven. Van 1948 tot zijn dood in 1951 was hij algemeen secretaris van de Internationale Raad van Christelijke Kerken.<sup>339</sup>

Een niet met name genoemde predikant, wiens getuigenis door Jessie Penn-Lewis werd gepubliceerd, en die eerst tot de pinksterbeweging behoorde, brengt de leiderschapsproblematiek juist binnen de vroege pinksterbeweging in verband met de gave van de onderscheiding der geesten. Hij signaleert de weigering de eigen ervaringen te laten toetsen; vervolgens de door de leiders zelf toegegeven vleselijke elementen in de beweging, en tenslotte de demonische invloeden die aan het werk zijn. Hij acht het in het licht van wat men zelf heeft toegegeven aan vergissingen en invloeden uit verkeerde bron zonneklaar, dat de leiders van de pinksterbeweging deze gave van onderscheiding misten.

“If (...) this were truly a Divine Movement, then the Lord, contrary to all we read of in the Word, started a tremendous spiritual work in the Church before He had leaders prepared to lead it. This is unthinkable.”<sup>340</sup>

Aan het bovenstaande zou nog de naam toegevoegd kunnen worden van een omstreden pinkstervoorganger als William Branham (in wiens lijn ook het optreden van T.L. Osborn en Joh. Maasbach ligt), van wie door enkele auteurs is opgemerkt dat de occulte invloeden in zijn leven onmiskenbaar zijn.<sup>341</sup>

Deze onduidelijkheden over de ervaringsfenomenen van de pinksterbeweging beheersen in niet geringe mate de geschiedenis ervan. De fragmentatie van de beweging, bijv. in Nederland, heeft deels daarmee, deels met ambitie en rivaliteit van leiders te maken. Slechts op beperkte schaal is er ook sprake van verdeeldheid als gevolg van theologische geschillen.<sup>342</sup>

Het belangrijkste theologische geschilpunt is wellicht gelegen in de visie van J.E. van den Brink met zijn beweging *Kracht van Omhoog*. Hij verwierp de erfzondeleer en meende dat een mens niet zondig is, maar dat elke zonde veroorzaakt wordt door een boze geest. Later kwamen daar nog andere van de traditionele pinksterbeweging afwijkende opvattingen bij.<sup>343</sup> Als Van der Laan stelt: “Deze fragmentatie brengt een grote variatie met zich mee in leer, beleving, gemeentestructuur en liturgie.”<sup>344</sup> - dan is deze volgorde er niet een in orde van belangrijkheid.

---

339 Over de pinksterperiode van Arie en Elsje Kok zie Van der Laan, *De spade regen*, 66-68, 114v; C. en P.N. van der Laan, *Pinksteren in beweging*, 22; Wumkes, ‘De Pinksterbeweging, voornamelijk in Nederland’, 264v; Fleisch, *Die Pfingstbewegung in Deutschland*, 77, 202.

340 Zie het artikel ‘What is the present Speaking with Tongues?’, opgenomen in Penn-Lewis, *Spiritual Perils of To-Day*, 10-18.

341 Over Branham zie Hollenweger, *The Pentecostals*, 354-357; Steiner, *Mit folgenden Zeichen*, 106-108. Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten*, 534-536, 544-548; Reimer/Eggenberger, *...neben den Kirchen*, 113-115.

342 Voor de ontwikkeling in Nederland, vooral na 1950, zie C. van der Laan, ‘Historisch overzicht’, 12-28. Hij gebruikt het woord ‘fragmentatie’.

343 Zie de samenvatting van C. van der Laan, a.a., 16-18.

344 Van der Laan, a.a., 26.



#### 4.3.6.4 De 'Berliner Erklärung' van 1909

Het kan inzichtgevend zijn in het kader van de bespreking van de gave van onderscheiding ook de bewogen geschiedenis rond het begin van de pinksterbeweging in Duitsland ter sprake te brengen. De *Berliner Erklärung* van 1909, gepubliceerd min of meer onder auspiciën van het 'Gnadauer Verband',<sup>345</sup> heeft de gehele pinksterbeweging verworpen als 'van beneden' en 'demonisch geïnspireerd'.

De strijd over die verklaring is in de literatuur pro en contra de pinksterbeweging nog altijd niet geluwd. De problemen hebben hun oorsprong in een aantal bijeenkomsten die in de zomer van 1907 gedurende vier weken in het Blaukreuzheim in de Duitse stad Kassel en vervolgens in Großalmerode werden gehouden. Twee tongensprekende Noorse meisjes, medewerksters van Barratt, waren door hem naar Duitsland gezonden om het pinkstervuur daar te brengen. Een van de leidende figuren uit de Gemeinschaftsbewegung, Heinrich Dallmeyer, had hen in Hamburg ontmoet en hen uitgenodigd naar Kassel te komen. Er is een aantal uitvoerige beschrijvingen gegeven van de gebeurtenissen in Kassel en de daar omheen ontstane discussies.<sup>346</sup> Aan de genodigden was het ontvangen van een rein hart en de volheid van de Geest met de geestesgaven in het uitzicht gesteld. Aanvankelijk waren de bijeenkomsten zeer ingetogen. Er werd wel een sterke indruk ervaren van de tegenwoordigheid Gods. Na enkele dagen begon een van de Noorse meisjes, en ook anderen, in tongen te spreken. Er waren bijbelteksten, maar ook boodschappen, die de nog bestaande aarzelingen moesten wegnemen, zoals:

“Wenn ihr nicht bald meinen Worten glaubt, dann werde ich euch verwerfen und mir Männer erwählen, die mir besser dienen als ihr.”<sup>347</sup>

De onzekerheid, die tevoren en tijdens de bijeenkomsten niet ontbroken had, werd tot verwarring, toen een van de Noorse meisjes verklaarde dat het tongenspreken van dat ogenblik niet uit de Heilige Geest was. Bovendien ontstond er onrust door luid geschreeuw 'wanneer de Heer over een ziel kwam' en er mensen ter aarde geworpen werden. Ook ontstonden er pijnlijke tafereelen door bizar en luidruchtig gedrag van mensen die 'door de Geest bewogen waren'. Toen via het tongenspreken concrete zonden werden geopenbaard van aanwezige mensen, werd de spanning hoog opgevoerd, want prompt werden in het openbaar allerlei bekentenissen geuit, waarbij men soms luid door elkaar sprak en schreeuwde. Dallmeyer heeft er een eind aan gemaakt toen ook zonden van het huwelijksleven zouden worden uitgemeten, daar hij oordeelde dat deze dingen niet in de vergadering, maar thuis tussen man en vrouw besproken dienden te worden.<sup>348</sup>

---

345 Zie over het 'Gnadauer Verband' boven 3.4.1.

346 Zie Fleisch, *Die Pfingstbewegung in Deutschland*, 36-55 en passim; Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn*, 177-181; Ruhbach, 'Die Erweckung von 1905 und die Anfänge der Pfingstbewegung', 90-94; Reimer/Eggenberger, *...neben den Kirchen*, 132-135; Hutten, *Seher, Grübler, Enthusiasten*, 489vv; Steiner, *Mit folgenden Zeichen*, 51-56.

347 Zie Fleisch, *a.w.*, 39.

348 Fleisch, *a.w.*, 42-44.

Uiteindelijk heeft de politie na vier weken een einde aan de bijeenkomsten gemaakt, want het rumoer zette zich ook buiten de zaal voort. Elias Schrenk, een van de leidende figuren van de Gemeinschaftsbewegung, had reeds tijdens de bijeenkomsten gewaarschuwd:

“Es ist ein Geist von Unten, der sich hier Eingang verschafft hat. Gebt die Versammlungen auf. Arbeitet in die Stille weiter!”<sup>349</sup>

Dallmeyer heeft tijdens de bijeenkomsten verklaard ervan overtuigd te zijn, dat hij de gave van de onderscheiding der geesten had ontvangen. Naderhand heeft hij zich volkomen gedistantieerd van de gebeurtenissen en gesproken van ‘wilden Szenen, einem richtigen Spiritistenspuk’.<sup>350</sup>

Deze gebeurtenissen leidden in september 1909 tot de publikatie van de *Berliner Erklärung*, waarin op radicale wijze het oordeel over de pinksterbeweging werd geveld.<sup>351</sup> De zesenvijftig ondertekenaars behoorden deels wel, deels niet tot de Gemeinschaftsbewegung. Een aantal van hen had aanvankelijk, net als Heinrich Dallmeyer, volledig deelgenomen aan de ‘opwekking’, maar zich er daarna van afgewend. Enkele karakteristieke passages ervan luiden:

“Die sogenannte Pfingstbewegung ist nicht von oben, sondern von unten; sie hat viele Erscheinungen mit dem Spiritismus gemein, Es wirken in ihr Dämonen, welche, vom Satan mit List geleitet, Lüge und Wahrheit vermengen, um die Kinder Gottes zu verführen.”

“Der Geist in dieser Bewegung bringt geistige und körperliche Machtwirkungen hervor; dennoch ist es ein falscher Geist. Er hat sich als ein solcher entlarvt. Die häßlichen Erscheinungen, wie Hinstürzen, Gesichtszuckungen, Zittern, Schreien, widerliches, lautes Lachen usw. traten auch diesmal in Versammlungen auf. Wir lassen dahingestellt, wieviel davon als dämonisch, wieviel hysterisch oder seelisch ist - gottgewirkt sind solche Erscheinungen nicht.”

“Der Geist dieser Bewegung führt sich durch das Wort Gottes ein, drängt es aber in der Hintergrund durch sogenannte “Weissagungen” (vgl. 2. Chron. 18,18-22). Überhaupt liegt in diesen Weissagungen eine große Gefahr; nicht nur haben sich in ihnen handgreifliche Widersprüche herausgestellt, sondern sie bringen da und dort Brüder und ihre ganze Arbeit in sklavische Abhängigkeit von diesen “Botschaften”. In der Art ihrer Übermittlung gleichen die letzteren den Botschaften spiritistischen Medien.”

“Eine derartige Bewegung als von Gott geschenkt anzuerkennen, is uns unmöglich. Es ist natürlich nicht ausgeschlossen, daß in den Versammlungen die Verkündigung des Wortes Gottes durch die demselben inwohnende Kraft Früchte bringt.”

“Wir glauben, daß es nur ein Pfingsten gegeben hat (Apg.2). Wir glauben an den Heiligen Geist, welcher in der Gemeinde Jesu bleiben wird in Ewigkeit (vgl. Joh. 14, 16). Wir sind darüber klar, daß die Gemeinde Gottes immer wieder erneute Heim-

349 Lange, a.w., 179.

350 Lange, a.w., 178.

351 Voor de tekst ervan zie: Fleisch, a.w., 112-115; Lange, a.w., 287-290; Steiner, *Mit folgenden Zeichen*, 195-198.

suchungen des Heiligen Geistes erhalten hat und bedarf. Jedem einzelnen gilt die Mahnung des Apostels: 'Werdet voll Geistes!' (Eph. 5,18). Der Weg dazu ist und bleibt *völlige* Gemeinschaft mit dem Gekreuzigten, auferstandenen und erhöhten Herr. In Ihm wohnt die Fülle des Geistes leibhaftig, aus der wir nehmen Gnade um Gnade. *Wir erwarten nicht ein neues Pfingsten; wir warten auf den wiederkommenden Herrn.*"

Een gedeelte van de verklaring is voorts gewijd aan de perfectionistische tendens in de leer van Jonathan Paul, die inmiddels de leider van de pinksterbeweging in Duitsland geworden was.

Het 'nee' tegen de pinksterbeweging is hier radicaal gegeven, en is in latere verklaringen van het 'Gnadauer Verband' bevestigd.<sup>352</sup> Men heeft later wel geprobeerd de uitspraken van de verklaring af te zwakken, bijv. door het accent te leggen op de zin waarin gezegd wordt, dat van een aantal fenomenen niet uit te maken is wat demonisch, wat hysterisch en wat psychisch is.<sup>353</sup> Ook in het antwoord van de pinksterbeweging op de Berliner Erklärung, de Mülheimer Erklärung van 1909 wordt erkend 'dat vanzelfsprekend ook in deze beweging niet slechts goddelijke, maar ook psychische, c.q. menselijke en onder omstandigheden ook demonische invloeden tot gelding komen.'<sup>354</sup> Dat echter in de Berliner Erklärung de beweging als geheel bestempeld is als 'von unten' staat te duidelijk in samenhang met de vergelijking met het spiritisme en met de uitspraak dat de geest van deze beweging een 'valse geest' is, dan dat dit 'von unten' in de Berliner Erklärung te relativieren is tot psychologische categorieën.

Een voorbeeld van deze psychologische wijze van benadering van de pinksterbeweging is de uitspraak van Hollenweger:

"the categories of psychiatry and psychology are wholly sufficient to explain the weaknesses of the Pentecostal movement. The theologians of the Evangelical movement have no need to drag in the devil!"<sup>355</sup>

De Berliner Erklärung is in pinksterkringen fel bestreden en is zelfs 'berucht' genoemd.<sup>356</sup> Het beroep erop door onwetende werkers in Gods koninkrijk die de pinksterbeweging afwijzen, ook wanneer ze er niets anders tegen weten in te brengen, wordt gelaakt.<sup>357</sup> In het eerste nummer van het *Bulletin voor Charismatische Theologie* in 1978 beroept W.C. van Dam zich op het werk van Ernst Giese

---

352 O.a. nog in 1972 werd door de ledenvergadering over de Berliner Erklärung gesproken als over "ein von Gott in jener Stunde gegebenes Wort." Zie Berewinkel, 'Zur Theologie der Gemeinschaftsbewegung', 110.

353 Vgl. Berewinkel, 'Zur Theologie der Gemeinschaftsbewegung', 110. Eveneens de huidige voorzitter van het Gnadauer Verband, Christoph Morgner, in een brochure uit 1990: *Herausforderungen durch charismatische und pfingstlerische Bewegungen*, 5v.

354 Zie Lange, *Eine Bewegung bricht sich Bahn*, 291-294.

355 Zo Hollenweger, *The Pentecostals*, 227.

356 Van der Laan, 'Portret van William Seymour', 10. Van der Laan suggereert daar - en in zijn dissertatie, *De spade regen*, 140v - ten onrechte dat het noemen van Los Angeles in de Berliner Erklärung verwijst naar spiritistische en dus zwarte wortels, zodat de tendens racistisch zou zijn. De verbinding tussen Los Angeles en het spiritisme wordt niet in de verklaring gelegd, wel in de uitnodigingsbrief. Vgl. over Los Angeles Koch, *The Strife of Tongues*, 13v.

357 Steiner, *Mit folgenden Zeichen*, 56.

*Und flickten die Netze*<sup>358</sup> om aan te tonen dat de Berliner Erklärung ten onrechte de pinksteropwekking als demonisch verwierp. Er was wel sprake van een waarzeggende geest - die dus niet de Heilige Geest was - maar die sprak niet door de Noorse meisjes, maar door een Duitse boekhouder, die Dallmeyer een aantal profetieën meedeelde, en hem daarmee 'geestelijk beentje lichtte'. Giese, en met hem Van Dam, erkent daarmee impliciet wel hoe gemakkelijk demonische elementen zich in deze pinksterfenomenen kunnen mengen.<sup>359</sup>

Door deze benadering wordt niet de psychologische verklaring gesteund. Wel wordt zo de noodzaak onderstreept van de onderscheiding der geesten. Maar de eis daarbij schriftuurlijke normen te hanteren komt niet ter sprake, zoals bijv. boven aan de orde was in de bespreking van de 'vertolking van tongen'.<sup>360</sup> O.a. tongenboodschappen speelden immers in Kassel een grote rol. Wanneer geen duidelijke normen worden gesteld, waarnaar de ervaringen geoordeeld moeten worden, geldt het verwijt van willekeur Giese en Van Dam niet minder dan volgens hen de Berliner Erklärung toekomt.

Overigens kan wel gezegd worden dat de verklaring zelf op dit punt maar weinig onderbouwing bevat, behalve wellicht de passage die aangeeft hoe profetieën het geschreven Woord naar de achtergrond schuiven.

Een geschrift uit die tijd dat licht werpt op de uitspraak dat de geest achter de beweging ook ontmaskerd ('entlarvt') is, is het boekje van E.F. Ströter *Die Selbstentlarvung von "Pfingst"-Geistern*, dat beschrijft hoe vrome tongengeesten openbaar werden als geesten vol haat en godslastering, wanneer ze naar 1 Joh 4:1-3 beproefd werden. Van pinksterstandpunt uit is begrijpelijk dat tegen deze uitgave scherp verzet kwam. Echter zijn er uit diezelfde en uit later tijd teveel overeenkomstige getuigenissen dan dat die genegeerd zouden mogen worden.<sup>361</sup>

#### 4.3.6.5 *Weinig bereidheid tot toetsen*

Men kan zeggen, dat over de aard en de functionering van de gave van onderscheiding van geesten in de pinkster- en charismatische beweging aanzienlijk verschil bestond en bestaat. Een bijdrage aan de legitimatie van de pinksterervaringen heeft deze gave niet gegeven.

De geschiedenis van het leiderschap van de vroege pinksterbeweging doet vraagtekens plaatsen bij het geestelijk onderscheidingsvermogen van deze leiders. Er was doorgaans wel de bereidheid in het algemeen te erkennen, dat net als in elke opwekking ook in pinksteropwekkingen verkeerde verschijnselen konden optreden, maar de bereidheid tot het (laten) toetsen van de eigen ervaringen was beduidend geringer.

---

358 Marburg 1976.

359 Van Dam, 'Kassel 1907', BCT 1 (1978), 56-58.

360 Zie boven onder 4.3.4.

361 Vgl. Seitz, *Ein klärendes Wort gegen Pastor Paul's Schrift: 'Zur Dämonen-Frage'*; zie ook de getuigenissen die Fleisch vermeldt, *Die Pfingstbewegung in Deutschland*, 117-120, 274v; Koch, *Okkultes ABC*, 417-424; Beyerhaus, *Geisterfüllung und Geisterunterscheidung*; ook uit eigen pastorale ervaring ben ik bekend met het feit dat tongen, door handoplegging in de pinksterbeweging verkregen, gepaard kunnen gaan met godslasteringen en ook met depressiviteit en andere psychische problemen.

De geschiedenis van het begin van de Duitse pinksteropwekking, die culmineerde in de Berliner Erklärung van 1909, laat wel de bereidheid zien van velen hun aanvankelijk gezochte ervaringen te (laten) beproeven. Die bereidheid was bij de ondertekenaars van deze verklaring evenwel groter dan bij degenen die de pinksterbeweging vormden.

In de charismatische beweging wordt het oordeel over deze gave eerder aan de gehele kerk overgelaten, maar ook daar wordt weinig duidelijkheid gevonden over de bijbelse criteria die moeten worden gehanteerd. De ervaring, vooral die welke is gegeven met de gaven van tongentaal en profetie (en genezing), blijkt telkens een meerwaarde te hebben boven de vragen die vanuit het geloof, de kerk, en de Heilige Schrift, er aan worden gesteld. We vernemen wel meermalen de waarschuwing de plaats van de gaven niet te groot te maken, maar de gedachte dat de gaven die een plaats hebben gekregen ook getoetst zouden moeten worden, wordt nauwelijks of niet aangetroffen.

#### 4.3.7 Enkele conclusies

De gaven van de Geest blijken voor de pinkster- en charismatische spiritualiteit van nog wezenlijker betekenis dan de leer van de geestesdoop, zeker dan de 'second-blessing'-variant daarvan.

Hoewel steeds meer wordt afgewezen dat er een tegenstelling zou bestaan tussen 'natuurlijke' en 'bovennatuurlijke' charismata, is in de praktijk de plaats die aan de 'sensational' charismata wordt gegeven wel opvallend. Een overheersende trek is de belangstelling voor het *ervaringskarakter* van de charismata, meer dan bijv. voor het karakter van dienst aan het koninkrijk van God.

Deze trek, die ook *antropocentrisch* genoemd kan worden, blijkt sterk wanneer in de oecumenische sector van de pinkster- en charismatische beweging zelfs openheid voor overeenkomstige fenomenen in niet-christelijke religies kan worden bepleit. De grote plaats die aan de ervaring wordt toegekend wordt in het algemeen niet bezien vanuit de relatie met het geloof. De ervaring heeft als regel sterke prioriteit ten opzichte van het geloof en van de relaties die eigen zijn aan het geloof.

Omtrent de *tongentaal* blijkt een grote variatie aan opvattingen te bestaan, waarvan er vele elkaar uitsluiten.

De ervaring zelf blijkt intussen boven de discussie en de onderlinge kritiek verheven te blijven. Eventuele gevaren, en mogelijkheden van 'namaak', worden slechts bij anderen gezien. De eigen ervaring met tongen is doorgaans onaantastbaar.

De praktijk van de tongentaal in de gemeente, mede door de functionering van de vertolking op de wijze van 'tongenboodschappen', heeft doorgaans als effect een devaluatie van het geschreven Woord.

Er moet grote verwarring vastgesteld worden tussen de gaven van *vertolking van tongen* en *profetie*. Binnen het pentecostalisme komt men desondanks niet op de gedachte dat er met de glossolalie zelf ook iets mis zou kunnen zijn. Deze blinde vlek is te opmerkelijker gezien de ingrijpende discussies die meermalen *rondom* de charismata zijn gevoerd.

Ook de gedachten over de aard en de inhoud van de gave van *profetie* zijn uitermate divers.

Hoewel door velen wel het voorspellings-karakter van dit charisma wordt gehandhaafd, blijkt het probleem van de niet-gevulde profetieën stelselmatig te worden genegeerd.

Wanneer profetie wordt opgevat als stichtelijke vermaning of bemoediging, en de inhoud van de profetieën doorgaans weinig imponerend blijkt te zijn, blijft slechts het bijzondere van de wijze waarop het betreffende woord gegeven is, over. Ook dan ligt het effect van een toegekende meerwaarde van dit rechtstreekse spreken van God *boven de Heilige Schrift* voor de hand.

De eis van toetsing aan de Schrift wordt wel dikwijls gesteld. Echter ook als de *inhoud* van profetieën beneden de maat van de Schrift moet worden geacht, roept toch de 'vorm' een praktijk op waarbij - in de beleving van de gemeente - de profetie hoger wordt gesteld.

Niet minder verschil blijkt er binnen de pinkster-spiritualiteit te bestaan omtrent de *onderscheiding van geesten*. De noodzaak tot toetsen van de charismatische fenomenen wordt door velen erkend. Steeds wanneer in de geschiedenis van de beweging een oordeel over anderen werd uitgesproken, is op grond van dit charisma toch niet die duidelijkheid gekomen, die zou kunnen dienen als legitimering van de pinkster-ervaringen.

Dit charisma heeft nauwelijks geleid tot de bereidheid de eigen ervaringen te toetsen, of het moet zijn bij degenen die naderhand de beweging vaarwel zegden, zoals uit de geschiedenis rond de Berliner Erklärung bekend is.

Ook wanneer men wel oog had voor het feit, dat bijbelse criteria tot problemen leidden met bepaalde praktijken, bijv. de praktijk van de vertolking van tongen, bleek de bereidheid tot het beproeven van de geesten zeer gering, en heeft men slechts een theologisch model gezocht, waarin de problemen minder uitkomen. Aan de bijbelse criteria wordt in de beweging verder weinig aandacht besteed.

#### 4.4 De hermeneutiek van het pentecostalisme

##### 4.4.1 *Ervaring en Heilige Schrift*

In dit onderdeel zullen we in het algemeen met kortere aanduidingen kunnen volstaan, omdat ook bij de bespreking van de eerder besproken aspecten van de pinksterspiritualiteit de hermeneutiek en de wijze van omgaan met de Bijbel niet onbesproken konden blijven. Zo zagen we bij de bespreking van de doop met de Heilige Geest en van de gaven van de Geest zoals die in het pentecostalisme worden gezien reeds als tekenend voor de hermeneutiek van deze spiritualiteit, dat meermalen de exegese van de ervaring voorrang heeft boven de exegese van de Heilige Schrift.<sup>362</sup> Ook sommige pinkstertheologen erkennen dat. Gordon Fee zegt:

---

362 Zie boven blz. 137 en blz. 179.

"it is probably fair - and important - to note that in general the Pentecostal's experience has preceded their hermeneutics. In a sense, the Pentecostal tends to exegete his experience."<sup>363</sup>

Bovendien moest worden gewezen op een selectief schriftgebruik, dat beheerst werd door een pragmatisme waarin bij voorbaat de ervaring veilig gesteld werd.<sup>364</sup>

W.D.Jonker heeft in de pinksterbeweging eveneens de ervaring aangewezen als een hermeneutische sleutel in de omgang met de Schrift:

"Die vernaamste kenmerk van die Pinksterbeweging is dat dit 'n bepaalde ervaring as van beslissende betekenis vir die Christendom beskou. Omdat hierdie ervaring 'n deurslaggewende rol by die ontstaan van die Pinksterbeweging gespeel het en dit nog steeds speel, is dit onvermydelik dat dit nie alleen as 'n hermeneutiese sleutel by die omgang met die Skrif gaan funksioneer nie, maar ook lei tot die opvatting dat iemand wat dñe ervaring nie op dieselfde wyse gehad het nie, nie werklik daarvoor kan saampraat nie." Jonker acht de gespreksmogelijkheden met de charismatische beweging beter, al geldt ook daar: "Maar die gnostiese verdeling tussen die "ingewydes" en die "oningewydes" bly tog maar altyd naby die oppervlak van die bewussyn van die lede van die Charismatiese Beweging".<sup>365</sup>

Wil het theologiese gesprek met het pentecostalisme op een zinvolle wijze mogelijk zijn, dan zal wellicht het eerst op dit hermeneutiese vlak duideljkheid moeten komen. Als de ervaring prioriteit heeft boven de Schrift is het kader waarin men elkaar ontmoeten kan, moeiljk vast te stellen. Als de prioriteit van de Heilige Schrift boven de ervaring zou kunnen worden aanvaard, is op zijn minst een gemeenschappeljk archimedisch punt gevonden. Vandaar dat ook de volgende thema's wel het laatste maar niet als de minste aan de orde komen.

#### 4.4.2 *Exklusief beroep op Handelingen*

Evenals in de heiligingsbeweging heeft ook in de pinksterbeweging het beroep op het boek Handelingen een bijzondere plaats. Dit mag door ieder die kennis neemt van pinkster- en charismatische lectuur een evident verschijnsel worden genoemd. Enkele aanduidingen hiervan kunnen voldoende zijn.

W.Hollenweger zegt: "For Pentecostals the Acts of the Apostles are regarded as a normative record of the normative primitive church."<sup>366</sup>

J.-J. Suurmond spreekt van "de fundamentalistiese neiging om het boek Handelingen, in dit geval de episodes waarin de Geestesdoop gepaard gaat met Geestestalen, als een normatief scenario voor alle tijden te zien."<sup>367</sup>

Een karakteristiek voorbeeld van een dergeljk beroep op Handelingen door een vertegenwoordiger van de charismatische beweging is wat K.J. Kraan schrijft in zijn boekje *Ruimte voor de Geest?* Hij refereert aan de vraag uit Hand 19:2 "Hebt gij de

363 Fee, 'Hermeneutics and Historical Precedent', 122.

364 Zie boven, blz. 181v.

365 Jonker, *Die Gees van Christus*, 237.

366 Hollenweger, *The Pentecostals*, 321.

367 Suurmond, 'De theologie van de pinksterbeweging', 34.

Heilige Geest ontvangen toen Gij tot het geloof kwaamt?" en stelt dan: "Wij menen dat deze vraag nog altijd aan alle kerkmensen moet worden gesteld en dat deze vraag van uitermate groot belang is." Daar laat hij meteen de conclusie op volgen: "Er is klaarblijkelijk niet alleen een ontvangen van de Heilige Geest, dat aan het geloof *voorafgaat* maar ook een ontvangen van de Heilige Geest, dat op het geloof in Jezus *volgt*, en dus niet samenvalt met de wedergeboorte en het ontvangen van een nieuw hart."<sup>368</sup>

Gordon Fee heeft de problematiek ervan erkend, dat de enige bijbelse grond voor de leer van de geestesdoop en voor de leer van de glossolalie als 'initial physical sign' bestaat uit gedeelten uit het boek Handelingen.<sup>369</sup>

Hij bespreekt deze problematiek vanuit de vraag naar de normativiteit van historische teksten.

Als de *bedoeling* van het boek Handelingen ziet hij dat getekend wordt hoe de kerk als wereldwijd fenomeen, voornamelijk uit de heidenen, ontstaan is vanuit Jeruzalem en uit een judaïstisch-georinteerde groep Joodse gelovigen en hoe de Heilige Geest zelf voor dit verschijnsel van universeel heil, gebaseerd op genade alleen, heeft gezorgd.<sup>370</sup> Dat is bijv. de betekenis van de bekering van Cornelius: de ogen van de kerk te openen voor het feit dat "God zelfs de heidenen de bekering ten leven geschonken heeft." (Hand 11:18) Vervolgens formuleert hij enkele hermeneutische principes betreffende historische gedeelten:

a Wat in het boek Handelingen normatief is voor christenen, heeft te maken met het onderricht dat een gegeven gedeelte bedoelde te geven;

b Er is verschil tussen wat *incidenteel* is voor de primaire bedoeling van het verhaal, en wat het verhaal *bedoelde* te leren. Het eerste kan wel iets zeggen over hoe de schrijver sommige dingen verstond, maar het heeft niet dezelfde didactische betekenis als de bedoeling van het verhaal. Het incidentele moet niet primair worden gemaakt, al kan het ondersteunen wat op andere plaatsen eenduidig wordt geleerd.

c wanneer duidelijk is dat een verhaal bedoelt een *precedent* te geven, dan is zo'n precedent als normatief te zien.<sup>371</sup>

Dit past hij nu toe op de leer van de geestesdoop als onderscheiden van bekering en vergezeld van tongentaal. Deze leer acht hij duidelijk secundair. Primair en normatief echter is, dat de christen moet zijn vervuld met de Heilige Geest en wandelen en leven in de Geest. "When and how he enters that dimension of christian experience, although not unimportant, is not of the same "normative" quality, because the "when and how" is based solely on precedent and/or analogy."<sup>372</sup>

Juist Gordon Fee in deze gedachten te volgen is boeiend, omdat hij als pinkstertheoloog de vragen formuleert. Daarbij vallen wel enkele dingen op - en daarbij gaat het er nu eerder om het denken van Fee in het oog te krijgen dan in te gaan op de vragen naar de hermeneutiek van Handelingen:

---

368 Kraan, *Ruimte voor de Geest?*, 7. Kraan reageert in dit boekje op het voorlichtend geschrift van de generale synode van de Gereformeerde Kerken *Het werk van de Heilige Geest in de gemeente*. (1968)

369 Fee, 'Hermeneutics and Historical Precedent - a major Problem in Pentecostal Hermeneutics', 120.

370 Fee, a.a., 124.

371 Fee, a.a., 126.

372 Fee, a.a., 127.



1 Bij de vaststelling van wat 'incidenteel' en wat 'normatief' is gaat Fee wel wat haastig van het heilshistorische aspect (dat hij het ziet is opmerkelijk voor een pinkstertheoloog!) naar het heilsordelijke.

2 Even haastig stelt hij vast dat de doop met de Heilige Geest een 'dimension of christian experience' is. Juist tegen de achtergrond van de heilshistorische bedoeling van Handelingen zou het woord 'geloof' hier eerder op zijn plaats zijn dan het woord 'ervaring'.

3 Fee stelt dat een pinkster-gelovige zijn tongentaal niet kan rechtvaardigen alleen op grond van het 'precedent' in Handelingen. Daar hoort 1 Kor 12-14 bij.<sup>373</sup> Daarbij gaat hij voorbij aan de vraag of de functie van bepaalde 'incidentele' aspecten in Handelingen, zoals de tongentaal, niet door de heilshistorische bedoeling van de geschiedenis kunnen zijn bepaald.

Het is blijkbaar niet eenvoudig zich los te maken van de zozeer op ervaring gerichte pinkstertraditie, ook al worden de hermeneutische zwakheden ervan gezien.

F.P. Möller blijkt eveneens weinig moeite te hebben met de hantering van de plaatsen uit Handelingen als bewijs "dat die doping met die Heilige Gees 'n ondervinding naas en na die ondervinding van tot-geloof-kom is."<sup>374</sup> Hij heeft bezwaar tegen de gedachte van een 'herhaling' van Pinksteren, maar hij kan de 'pinksterervaring' wel als *voortzetting* van Hand 2 zien. De heilshistorische betekenis van de uitstorting van de Heilige Geest en van de wijze waarop die plaats heeft gevonden komt bij hem nauwelijks aan de orde.

Wat we hiermee aangeven is dus enerzijds een 'selectief bijbelgebruik' en een hanteren van het boek Handelingen als een soort 'canon in de canon'<sup>375</sup>, terwijl er anderzijds weinig oog is voor de "openbaringshistoriese lyne wat die Bybel trek. Ook is daar geen aandacht vir die verbondsstruktuur van die evangelie nie."<sup>376</sup>

In de lijn van het beeld dat we tot dusver hebben getekend, kan gezegd worden dat door haar ervaringsgerichtheid de pentecostalistische spiritualiteit tot deze 'haastige', exemplarische, wijze van lezen van het boek Handelingen geneigd is.

#### 4.4.3 *Openbaringen en de Openbaring*

Een voornaam aspect van de pinkster-hermeneutiek is gelegen in het feit, dat zowel in het spreken in tongen als in de vertolking daarvan, en niet minder in de profetie en in de gave van de onderscheiding der geesten sprake kan zijn van rechtstreekse goddelijke openbaringen. Velen in de pinksterbeweging hebben beseft, dat hier de vraag moet opkomen naar de verhouding van deze openbaringen tot het geschreven Woord, en tot het gesloten zijn van de canon. Iets van de worsteling van de pinkstergelovigen met deze vragen - soms zonder dat men die bewust onder ogen zag - kwam al eerder ter sprake.<sup>377</sup>

---

373 Fee, a.a., 129.

374 Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 30; vgl. 36, 38vv, 68v.

375 Vgl. Jonker, *Die Gees van Christus*, 215; Floor, 'Die plek van die Bybel in die geloofservaring', 78.

376 Floor, a.a., 79.

377 Zie boven blz. 181v.

Men is veelal van mening dat de geestelijke gaven niet hetzelfde gezag bezitten als de inspiratie van de Heilige Schrift. Traditionele pinkstertheologen stemmen in het algemeen in met de belijdenis van de reformatie omtrent het gezag van de Schrift.<sup>378</sup> Möller stelt, dat de geestesgaven in de tijd van het Nieuwe Testament niet als voorloper van het geschreven Woord functioneerden en ook voor de afsluiting van de canon geen concurrerende instantie vormden met het geschreven of gesproken Woord dat in de canon zou worden opgenomen. Daarom kan ook niet gesteld worden dat deze gaven na de afsluiting van de canon aan het gezag van de Schrift tekort kunnen doen. Zo is tegelijkertijd stelling genomen tegen de gedachte, zoals die vooral door B.B. Warfield is verdedigd, dat de afsluiting van de canon het einde heeft betekend van deze bijzondere openbaringsgaven.<sup>379</sup> In het volgende hoofdstuk zal op deze kwestie van de zogenaamde 'streeptheologie' nader in worden gegaan.<sup>380</sup> Vele pinkstertheologen volstaan er overigens mee apodictisch te stellen dat in het Nieuwe Testament geen aanwijzing te vinden is dat er een eind kwam aan de gaven, zonder dat ze de relatie met het geschreven Woord aan de orde stellen.<sup>381</sup> Er zijn evenwel ook pinksterkerken voor wie uitdrukkelijk het geschreven Woord secundair is ten opzichte van het directe spreken van God in deze tijd.

"God has not confined himself to the written word. He still speaks direct to his children as the Bible plainly teaches he has done in the past. He does not direct anyone contrary to the standard of righteousness as taught in the Bible, but in his direct leadings, he often makes known his will to a person entirely apart from any written statement of scripture known to that person."<sup>382</sup>

De vraag moet wel worden gesteld - en kwam al eerder aan de orde<sup>383</sup> - of ook wanneer de prioriteit van de Schrift uitdrukkelijk wordt beleden, het rechtstreekse spreken van God in de praktijk in de pinkstergemeente geen meerwaarde heeft boven het luisteren naar de Bijbel, zeker wanneer de inhoud weinig anders is dan wat uit de Schrift al bekend was.

In de charismatische beweging wordt in het algemeen, zeker daar waar bewust aansluiting bij modernere theologieën wordt gezocht, aan dit probleem van de verhouding van directe openbaringen met de openbaring in de Heilige Schrift minder zwaar getild. J. Rodman Williams schrijft er eenvoudig over:

"Many of us also had convinced ourselves that prophecy ended with the New Testament (despite all the New Testament evidence to the contrary), until suddenly through the dynamic thrust of the Holy Spirit prophecy comes alive again. Now we wonder how we

378 Zo Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 70v., met beroep op o.a. de pinkstertheologen Carl Brumback en Donald Gee.

379 Vgl. Möller, *a.w.*, 5, 71, 75vv, 86v. Zie ook Smail, *De Glorie van God*, 35; Lederle, *Treasures Old and New*, 230vv.

380 Zie beneden onder 5.3.3.

381 Bijv. Lindsay, *Gaven van de Geest*, 2; Barratt, *De Waarheid inzake de Pinksteropwekking*, 17.

382 Uit het *Manual* van de Full Salvation Union, aangehaald bij Hollenweger, *The Pentecostals*, 298.

383 Zie boven, blz. 181v, 185.

could have misread the New Testament for so long!"<sup>384</sup> Omdat ook dit spreken Gods boodschap is voor zijn volk "there must be quite serious and careful consideration given to each word spoken, an application made within the life of the fellowship."<sup>385</sup> Hij wijst vervolgens wel op de noodzaak van het onderscheiden der geesten vanwege de mogelijkheid van een valse pretentie een woord van God te hebben, maar voor hem is de hedendaagse profetie toch nauwelijks minder goddelijke openbaring dan de Schrift. In een later artikel<sup>386</sup> maakt hij meer onderscheid. Hij onderstreept de beslissende autoriteit van de Schrift, en oordeelt: "God does not speak just as authoritatively today as He spoke to the biblical authors. But *He does continue to speak* (He did not stop with the close of the New Testament canon) (...) for He is the living God who still speaks and acts among His people."

Deze accenten maken duidelijk - zelfs bij het onderscheid tussen de Heilige Schrift en de hedendaagse profetie dat hij wil honoreren - dat de praktijk zeer gemakkelijk leiden kan tot het hoger waarderen van het huidige, actuele spreken van God dan het 'oude' Woord. Radicaler nog is deze invloed van nieuwe openbaringen op de waardering van de openbaring in het Woord van God verwoord door Peter Hocken, waar deze stelt dat de charismatische vernieuwing ook een nieuw besef van de autoriteit van de Schrift als Gods Woord inhoudt.<sup>387</sup>

"Because the charismatic is convinced that God speaks today (...) the authority of God's word is not seen within Charismatic Renewal simply in terms of the immutability and universality of God's law. There is an authority in the word that God speaks to the individual believer and to a particular community. Potentially the conviction that God speaks today through His Word grounds a greater flexibility in the understanding of the authority of the Scriptures as the Word of God."

Vervolgens meent hij dat God door de charismatische vernieuwing gewone christenen weer doet beseffen dat Hij vandaag net zoveel spreekt tot iedere gelovige en tot iedere christelijke groepering als in welke vroegere tijd ook. De wijze waarop God vandaag spreekt is velerlei. Het meest door de tekst van de Schriften, doordat de Heilige Geest het hart van de gelovigen verlicht en de relevantie van een schriftgedeelte voor zijn huidige situatie laat zien.<sup>388</sup> Maar Gods Woord wordt ook regelmatig gehoord op andere manieren, door vormen van inwendig spreken ('inner locution'), door het woord van een ander, bijzonder door toegewijde broeder en zusters (hetzij in een profetie gesproken in de naam van de Here of in een rechtstreeks spreken) en door uitwendige gebeurtenissen (waarmee hij o.m. op dromen duidt).

Met zijn verwijzing naar grotere flexibiliteit in de notie van het gezag van de Schrift kan in het licht van het bovenstaande weinig anders bedoeld zijn dan een relativering (niet: ontkenning!) van de *sufficientia* en de *necessitas* van de Schrift.

---

384 Rodman Williams, *The Era of the Spirit*, Plainfield 1971, 27, aangehaald door MacArthur, *The Charismatics*, 21.

385 Rodman Williams, *a.w.*, 29.

386 Uit 1977, eveneens geciteerd door MacArthur, *a.w.*, 21.

387 Hocken, 'A Survey of the Worldwide Charismatic Movement', 126v.

388 Vgl. hierbij ook wat in de volgende paragraaf besproken wordt.

In dezelfde lijn ligt eveneens de gedachte van Tom Smail, dat de creativiteit van de Heilige Geest in de na-bijbelse traditie van de kerk geen beperking mag betekenen tot zulke waarheden waarvoor bijbelteksten als bewijs zijn aan te dragen. De Heilige Geest heeft door de eeuwen heen de kerk veel gegeven dat niet in de Schrift gegeven is, hoewel het er ook niet mee in strijd is.<sup>389</sup>

Het is niet teveel gezegd dat de aandacht voor nieuwe openbaringen de aandacht voor de Bijbel naar de achtergrond dringt. De Bijbel wordt niet aan de kant geschoven, maar functioneert niet meer ten volle in het geloofsleven.<sup>390</sup>

#### 4.4.4 *Ervaringsgericht bijbelgebruik*

Ook in de omgang met de Bijbel kunnen de rechtstreekse openbaring en leiding die door Gods Geest worden gegeven, een voorname rol spelen. Een duidelijk voorbeeld daarvan is het pleidooi voor bijbellezen dat door de Bennetts wordt gehouden.<sup>391</sup> Doel van het bijbellezen is het komen tot een diepere persoonlijke ervaring van God. Daarbij kan de Heilige Geest de Schriften zeer vrij en allegorisch gebruiken als Hij dat wil.

“Ds. J.A. Dennis van Austin, Texas, vertelt hoe hij genezen is door zijn hand te leggen op een belofte uit de Schrift. Hij had last van zijn maag en de Heilige Geest liet hem de tekst zien: Ik zal de ziekte wegnemen uit uw midden (Ex. 23:25). Dat is voor mij, zei J.A. Dennis. In het midden van mij, in mijn maag, heb ik narigheid. God zal het wegnemen. En God nam het weg en genas hem volkomen. Later vertelde ds Dennis dit aan een goed getrainde bijbelgeleerde, die lachte en zei: Maar dat is in dit vers niet bedoeld. J.A. Dennis was toch genezen, omdat de Heilige Geest zei: Dit wil ik dat het voor *jou* betekent om je geloof op te bouwen.”<sup>392</sup>

Deze subjectieve benadering van de Bijbel wordt beschouwd als een verrijking in het christelijk gebruiken van de Bijbel. De charismatische vernieuwing leidt in bepaalde gevallen tot de herontdekking van de ‘geestelijke zin’ van de Schrift, de *sensus plenior*.<sup>393</sup>

Wanneer op deze wijze de uitleg van de Bijbel wordt toegeschreven aan een individuele, onmiddellijke verlichting door de Heilige Geest, brengt dat met zich mee dat de kerk geen criteria meer beschikbaar heeft waaraan de uitleg van de Schrift kan worden getoetst. Het synode-rapport van de Christian Reformed Church ziet door dit individualistische beroep op de verlichting met de Heilige Geest het gemeenschaps-karakter van de christelijke kerk, de gemeente als het ene lichaam van Christus, in gevaar gebracht.<sup>394</sup>

389 Smail, *The Giving Gift*, 73-84.

390 Vgl. Floor, ‘Die plek van die Bybel in die geloofservaring’, 77v.

391 Bennett, *Nieuw leven met de Heilige Geest*, 170-176.

392 Bennett, *a.w.*, 175. Dit voorbeeld wordt ook aangehaald en uitvoerig besproken in het Synode-rapport ‘Neo-Pentecostalism’ van de Christian Reformed Church, *Acts of Synod 1973*, 464-471, onder het onderdeel: ‘Hermeneutic and Individualism’.

393 Zie Hocken, ‘A Survey of the Worldwide Charismatic Movement’, 126.

394 *Acts of Synod 1973*, 465.

De ervaringsgerichte 'bril' die men bij het lezen van de Bijbel heeft opgezet, kan ook een verenging betekenen bij het lezen wat er staat. Een voorbeeld daarvan vinden we in de volgende passage van de Bennetts:

"Ongetwijfeld is een van de redenen, dat de discipelen van Johannes de Doper Jezus volgden deze, dat Jezus hun een andere doop te geven had. Ze moeten verwacht hebben uit de manier waarop Johannes er over sprak, dat dit een heerlijke ervaring moest zijn, en dat deze ervaring even duidelijk en positief zou zijn als hun doop in het water geweest was."<sup>395</sup>

Over de doop van Johannes op deze wijze te spreken als over een ervaring, gaat voorbij aan het vooral op geloof gerichte verkondigingskarakter van deze doop, maar maakt tegelijk duidelijk hoe in de charismatische gedachtengang er de tendens is open te staan voor nog zo'n ervaring, zeker als die nog heerlijker belooft te zijn. Verborgten achter deze hantering van de Bijbel zit klaarblijkelijk de overtuiging dat het Woord, zoals het gegeven is, en verkondigd moet worden, wel achter moet blijven bij de heerlijke en indrukwekkende ervaringen waar het Woord naar verwijst. Het Woord is een aanleiding tot ervaring, zowel in de individuele sfeer als in de sfeer van de gemeente. Zo wijst Gordon Lindsay op de dikwijls moeizame arbeid van zendelingen, waarvan maar weinig vrucht zichtbaar wordt, en stelt daar de charismatische successen tegenover:

"stel dit eens tegenover de resultaten van de grote massale opwekkingen, geleid door mensen met een bediening van wondertekens."<sup>396</sup>

Een dergelijke opmerking typeert de denkwijze vanuit de ervaring van een waarneembaar effect, waarbij moeiteloos wordt voorbijgegaan aan schriftuurlijke gegevens omtrent de wijze waarop het koninkrijk van God wordt gebouwd door de prediking van het Woord, zoals Rom 10:17 en 1 Kor 1:21v.

In dit verband is de opmerking van W.D. Jonker relevant, dat het grondprobleem van alle subjectivisme is dat het de aandacht wegtrekt van het Woord van God en haar vestigt op de subjectieve ervaringen van de mens.<sup>397</sup> Dit blijkt zelfs in de omgang met het Woord aan de orde te zijn. Het begrip dat in de beschouwingen van pinkster- en charismatische kant steeds lijkt te worden overgeslagen, is het begrip geloof. Het geloof in het Woord van God vestigt de aandacht op en heeft houvast aan het Woord zelf. In de pentecostalistische benadering is men gericht op de ervaring die de gelovige aan het Woord kan ontleen. Het eerder gebruikte begrip *antropocentrisch* geeft de tendens die ook hier zichtbaar wordt, goed weer.

#### 4.4.5 Enkele conclusies

In de visie op de Schrift en de omgang ermee worden enige kenmerkende trekken van het pinksterdenken zichtbaar.

---

395 Bennett, *Nieuw leven met de Heilige Geest*, 23.

396 Lindsay, *Gaven van de Geest*, 10.

397 Jonker, *Die Gees van Christus*, 238.

De waarneming dat het in de hermeneutiek van pinkster- en charismatische theologen *meer om het verstaan van de ervaring* blijkt te gaan dan om het verstaan van de *Schriften*, is veelzeggend, en dat ook met het oog op de verhouding tussen de Schrift en het geloof.

Problematisch is dit ook als de vraag gesteld wordt naar wat de reformatie met het pentecostalisme gemeen heeft. Wanneer gezocht wordt naar een gemeenschappelijke basis, en die zou formeel gevonden worden in het geloof in de Schrift, dan is het nog een *verschil of de Heilige Schrift de basis is voor een ervaring* die al of niet verkregen is, *of de basis voor het geloof* dat zijn houvast blijft hebben in de Schrift.

Er is ook een relatie tussen de aangegeven ervaringsgerichtheid en de *bijzondere plaats die het boek Handelingen inneemt*. Daarin constateerden we een selectief bijbelgebruik dat samenhangt met een sterk exemplarische benadering van dit bijbelboek. Zelfs wanneer er wel oog is voor de uniciteit van de heilshistorische situatie van de apostolische kerk, blijkt toch de haastige gerichtheid op de exemplarische ervaring het meest beslissend bij het lezen van dit boek.

Soortgelijk is de vraag naar de relatie tussen het erkennen van de canon en de overtuiging, dat "God speaks today". Terwijl gevarieerde en zelfs tegengestelde antwoorden gegeven worden op de vraag of het spreken van God vandaag hetzelfde gezag heeft als het Woord van God in de Heilige Schrift, wordt er in alle gevallen *aan de 'rechtstreekse' openbaring* wel een praktische prioriteit gegeven, en verschuift de aandacht voor de *Bijbel meer naar de achtergrond*.

Het gebruik van de Bijbel wordt vooral gestimuleerd als een middel tot het verkrijgen van de verlangde ervaring, dikwijls een ervaring van een rechtstreekse ontmoeting met God. Dat betekent dat het *geloof in de Schrift* slechts een *beperkte plaats* toekomt. In het licht van deze ervaringsgerichtheid is het ook niet verwonderlijk dat bezinning op de betekenis van geloof vrijwel stelselmatig ontbreekt in de pinkster- en charismatische lectuur.

## 4.5 Terugblik

### 4.5.1 *Weinig bezinning van binnenuit*

#### *Charismatische theologie: een trage start*

Als we proberen samen te vatten wat onze zoektocht door de wereld van het pentecostalisme heeft opgeleverd voor de bepaling van de verhouding tussen geloof en ervaring, is de eerste opmerking die we moeten maken: de vraag naar deze verhouding is kennelijk een vraag *aan* de pinksterbeweging, niet een thema dat zich *vanuit* deze spiritualiteit aan ons opdringt. De pinksterbeweging heeft zich steeds erg weinig theologische bezinning gegund. In de laatste decennia, waarschijnlijk onder invloed van de sterkere theologische mogelijkheden waarover de charismatische beweging kan beschikken, is dit aanzienlijk verbeterd. Ook theologen uit de 'klassieke' pinksterbeweging leveren thans zinvolle bijdragen.

### *Ervaring belemmert bezinning*

Het thema van deze studie, de verhouding tussen geloof en ervaring, lijkt binnen de pinkstertheologie echter met een extra taboe te zijn omringd. Er is in het pentecostalisme opvallend weinig bezinning aan het licht getreden over de betekenis van het geloof en al datgene wat daar bij hoort. Dat heeft kennelijk te maken met de ondergeschikte plaats die het geloof in het pinksterdenken inneemt.

Er is wel zeer veel gepubliceerd over de ervaring, vooral over de ervaringen die men aan de beoefening van de charismata gekoppeld ziet. Hoewel men daarbij een verscheidenheid van opvattingen aantreft, worden in de bezinning de feitelijke ervaringen waaraan men zijn charismatische identiteit ontleent, stelselmatig ontzien. Interpretaties die binnen de beweging gegeven worden, kunnen zonder groot bezwaar tegenstrijdig zijn; de ervaringen zelf blijken onaantastbaar.

'Geloof en ervaring' als voorwerp van zodanige bezinning, dat het eerste lid bepalend is voor het tweede, is een in de pinkstertheologie onbekend thema.

### *4.5.2 Gewijzigde standpunten; verscheidenheid*

In de geschiedenis van zowel de pinksterbeweging als de charismatische vernieuwingsbeweging hebben zich opmerkelijke *verschuivingen* voorgedaan in de visie op een aantal onderwerpen. Niet zelden gaat het om elkaar uitsluitende meningen. Het gaat om belangrijke onderwerpen, die veelal met het wezen van de pinksterspiritualiteit te maken hebben. Binnen de pinkster- en charismatische beweging blijkt een grote theologische variabiliteit te kunnen bestaan, die de erkenning van de ene spiritualiteit van het pentecostalisme toch niet in de weg staat. De voornaamste zaken die het betreft zijn:

#### *De doop met de Heilige Geest*

Zoals in de heiligingsbeweging de interpretatie van de 'doop met (of in) de Heilige Geest' een opmerkelijke verscheidenheid opleverde, zo is het ook in de pinksterbeweging gebeven. Voorop staat, dat het om 'een ervaring' gaat. De aard ervan kan beschreven worden als een 'second blessing', eventueel zelfs een 'third blessing'. Hierbij is dan sprake van een 'crisisachtige' ervaring. Ook kan men het model van de geestesdoop als *charismatische dimensie* of *ervaringsdimensie* aantreffen. Zo denkt een deel van de charismatische beweging erover. In dat geval is er géén sprake van een aanwijsbare ervaring met crisis-achtige trekken.

#### *Verschillen omtrent glossolie*

Behalve de vraag of in de charismata onderscheid moet worden gemaakt tussen *natuurlijke en bovennatuurlijke* gaven of niet, waar - althans in theorie - verschil over bestaat, wordt ook heel verschillend gedacht over de betekenis van de diverse charismata. Van de meest in het ook lopende gaven zijn we het nagegaan.

De gedachte dat de *glossolie* een bestaande taal is, maar ook de mening dat zij een - overigens psychisch zinvol - gebrabbel kan zijn, worden beide aangetroffen.

De gedachte dat de tongentaal over een mens komt "als de Geest het wil" staat naast de aanmoediging om zelf maar te beginnen en het de Geest te laten 'overnemen'.

De overtuiging dat de inhoud van tongentaal gebedstaal is, altijd gericht op God, staat

naast betuigingen van 'tongenboodschappen' van God aan de gemeente of aan individuele gelovigen.

We merken op, dat hier sprake is van elkaar uitsluitende meningen.

#### *Verwarring over profetie*

Ten aanzien van de gave van de profetie is niet minder onduidelijkheid.

In de regel blijkt men niet te kunnen onderscheiden tussen de gaven van vertolking van tongen en van profetie. Men kan hier zelfs van verwarring spreken.

Ook omtrent de aard van de gave van profetie bestaat onderlinge tegestrijdigheid. Sommigen houden met klem vast aan voorspelling van toekomstige gebeurtenissen, terwijl anderen dit even overtuigd afwijzen en er 'slechts' vermaning c.q. bemoediging in zien.

Wat over blijft is niettemin vooral het ervaringskarakter van het feit dat er in de gave van de profetie een rechtstreekse inspiratie van de Heilige Geest ondervonden wordt.

#### *De onderscheiding der geesten*

Ook het charisma van de onderscheiding der geesten levert stof tot onenigheid. Is deze gave de vrucht van een directe openbaring van God of functioneren hierin ook de wijsheid en de rijpheid van de gelovigen die in het geheel van de kerk - onder leiding van de ambten - tot gelding komen?

Samenhangend met deze gave is de visie die men heeft op de mogelijkheid van namaak van gaven en ervaringen uit demonische bron. Velen achten dit een realiteit waarmee rekening moet worden gehouden. Anderen zien meer verklaringsmogelijkheden in psychologische en psychiatrische benaderingen.

#### *De visie op de canon*

Er bestaat eveneens verscheidenheid in visie op de canon van de Heilige Schrift. De visie hierop is immers van betekenis voor de plaats die men aan de 'openbaringsgaven' wil geven. Heeft de Bijbel beslissend gezag ter toetsing van hedendaagse ervaringen met een openbaringskarakter of wordt het gezag van de bijbel door het gezag van zulke ervaringen geëvenaard en daarmee gerelativeerd?

#### *Ervaring*

Al de gesignaleerde verschillen in visie op genoemde onderwerpen hebben betekenis voor de bepaling van wat *ervaring* is. Het is immers duidelijk geworden, dat al deze thema's in het pentecostalisme typische ervaringsthema's zijn.

### **4.5.3 Gerichtheid op ervaring**

#### *De eenheid in de gesignaleerde verscheidenheid*

Ondanks de niet geringe onderlinge verschillen moet geconstateerd worden dat er een aantal opmerkelijke *constanten* is in de pinkster- en charismatische beweging. Daarin is ook de eenheid zichtbaar te maken, die ondanks de verscheidenheid een meermalen betuigde realiteit is. Deze continuïteit van kenmerken betreft een aantal aspecten die alle te maken hebben met wat men kan noemen: het primaat van de ervaring boven het geloof.



Met deze ervaringsgerichtheid hangt nog een aantal trekken samen, waarin ook op onderdelen een tegenwicht tegen de diversiteit is te vinden, die maakt dat men de pinksterbeweging toch als één beweging herkennen kan.

#### *Dispositie voor het ontvangen van ervaring*

Ongeacht de vraag naar het natuurlijke of bovennatuurlijke karakter van bepaalde ervaringen, is in het algemeen de dispositie voor het ontvangen van ervaring een belangrijk thema. De eigen wil en inbreng van de mens om tot de gewenste ervaring te komen, worden doorgaans op een arminiaans aandoende manier aan de orde gesteld. Dit geldt ook wanneer deze dispositie een sterk quiëtistische trek heeft in de vorm van een passief 'zich openstellen voor' de ervaring.

#### *God openbaart Zich rechtstreeks*

Ongeacht de verschillende visie op de verhouding tussen het gezag van de openbaring in de Heilige Schrift en het gezag van nieuwe openbaringen, wordt algemeen aanvaard dat God Zich ook rechtstreeks in deze tijd openbaart.

#### *Open voor alle gaven van de Geest*

Ongeacht de verschillende interpretaties van de geestesgaven en de beantwoording van de vraag hoe noodzakelijk het hebben van een bepaalde gave is, is de gemeenschappelijke boodschap van de pinkster- en de charismatische christenheid, dat men zich principieel openstelt voor alle gaven van de Geest.

#### *Prioriteit voor tongentaal en profetie*

Ongeacht het verschil in benadering van de vraag naar het onderscheid tussen 'natuurlijke' en 'bovennatuurlijke' charismata, is er in de praktijk toch een duidelijke gerichtheid te constateren op de meer 'sensationele' gaven als tongentaal en profetie.

#### *De blinde vlek*

Bij sommige auteurs wordt in theorie de mogelijke realiteit van demonische namaak-ervaringen toegestemd, terwijl anderen eerder geneigd zijn tot psychologische c.q. psychiatrische theorieën ter verklaring van de zich voordoende pinksterfenomenen. Van enige bereidheid tot toetsen is in de praktijk nauwelijks of geen sprake. In het algemeen is er sprake van een 'blinde vlek' als het erom zou gaan enige kritiek op en de toetsingswaardigheid van de eigen ervaringen aan de orde te stellen.

### **4.5.4 Het doorslaggevend gewicht van de ervaring**

#### *Ervaring boven bezinning*

Kenmerkend voor de plaats van de ervaring in de pinksterbeweging, en tegelijk inzichtgevend in de verhouding tussen geloof en ervaring, zijn voorts nog enkele karakteristieke trekken die we in de pinksterbeweging hebben aangetroffen. Het blijkt, dat het hebben van bepaalde ervaringen al een zodanige eigen waarde en betekenis heeft, dat daardoor de bezinning op de betekenis van het geloof en de wijze waarop het geloof voor de ervaring bepalend zou kunnen zijn, al buiten het

gezichtsveld is komen te liggen. In enkele opzichten treedt dit 'pinksterfenomeen' duidelijk aan het licht.

#### *Charismata in andere religies?*

Het aangeduide verschijnsel komt wel heel scherp aan het licht, wanneer pinkstertheologen in de parallelle van hun charismatische ervaringen met soortgelijke ervaringen in niet-christelijke religies een reden vinden tot verbondenheid en verbroedering met aanhangers van zulke religies. Over het geloof en over Christus behoeft dan niet meer gesproken te worden. Zelfs de evidente afwezigheid van het geloof in Jezus Christus blijkt geen verhindering te zijn de ervaringen van niet-christenen als identiek met de eigen ervaringen te aanvaarden.

#### *Ervaring boven inhoud*

De bijzondere ervaring die reeds gelegen is in de wijze waarop men bepaalde geestesuitingen ontvangt weegt doorgaans zwaarder dan de niet zelden weinig imponerende inhoud. Met andere woorden: het feit dat men de ervaring van een openbaring heeft is belangrijker dan de inhoud ervan.

Deze waarneming heeft ook consequenties voor de betekenis die wordt toegekend aan de Heilige Schrift en haar inhoud.

#### *De ervaring boven de Schrift*

Men kan de charismatische ervaring van geestesdoop en geestegaven aanduiden als het archimedisch punt in de pinksterspiritualiteit, en daarmee wellicht ook in de pinkstertheologie, dat meer gewicht heeft dan het luisteren naar de Heilige Schrift. Dit komt uit in de gesignaleerde wijze van omgaan met de Bijbel die vooral exemplarisch gelezen wordt. Daarbij wordt geen of weinig zicht aangetroffen op de funderende betekenis van de heilsgeschiedenis.

In de wijze waarop de Bijbel wordt gehanteerd blijkt dat deze vooral als springplank voor ervaring wordt gebruikt, waarbij de specifieke relatie tussen Bijbel en geloof buiten het gezichtsveld blijft.

### **4.5.5 Beperkte betekenis van het geloof**

#### *Ervaring verdringt geloof*

Over de centrale betekenis van het bijbelse geloofsbegrip wordt in de pinkster- en charismatische beweging weinig gesproken. De aandacht voor de ervaring gaat ten koste van de aandacht voor het geloof. Dit komt uit in een aantal aspecten die we besproken hebben.

#### *Ervaring van Christus boven geloof in Christus*

De betekenis van het geloof als relatie met Jezus Christus valt weg tegen de relatie met Christus die in de ervaring genoten wordt. Ook wanneer men uitspreekt christocentrisch te willen zijn, wordt bij uitstek gewezen op de geestesdoop en de gaven die vanuit Christus komen en die Christus in het middelpunt plaatsen.

*Ervaringen met het Woord boven geloof in het Woord*

Het geloof als relatie met en houvast aan de Heilige Schrift verschuift in de richting van geloof in bepaalde, op het ontvangen van ervaring gerichte, beloften uit de Schrift.

De oproep en het bevel tot geloof, zoals de Schrift die dikwijls geeft, worden bij het doorgeven van de bijbelse boodschap achtergesteld zo niet verwaarloosd ten gunste van de mogelijkheden die men in het Woord vindt tot het verkrijgen van ervaring, en die beantwoord moeten worden met het specifieke daarop gerichte geloof.

*Ultima fides*

Het karakter van het geloof is daarmee bepaald als *ultima fides* waarin het gaat om méér dan 'alleen maar' het geloof dat een mens Christus en al het heil in Hem deelachtig maakt.

Ook wanneer het geloof genoemd wordt onder de voorwaarden die tot het ontvangen van geestesdoop en geesteservaringen moeten leiden, heeft dit geloof het karakter van een voorwaarde waaraan moet worden voldaan. Wanneer aan de voorwaarde van geloof is voldaan en het gewenste gevolg is bereikt, kan het geloof zelf als iets van lagere orde achter blijven. Dan is immers de ervaring bereikt: de ervaring die meer is dan het geloof.

## Geloof en ervaring - exegetische en leerstellige overwegingen

### 5.1 Geloof - de christelijke grondervaring

In de vorige hoofdstukken hebben we het theologische gedachtengoed geanalyseerd van het pentecostalisme van de twintigste eeuw en van de bewegingen die eraan vooraf gingen. Daarbij kwam een aantal vragen aan de orde die nadere fundamentele bezinning nodig maken. Het appel en de wervende kracht die van deze evangelische beweging zijn uitgegaan, moeten herkend worden als een uitdaging aan de kerk en de theologie - en vooral die van de reformatie - om zich rekenschap te geven van haar grondslagen.

Het is denkbaar dat in de confrontatie met deze 'charismatische beweging' aan de kerk en aan de theologie onbetaalde rekeningen worden aangeboden - hetgeen overigens niet bij voorbaat gesteld kan worden.<sup>1</sup> Maar zelfs wanneer niet zou blijken, dat bepaalde rekeningen van de kerk nog openstaan, zal het de moeite lonen de kwitanties te laten zien. In dit hoofdstuk willen we vooral een aantal verbanden bespreken, die bepalend zijn voor het goede verstaan van het begrip 'geloof' en die tegelijk licht werpen op de verhouding van geloof en ervaring. We oriënteren ons daarbij in de eerste plaats op de gegevens van het Nieuwe Testament, waarbij mede een rol speelt - en dat komt dan op de tweede plaats - de wijze waarop de reformatie, en vooral de calvinistische reformatie, deze gegevens heeft verwerkt.

Bij een zo centraal en voor de reformatie fundamenteel bijbels begrip als het geloof, zal duidelijk zijn dat er in de bespreking beperkingen noodzakelijk zijn. Die beperkingen zijn er naar twee kanten. Enerzijds in de vraagstellingen vanuit de discussie met het pentecostalisme; anderzijds kan korthedigheid worden betracht waar naar onderzoeken van anderen kan worden verwezen op terreinen, die met de vraagstelling van deze studie in verbinding staan. In dubbele zin geldt dit wanneer nagedacht wordt over de betekenis van 'de doop met de Heilige Geest' in het Nieuwe Testament. Waar men de gegevens heeft bestudeerd, is gebleken dat moeilijk vol te houden is, dat de doop met of in de Heilige Geest staat voor een 'extra' ervaring na en los van de inlijving in het lichaam van Christus door wedergeboorte en geloof. Het boek van James Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, heeft hierbij een voorname rol gespeeld. Terwijl hij enerzijds de pinksterbenadering steunt in die zin dat ook hij in de doop met de Heilige Geest een sterk ervaringsaspect ziet, zegt hij tegelijk dat "the Pentecostal (..) has made the gift of the Spirit an experience which follows after

---

<sup>1</sup> Vgl. hiervoor ook mijn artikel 'Missen wij iets? - over de bekoring van de Charismatische Beweging'.

conversion. This is contrary to the NT teaching.”<sup>2</sup> De gave van de Heilige Geest kan niet losgemaakt worden van de bekering. De gave van de Heilige Geest, en dat is volgens Dunn de Geestesdoop, behoort wezenlijk tot de bekering als aanduiding van het begin van het christen-zijn. De Geestesdoop in het Nieuwe Testament wordt door hem zelfs beschreven als “the most significant element and focal-point of conversion-initiation.”<sup>3</sup> L. Floor concludeert na zijn bespreking van de nieuwtestamentische gegevens, zowel bij Lukas als bij Paulus, dat de doop met de Heilige Geest niet beter omschreven kan worden dan “als de inlijving in de gemeente als het lichaam van Christus.”<sup>4</sup>

Met deze conclusie, dat de doop met de Heilige Geest in het Nieuwe Testament vooral de aanduiding is van datgene wat een christen tot christen maakt - een conclusie die we in deze studie menen niet opnieuw te hoeven onderbouwen - is echter de discussie met de pinkster- en charismatische spiritualiteit niet uitgeput. Immers ook in de charismatische beweging zijn er die tot de erkenning gekomen zijn, dat de doop met de Heilige Geest niet een ‘second blessing’ kan zijn. In het vorige hoofdstuk hebben we daar voorbeelden van gezien.<sup>5</sup> We zagen daarbij echter dat het meest wezenlijke voor de theologische modellen die daar worden gehanteerd de wijze is waarop de ervaring, of bepaalde ervaringen, in het middelpunt van de christelijke existentie komen te staan. Aansluitend bij Heribert Mühlen heeft J. Veenhof in diverse publikaties de uitdrukking ‘christelijke grondervaring’ aanvaard als aanduiding van de charismatische dimensie van het christen-zijn.<sup>6</sup> Met die terminologie wordt tegelijkertijd vermeden dat men zou moeten denken aan een ‘extra’ ervaring van de Geest. Immers:

“Christenen zijn mensen, die de Geest van Jezus hebben ontvangen. Dit gegeven was fundamenteel voor het zelfverstaan van de eerste christelijke gemeente. Welnu, in het heden kan het niet anders zijn. Daarom is het van fundamenteel belang, dat de christenen van vandaag de christelijke “grondervaring” van het ontvangen van de Heilige Geest ondergaan. De pinksterbeweging kwalificeert deze als doop met de Geest (of doop van de Geest), maar de c.b. fixeert zich niet op deze term en bezigt ook andere uitdrukkingen.”<sup>7</sup>

---

2 Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 226.

3 *Ibidem*.

4 Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 115. Zie ook zijn *Persoon en werk van de Heilige Geest*, 55-57; en verder Hoekema, *Holy Spirit Baptism*, 15-29; Stott, *The Baptism and Fullness of the Holy Spirit*, 14-21; Andrews, *The Promise of the Spirit*, 99-106; Green, *I Believe in the Holy Spirit*, 149-178; Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, 13-41; Runia, ‘De doop met de Heilige Geest’, 37-55; Gootjes, ‘De doop met de Heilige Geest en de betekenis van Pinksteren’, 139-158.

5 Zie het onderdeel 4.1.3.4.

6 Zie Veenhof, ‘Pontifex Maximus’, 10-13; idem, ‘De Geest als relatiestichter’, 28-29. Vgl. ook Heitmann/Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, 10, “Wenn man die Theologie auf ihre eigene Füße stellen will, dann muß man mit jener Grunderfahrung einsetzen, aus der die nachbiblischen Theologien und kirchlichen Systeme ursprünglich erwachsen sind, mit jener Erfahrung des Geistes Gottes und Jesu in uns, die Kirche und damit christliche Theologie allererst ermöglicht hat.” In hetzelfde verband staat: “Diese Betroffenheit von der erfahrungsbahnen Gegenwart des Heiligen Geistes (vgl. auch Gal. 3,2-5; Hebr. 6,4) in der werdenden Kirche ist der *bleibende* Ursprung aller nachbiblischen Kirchentümer und Theologien.”

7 Veenhof, ‘Wat de charismatische beweging ons te zeggen heeft’, 4.

Hier treedt echter meteen het problematische van dit gebruik van het woord 'ervaring' aan het licht. Immers, als de doop met de Heilige Geest de grondervaring is van een christen bestaat er geen christen-zijn zonder die ervaring. Maar dan kan ook niet meer gesproken worden over de wenselijkheid of het belang ervan dat christenen die grondervaring vandaag ondergaan, tenzij bedoeld wordt dat men christen kan heten zonder het werkelijk te zijn. Dan gaat het stellig over een legitiem onderscheid tussen christenen: dat men niet met een uitwendig christen-zijn tevreden zal zijn.

In die zin is zeker de uitdrukking 'grondervaring' te verdedigen, maar het antwoord op de vraag wat voor die ervaring het meest kenmerkende is, wordt niet het gemakkelijkste binnen de charismatische beweging gevonden. In een vervolgartikel over de charismatische beweging geeft Veenhof zich rekenschap van de betekenis van het woord ervaring in dit verband. Zich aansluitend bij het gebruik van het begrip 'ervaring' in de hedendaagse - vooral rooms-katholieke - theologie als aanduiding van het hele gebeuren van de ontmoeting tussen openbaring en mens, meent hij dat men kan zeggen "dat het *geloof in het evangelie de central experience is.*"<sup>8</sup>

Deze aanwijzing van het geloof als de grondervaring in de christelijke existentie is verrassend. Bij veel charismatische theologen staat de bezinning op het geloof ver op de achtergrond. Juist de gedachte aan een 'doop met de Heilige Geest' als afzonderlijke ervaring betekent dikwijls een concurrentie van de betekenis van het geloof, zoals in het voorgaande hoofdstuk gebleken is.<sup>9</sup>

Aan het einde van zijn aangehaalde studie duidt James Dunn de betekenis van het geloof in relatie tot de doop en de gave van de Heilige Geest aan met de volgende puntige zinnen:

"Faith demands baptism as its expression;  
Baptism demands faith for its validity.  
The gift of the Spirit presupposes faith as its condition;  
Faith is shown to be genuine only by the gift of the Spirit."<sup>10</sup>

Dunn is in latere publikaties met de vragen rond de godsdienstige ervaring bezig gebleven.<sup>11</sup> Op welke wijze daarbij het geloof als belangrijk nieuwtestamenteel begrip betrokken is, wordt door hem echter verder niet uitgewerkt. J. van Bruggen heeft opgemerkt dat in deze studies van Dunn de ervaring van Jezus en van de

---

8 Veenhof, 'Internationale discussie over de charismatische beweging', 12-13. Hier treffen we in een andere context de in hoofdstuk 1.1 aangeduide gedachte van Veenhof omtrent de verhouding van openbaring en ervaring aan.

9 Vgl. de opmerking van Van 't Spijker, 'De doop in de pinksterbeweging en de charismatische beweging', 547, "Wanneer we nu de 'doop met de Heilige Geest' als een afzonderlijke ervaring in het leven van de gelovige zoeken te plaatsen krijgt deze een zo zwaar accent, dat daardoor de eenheid van het christelijke leven gebroken wordt. Tegelijk verschuift de plaats van die bijzondere ervaring ten opzichte van het geloof. Zij gaat mede het fundament van dit geloof uitmaken. Daarmee is het hele geloofsleven uit zijn voegen gerukt."

10 Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 228.

11 J.D.G. Dunn, *Jesus and the Spirit*. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament. London 1975; idem, *Christology in the Making*. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation. London 1980.

apostelen als de essentiële grondslag van het christelijk geloof steeds meer de plaats heeft ingenomen van de openbaring van God in Christus. De ervaring van de doop met de Heilige Geest wordt wezenlijker dan het geloof in Christus.<sup>12</sup>

Door het aanduiden van de christelijke grondervaring als het geloof in het evangelie (Veenhof), of door het uitdrukkelijk verbinden van die ervaring met het geloof (Dunn), is blijkbaar nog niet duidelijk genoeg geworden hoe de relatie is van het geloof tot de bepleite ervaring(-sdimensie). Ook zijn de door de charismatische beweging gepropageerde ervaringen daarmee nog niet gelegitimeerd. Eerder is hiermee duidelijk geworden, dat juist vanuit de charismatische spiritualiteit de vraag zich opdringt naar de 'grondervaring' van het christen-zijn. En evenzeer treedt aan het licht, dat het woord geloof een van de begrippen is, die aangeven wat fundamenteel is voor een christen. We zullen dan ook voor de verder te voeren discussie ons uitgangspunt nemen in dit bijbelse begrip. Van daaruit zal ook op 'het ontvangen van' en 'de doop met' de Heilige Geest licht kunnen vallen. Van daaruit zal ook de ervaring van een christen kunnen worden gezien.

## 5.2 'Geloof' in het Nieuwe Testament

### 5.2.1 Een centraal begrip

In het nieuwtestamentische spreken over het geloof (*pistis*) valt, nog meer dan in het geloofsbegrip van het Oude Testament, aanstonds het totalitaire en existentiële karakter van dit begrip op.<sup>13</sup> Als in het Evangelie van Johannes bij herhaling het woord van Jezus klinkt, dat wie in Hem gelooft, behouden is, eeuwig leven heeft (Joh 3:15, 16, 18, 36; 5:24; 6:29, 35, 40, 47), dan wordt de weg van het geloof daarmee getekend als de toegang tot het volle heil. Bij Lukas is het niet anders. In Hand 8:37; 10:43; 13:48 en 16:31 zijn evenzeer het geloof en het geloven betrokken op hetzelfde totale heil. In Handelingen ligt de nadruk steeds vooral op de activiteit van het geloof, maar toch zo dat het geloven betrokken is op de inhoud van het gepredikte evangelie van Jezus, de Christus en Kurios.<sup>14</sup>

In de brieven van Paulus is het met de betekenis van het geloof niet anders gesteld. Het evangelie dat erom vraagt geloofd te worden is te wezenlijk voor het bestaan van de nieuwtestamentische kerk dan dat er in het verstaan van het heil en van de wijze waarop het het deel wordt van een mens grote onderlinge verschillen zouden kunnen zijn. Een woord als Rom 1:16, 17 is programmatisch door de wijze waarop de nadruk zowel ligt op *evangelie* als op *geloof* als op *leven*. De uitdrukking *ek pisteos eis pistin* wijst daarbij zowel op de groei die voor een gelovige noodzakelijk is (dit element wordt o.m. door Luther en Calvijn benadrukt), als op het feit dat de

12 Zie Van Bruggen, 'Baptism with the Holy Spirit', 189.

13 Weiser, TWNT VI, 188, kan overigens het oudtestamentische begrip h'myn wel karakteriseren als "eine Gottesbeziehung, die den ganzen Menschen in der Gesamtheit seines äußeren Verhaltens und seines Innenlebens umfaßt." Vgl. Bultmann, TWNT VI, 205-208. Zie echter Jepsen, TWAT I, 332v, die een minder brede betekenis aan het oudtestamentische begrip toekent. Vgl. over de verbinding tussen h'myn en *pisteuoo* ook Hol, 'Geloven, belicht vanuit Jesaja 7:9b', 259.

14 Vgl. Pop, Bijbelse woorden en hun geheim, 205v.

gerechtvaardigde zijn leven lang blijft aangewezen op geloof.<sup>15</sup> Men kan met H. Ridderbos stellig spreken van “de alles-omvattende betekenis van het geloof als bestaanswijze van de nieuwe mens”.<sup>16</sup>

Ook de Hebreënbrief kent het thema van het geloof als aanduiding van de kern van de christelijke existentie. Hoewel andere accenten worden gelegd dan bij Paulus en Johannes, moet ook hier gelden, dat de eerste vereiste voor het christelijk leven in de Hebreënbrief het geloof is.<sup>17</sup>

Het is na het voorgaande niet verwonderlijk, dat de christelijke en dus ook de gereformeerde spiritualiteit omschreven kan worden als spiritualiteit van het geloof, zoals door W.H. Velema wordt gedaan. Het is voor hem daarbij in wezen hetzelfde te spreken over de Woord-betrokkenheid als over het geloofskarakter van de gereformeerde spiritualiteit.<sup>18</sup>

Met instemming kan ook Otto Weber aangehaald worden in zijn behandeling van het werk van de Heilige Geest, als hij daar waar hij vraagt naar de fundering van de christelijke existentie, het eerste spreekt over het geloof.

“Im *Glauben* haben wir den “Zugang” (Röm.5,2), und der *Glaube*, durch die Liebe wirksam, ist zugleich der Ursprung und Inbegriff dessen, was man das “christliche Leben” nennen kann (Gal.5,6). Hier ist eigentlich *alles* gesagt.”<sup>19</sup>

In deze aanduidingen is het funderende en tegelijk het karakteriserende van het geloof voor de christelijke existentie gelegen. Tegelijk moet gezegd worden, dat de christelijke spiritualiteit als leven uit en door het geloof, en dus in haar betrokkenheid op het Woord van God en op het heil in Christus, in het licht treedt als theocentrisch en christocentrisch en niet als antropocentrisch.

### 5.2.2 *Geloof en volheid*

In het verlengde van het voorgaande kan gezegd worden, dat daar waar geloof is, de volheid van het heil gekend wordt. Het geloof is niet slechts de toegang tot een eerste verdieping van het heil, waar via andere toegangsdeuren nog meer aan kan worden toegevoegd. In de brief aan de Romeinen wordt op basis van de in hoofdstuk 3 en 4 betuigde fundamentele betekenis van de rechtvaardiging door het geloof, in de daarop volgende hoofdstukken beschreven hoe de door het geloof gerechtvaardigde zondaar alles heeft. Het bezit van het geloof heeft alles te maken met Christus. Door Hem is er voor de gelovigen vrede met God (Rom 5:1), verzoening door de dood van zijn Zoon, maar ook het perspectief op alles wat er maar in het ‘behouden worden’,

---

15 Van de diverse commentaren op Romeinen moet hier genoemd worden A.F.N. Lekkerkerker, *De brief van Paulus aan de Romeinen*, 51v.

16 Ridderbos, *Paulus*, 260. Vgl. ook Hoekema, *Saved by Grace*, 132-138, die zijn bespreking van de nieuwtestamentische gegevens omtrent het geloof besluit met te zeggen dat deze “all agree in one respect: faith is a leaning on, a trusting in, a resting on God in Christ in stead of on ourselves.” En: “Faith involves not only the whole person but also the whole of life.”

17 Zie bijv. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 584.

18 Velema, *Nieuw zicht op gereformeerde spiritualiteit*, 101v.

19 Weber, *Grundlagen der Dogmatik*, Band II, 262.



de *sootèria*, ligt opgesloten. Christus is immers ook opgestaan! (Rom 5:10) En wat in Christus is, is door het geloof het deel van degenen die behouden worden. Daarom is ook voor de hoofdstukken Romeinen 6-8 het geloof het sleutelwoord voor het delen in het heil dat daar is beschreven, ook wanneer het woord in sommige passages niet voorkomt.

Terecht geeft H. Ridderbos aan dat in Rom 6:11 zich het hele betoog van Rom 6:1-10 samentrekt over het met Christus gestorven zijn en opgewekt. Hij vertaalt dit vers als volgt:

“Zo moet ook gij uzelf (in het geloof) beoordelen, als dood voor de zonde en als levend voor God in Christus Jezus.”<sup>20</sup>

Kenmerkend voor het rechte begrip van het geloof is dat juist daarin de relatie met Christus tot gelding komt. Daarom is het geloof ook het herkenningsteken van de nieuwe mens, zoals die in Romeinen 7 beschreven wordt. De strijd tussen de oude en de nieuwe mens is de strijd tussen de mens voorzover hij tegelijkertijd buiten de gemeenschap met Christus leeft en wil en werkt, en voorzover hij in de gemeenschap met Christus door het geloof innerlijk en uiterlijk functioneert. Deze strijd van Romeinen 7 werd in de spiritualiteit die we in de vorige hoofdstukken beschreven hebben vooral gezien als een zaak van elkaar opvolgende ervaringen. De ervaring van Romeinen 7 moest overwonnen worden door de ervaring van overwinning naar Romeinen 8. Daarna is die strijd verleden tijd.

Wanneer echter het geloof in zijn functionering als relatie met Christus hierin wordt verdisconteerd, dan is er geen sprake van een strijd die de gelovige achter zich heeft gelaten, maar van de erkenning: alleen door het geloof in Jezus Christus is er uitzicht, is er vrijspraak van de veroordeling door de wet, waarmee ik, als ik alleen aan mijzelf ben overgelaten, ten onder zou moeten gaan. En dat betekent een voortdurende uitdaging, een voortdurend geroepen zijn om niet naar de oude, maar naar de nieuwe mens te leven. In het geloof gaat het steeds om de beoefening van de gemeenschap met Christus en om de kennis van wat in Hem geschonken is.<sup>21</sup> Ook in Romeinen 8 heeft de toon van de overwinning niet de statische klank van het onaangevochten bereikt hebben van deze hogere trap, maar van de wetenschap dat het gelóóf, ziende op Christus, de zekerheid kent, dat niets ons kan scheiden van de liefde van God die is in Christus Jezus onze Here. Dat is een houvast door de aanvechting heen: “in dit alles zijn wij meer dan overwinnaars door Hem, die ons heeft liefgehad.” (Rom 8:37) Dit kan slechts tot zijn recht komen, wanneer wordt begrepen, dat deze rijkdommen van het heil in Christus alleen gekend worden door het geloof.

---

20 Het woord *logízesthai* omschrijft hij, *Paulus*, 228, als “de typerende aanduiding van het geloofs-oordeel op grond van het heilsgebeuren in Christus”. Vgl. ook Velema, *Verkenningen in Romeinen*, 44v.

21 Vgl. over deze opvatting van Rom. 7 ook Velema, *Verkenningen in Romeinen*, 49-55; een nog altijd waardevol overzicht van de standpunten in de loop der eeuwen in: Pretorius, *Bijdrage tot de exegeese en de geschiedenis der exegeese van Romeinen VII*; voor de discussie met name met de Keswick-beweging zie Cruvellier, *L' Exégèse de Romains 7 et le Mouvement de Keswick*.

Het geloof bezit dus het heil door de relatie met Christus. Het heil is altijd datgene wat we hebben in Hem, die de naam Jezus, *Sootèr*, draagt (Matt 1:21). Het kan een van de onomstotelijke waarheden van het Nieuwe Testament worden genoemd, dat verlossing alleen bestaat door Christus, en 'in Christus'.<sup>22</sup> Dat betekent ook steeds een bezitten van het heil op de wijze van het geloof. "De gelovige heeft het nieuwe leven niet in zichzelf. Hij heeft het doordat hij uit Christus leeft. Ik leef, zegt Paulus, door het geloof in de Zoon van God, die mij heeft liefgehad en Zich voor mij heeft overgegeven (Gal 2:20)."<sup>23</sup>

Deze aanduidingen van de betekenis van het geloof en van de onlosmakelijke relaties tussen geloof en heil, tussen geloof en Christus, en tussen heil en Christus, kunnen summier zijn, omdat deze relaties behoren tot de grondgegevens van het Nieuwe Testament. Maar dat houdt ook in, dat het heil dat door het geloof ontvangen en toegeëigd wordt, het volle heil is. Er is geen verdieping, geen extra categorie, die hetzij Christus, hetzij het geloof, te boven of te buiten gaat. Ook die plaatsen, die nadrukkelijk spreken van een 'volheid' in het heil, doen dat nergens door van die volheid een 'extra' te maken. Thematisch is dit aan de orde in de brief aan de Kolossenzen, terwijl de brief aan de Efeziërs parallelle gedachten heeft. De volheid (*plèrooma*) is de volheid van God, die woont in Christus (Kol 1:19; 2:9). Wat de gemeente nodig heeft, is met Hem en zijn woord vervuld te worden (Kol 1:25), zodat de gemeente zijn *plèrooma* is (Ef 1:23). In Ef 3:18v wordt als doel van de inwoning van Christus in de gemeente genoemd: opdat gij vervuld moogt worden tot alle volheid van God. In Christus woont al de volheid der godheid lichamelijk (Kol 2:9) en tot de gelovigen kan dan worden gezegd: en gij hebt de volheid verkregen in Hem, die het hoofd is van alle overheid en macht. (Kol 2:10; vgl. Ef 1:22-23)<sup>24</sup>

Dit paulinische getuigenis over de volheid van Christus die aan de gemeente gegeven is en de volheid die de gelovigen in Christus hebben krijgt nog meer reliëf, doordat de dwaling waartegen de Kolossenzenbrief zich keert juist inhield dat er een aanvullende volheid moest zijn. De Kolossenzen waren in verzoeking een volheid in de aanschouwing van hemelse machten te zoeken die Christus te boven ging.<sup>25</sup> Kenmerkend is dan het verschil dat ontstaat tussen de 'ingewijden in de hogere kennis', die hebben 'aanschouwd', maar als 'opgeblazen' worden getaxeerd, enerzijds (Kol 3:18), en anderzijds de gelovigen, die de volheid hebben verkregen in Hem, maar daarin nog wel moeten "wandelen, geworteld en dan opgebouwd wordend in Hem, bevestigd wordend in het geloof" (Kol 2:6-7). De volheid die er is verhindert dus niet het (moeten) functioneren van het geloof. Blijkbaar is het delen in die volheid, waarbij het geloof aan de orde is en blijft, duidelijk te onderscheiden van de inwijding en de ervaring die als een bezit in zichzelf gekoesterd wordt en tot opgeblazenheid leidt.

---

22 Zie bijv. Van Genderen, *Actuele thema's uit de geloofsleer*, 123-125.

23 Van Genderen, *a.w.*, 126.

24 Zie over deze noties omtrent de gemeente als *plèrooma* vooral Ridderbos, *Paulus*, 432-438.

25 Zie de beschrijving van dit thema bij Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 241-244, die betoogt: "The theme of Colossians is the theme of Pentecostalism" (241).

Hier kan ook aan Ef 1:18-19 herinnerd worden, waar in de hoogste tonen wordt gezongen van de heerlijkheid van de erfenis bij de heiligen en de overweldigend grote kracht 'aan ons die geloven'. Blijkbaar gaat de kennis van het hoogste dat in Christus door de Heilige Geest aan heil gekend kan worden niet uit boven de hoogte van het geloven.<sup>26</sup>

Soortgelijke problematiek als in Kolosse is te vinden bij degenen tot wie de brief van Judas gericht is. M.H. Bolkestein wijst er in zijn commentaar bij vs 19 op, dat de "natuurlijke mensen die de Geest niet hebben" gnostici waren, die meenden dat zij op grond van hun ervaringen juist bij uitstek de ware pneumatici waren, die wel de Geest hadden. Tegenover hen plaatst Jud: 20, 21 juist de wijze waarop alleen het geloof leven kan als het echte leven door de Geest: "Maar gij, geliefden, bewaart uzelf in de liefde Gods, door uzelf op te bouwen in uw allerheiligst geloof en door te bidden in de Heilige Geest, verwachtende de ontferming van onze Here Jezus Christus ten eeuwigen leven."<sup>27</sup>

De uitdrukking 'bidden in de Heilige Geest' doelt noch hier, noch in Rom 8:15v, noch in Ef 6:18, op de gave van de glossolalie. Het gaat juist om het wezen van het gebed, dat alleen gekend wordt door de gelovigen, dus door degenen in wie de Heilige Geest woont.<sup>28</sup>

Ook het woord van Jezus, waarin Hij, sprekend over de Geest, zegt: "Wie in Mij gelooft, gelijk de Schrift zegt, stromen van levend water zullen uit zijn binnenste vloeien" (Joh 7:38), geeft geen aanleiding die stromen van levend water als een 'extra' gave te beschouwen, waarbij men de relatie met Hem door het geloof achter zich heeft gelaten. Integendeel is er alle reden bij deze belofte van de Here Jezus juist te denken aan de functionering van het geloof.<sup>29</sup>

Omdat voor het geloof geldt, dat het betrokken is op Christus, komt het zeker niets tekort. Terecht merkt G.C. Berkouwer op, dat waar in 2 Kor 5:5, Rom 8:23 en andere plaatsen gesproken wordt over de gave van de Heilige Geest als onderpand en als eerstelingsgave aan de gelovigen, deze tegelijk in verband staat met de volheid van het heilswerk. Maar hij voegt er ook aan toe, dat hier geen garantie gegeven wordt "los van de volle levende geloofsrelatie van de mens tegenover God."<sup>30</sup>

Dit spreken over het geloof als de meest wezenlijke relatie met God en met Jezus Christus, en over de volheid van het heil in Hem, vraagt erom dat we verder nadenken over de functionering van het geloof. Het geloof als dynamisch begrip.

### 5.2.3 Een dynamisch begrip

F.J. Pop, het gevarieerde spreken over het geloof in het corpus paulinum overziende,

---

26 Zie ook Hoekema, *Holy Spirit Baptism*, 71.

27 Bolkestein, *De brieven van Petrus en Judas*, 230-232.

28 Zie Bolkestein, *a.w.*, 231v. Ook Versteeg brengt deze uitdrukking niet in verband met de glossolalie, *Het gebed volgens het Nieuwe Testament*, 89, 106, 162.

29 Vgl. Stott, *The Baptism and Fullness of the Holy Spirit*, 35, die spreekt over een gebrek aan volheid door 'disbelief'.

30 Zie Berkouwer, *Geloof en volharding*, 185v.

merkt op dat het geloven iets dynamisch is.<sup>31</sup> Men kan er in blijven, maar er ook van afdwalen of er van afvallen. Men kan gezond in het geloof zijn, maar ook het spoor van het geloof bijster raken. Het geloof kan bedreigd worden. Volharding in het geloven is nodig. Paulus' inspanningen voor de gemeenten beogen het geloof van de gemeente en de gemeenteleden krachtig te doen zijn en vervuld van het evangelie.<sup>32</sup> Het geloof beweegt zich in de relatie tussen Christus en de gelovigen. En het heeft daarin te maken zowel met de indicatief als met de imperatief van het heil.<sup>33</sup> Zo heeft in Ef 1:3-14 de vastheid van het 'in Christus hebben wij' alle accent, maar daarop volgt toch (vss 15-19) de voorbede: dat God "u geve de Geest van wijsheid en van openbaring om Hem recht te kennen: verlichte ogen uws harten, zodat gij weet welke hoop", "hoe rijk", "hoe overweldigend groot" enz. Deze voorbede is stellig niet overbodig, omdat het geloven in genen dele een platonische aangelegenheid is. Het is een 'wandelen in geloof, niet in aanschouwen' (2 Kor 5:7). Dat impliceert dat het geloof niet verheven is boven de aardse realiteiten, maar een wandelen is midden door de verzoeken en aanvechtingen van het leven in deze wereld. Het geloof kent dus de spanning tussen het geworteld zijn in de volmaaktheid van het heil en tegelijkertijd nog moeten leven in de onvolmaaktheid van deze bedeling.

*Deze dynamiek van het geloof correspondeert met de wijze waarop het Nieuwe Testament spreekt over het bezitten van de Geest. Wanneer in 1 Kor 2:12 gezegd wordt dat de gemeente de Geest uit God heeft ontvangen "opdat wij zouden weten wat ons door God in genade geschonken is", dan blijft daarbij typisch het 'tegenover' van Verlosser en verlost bewaard. Men kan ook zeggen: het blijft de relatie van het geloof. E. Schweizer spreekt van het "pneuma als Kraft der pistis".<sup>34</sup> De Geest kan wel aangeduid worden als de macht, die de mensen in de nieuwe aeon verplaatst, maar de wijze waarop dit geschiedt is de wijze van het geloof, de in de Geest geschonken kennis van de voor ons Gekruisigde.<sup>35</sup> De betrokkenheid op het heil, waarin door de Geest gedeeld mag worden, is steeds een betrokkenheid op wat in Christus, 'extra nos', geschied is.<sup>36</sup>*

Wanneer J.P. Versteeg erop wijst, dat Christus en de Geest niet mogen worden gescheiden noch mogen worden geïdentificeerd, omdat in beide gevallen "de norm voor het leven in de Geest verlegd wordt van wat in Christus geschied is naar het eigen beleven van de gelovigen"<sup>37</sup>, kan worden opgemerkt dat het specifieke van dit leven in de Geest juist wordt aangewezen door het specifieke van het geloof. De Heilige Geest is de Geest des geloofs (2 Kor 4:13). Sprekend over de gelovige als drager van de Geest zegt Schweizer terecht, dat deze "nicht von seiner neuen Substanz lebt (...),

---

31 Pop, *Bijbelse woorden en hun geheim*, 213. Wiersinga, 'De Heilige Geest en het geloof', 379, noemt het tegelijk statisch en dynamisch, maar hij bedoelt hetzelfde als hij zegt: "Wij zijn gelovigen, doch moeten aldaar (aldoor? JWM) weer opgewekt worden tot het geloof."

32 Zie Pop, *a.w.*, 214.

33 Vgl. Floor, 'Die indicatief en die imperatief in die prediking', 26, "Die imperatieve van die Evangelie moet ons aan die gemeente verkondig sodat die geloof in die heilsindikatief geaktiveer word."

34 Schweizer, TWNT VI, 422

35 Schweizer, *a.w.*, 423.

36 Zie Versteeg, 'Christus en de Geest', 26.

37 Versteeg, *a.a.*, 30.

sondern vom Handeln Gottes am Kreuz".<sup>38</sup> Hij wijst op een reeks uitdrukkingen aangaande het werk van de Heilige Geest, die juist karakteristiek zijn voor de houding het geloven.

Gal 5:5 - "Wij immers verwachten door de Geest uit het geloof de gerechtigheid, waarop wij hopen" (*elpída dikaiosúnès*);

2 Kor 4:13v - De Geest des geloofs is hier betrokken op het geloof in de toekomstige opstanding;

2 Kor 5:5-7 - Het ontvangen hebben van de Geest als onderpand (*arraboon*), is aanduiding van dezelfde existentie als het wandelen in geloof. En dat is niet een wandelen in aanschouwen. Geen theologia gloriae, maar theologia crucis!<sup>39</sup> Vgl. ook het ontvangen van de belofte des Geestes door het geloof (Gal 3:14).

Rom 8:23 - Het ontvangen van de Geest doet verwachten de komende verlossing van het lichaam;

Gal 6:8 - eeuwig leven oogsten uit de Geest, met een duidelijk op de toekomst gerichte context, dus in de sfeer van het 'nog niet', die past bij het geloven.<sup>40</sup>

Het spreken van het Nieuwe Testament over de Geest als eerstelingsgave ligt in dezelfde lijn en moet daarom ook in dit verband aangehaald worden. In zijn studie daarover benadrukt J.P. Versteeg het feit, dat de zonde de grote realiteit is, waardoor wij uit wat wij zien van de Geest in het heden niets mogen extrapoleren voor de toekomst.<sup>41</sup> "De Geest en - in de Geest - het heden van de toekomst zijn in ons leven telkens weer alleen maar te kennen in het geloof."<sup>42</sup> Ook hierin ligt een verweer tegen een theologia gloriae, tegen een roemen in enig bezit en in enige ervaring die het geloven te boven zouden gaan.

Bedacht moet worden dat in een deel van de nieuwtestamentische verkondiging over het geloof de controverse met de gnostiek een rol speelt. Versteeg heeft in zijn dissertatie erop gewezen dat Paulus in de beide brieven aan Korinte te maken heeft met pneumatisch begaafde tegenstanders, zij het van verschillende komaf. In de eerste brief zijn het gnostici.<sup>43</sup> De grondmotieven van de gnostiek zijn in allerlei, vooral mystiek gekleurde, bewegingen in de loop der geschiedenis terug blijven komen.

E. Schweizer geeft een belangrijke karakteristiek van de gnosis, waarbij de nadruk valt op het wegvallen van het tegenover elkaar staan van Verlosser en verlore mens. In het Oude Testament vinden we dat 'tegenover' van God en zijn Geest ten opzichte van de mens zeer nadrukkelijk. In het gnostische denken betekent verlossing een afdalen van

---

38 Schweizer, TWNT VI, 423. In hetzelfde verband zegt hij: "Die Übernatürlichkeit der Erkenntnis beruht ja nicht darauf, da sie ekstatisch empfangen oder gelehrt wird(...). Das Wunder besteht darin, daß ein Mensch glauben darf, da in Jesus Christus Gott für ihn ist."

39 Vgl. Versteeg, 'Christus en de Geest', 25, "Ondanks de presentie van de Geest is er in het Nieuwe Testament nergens plaats voor een theologia gloriae." In hetzelfde verband zegt hij: "De Geest kan dan ook slechts ontvangen worden door het geloof in Christus."

40 Zie Schweizer, TWNT VI, 425.

41 Versteeg, *Het heden van de toekomst*, 30.

42 *Ibidem*.

43 Versteeg, *Christus en de Geest*, 229vv.

de Verlosser, die van pneumatische natuur is, in de materie, waar hij de pneumatische 'vonken' die daar aanwezig zijn, inzamelt en met hen weer opstijgt.<sup>44</sup>

De verlost mens wordt door de pneumatische substantie, die hij bezit, eenswezens met de Verlosser. Hier vindt dus een verzelfstandiging van het werk van God *in* ons plaats ten koste van Gods werk *voor* ons. Een typisch antropocentrisch verlossingsmodel.

Bij de gnostici in 1 Korintiërs wordt bijv. de kruisiging van Jezus opgevat als "iets dat - evenals alles wat de aardse Jezus betreft - tot het sarkische verleden behoort en dat ze als zodanig achter zich moeten laten. De aardse Jezus is slechts een dode."<sup>45</sup> Paulus daarentegen wijst met opvallende nadruk telkens op de Gekruisigde: 1 Kor 1:13, 17, 18, 23; 2:2. Zijn spreken over de Verlosser blijft soteriologisch van aard, en daarmee aangewezen op het geloof.<sup>46</sup> Omgekeerd betekent dit, dat zijn soteriologische spreken steeds christocentrisch van aard is, en ook dat heeft alles te maken met het feit dat daarin permanent het geloof functioneert.

Geloven brengt dan ook een bestaanswijze mee, die enerzijds gekenmerkt is zowel door het 'aardse' karakter van het leven in de wereld als door de zondige gebrokenheid van dit leven, en anderzijds door het houvast aan het heil in Christus. Het is een leven in spanning en aanvechting, een leven waarin het 'nog niet' en het 'reeds' van het heil elkaar in een dynamisch, soms onevenwichtig, evenwicht houden.

Deze karakteristiek van het geloof *als geloof*, en wel als *geloof in Christus*, blijkt bij voorbeeld ook in die passages die spreken van kracht, die verleend wordt. Met name in de verkondiging van Paulus is Christus als *pneuma* tegenwoordig en bewijst zich als de *dúnamis* Gods, waarop de nieuwe existentie van de mensen door het geloof in deze verkondiging gegrond wordt.<sup>47</sup> Wanneer over de Heilige Geest gesproken wordt in termen van kracht (Luk 4:14; 24:49; Hand 1:8), moet niet vergeten worden dat het Nieuwtestamentische spreken over kracht die de gelovigen verleend wordt, overvloedig betuigt dat het de kracht van Christus is (zie bijv. 2 Kor 12:9; Ef 6:10; Fil 4:13; 1 Tim 1:12; 2 Tim 2:1, 4:17). Van een tendens - zoals in de pinkster- en charismatische spiritualiteit waar te nemen is - om de kracht(en) van de Geest te zoeken als een afzonderlijke bron, via een bijzondere ervaring, is in het Nieuwe Testament geen sprake.<sup>48</sup> Het spreken over kracht, ook als de kracht van de Geest,

44 Zie Schweizer, TWNT VI, 387-393. Vgl. ook Versteeg, *a.w.*, 14: Het gaat erom, dat de verlost identiek wordt met de Verlosser.

45 Versteeg, *a.w.*, 13.

46 Zie Versteeg, *a.w.*, 15. Vgl. ook Geense, 'Op zoek naar de all-round christen', 19, "De hele eerste brief van Paulus aan de Corinthiërs is gericht tegen de cultivering van het eigene, tegen de koestering van het eigen godsdienstig bezit." Dat deze waarneming kan bijdragen tot een kritische benadering van de antropocentrische tendens in de charismatische spiritualiteit komt in het artikel van Geense niet in het vizier.

47 Grundmann, TWNT II, 313.

48 Vgl. Bavinck, 'Hebben wij den Heiligen Geest ontvangen?', 444, "Ook de Bijbel weet te gewagen van extatische verschijnselen rondom het werk des Heiligen Geestes. Ook Paulus heeft zijn ervaringen gekend op dat gebied. Maar daar ligt nooit het accent, wanneer over den Geest gesproken wordt. Het gaat in de Heilige Schrift altijd hierom, dat door de inwoning van den Geest de gelovige een andere grootheid geworden is, het woordje "ik" heeft een andere betekenis verkregen. "In Christus", en dat wil ook zeggen: in de gemeenschap des Heiligen Geestes, is de in zichzelf onmachtige gelovige, de mens van nederlaag op nederlaag, geworden tot een mens die "alles vermag" (...). In zijn doen en laten, in zijn spreken en handelen komt elken keer door zijn eigen gestumper heen de kracht van den Geest openbaar."

is integendeel steeds een christocentrisch spreken en daarom ingebed in de dynamiek van het geloven. Het eigene van het geloof maakt het onmogelijk hier op een antropocentrische wijze over te spreken.

De betrokkenheid van het geloof op Christus, en de daarmee samenhangende dynamiek van het geloof blijkt ook op die plaatsen waar in het Nieuwe Testament verband wordt gelegd tussen geloof en *groei*. W.H. Velema heeft dit verband duidelijk aangegeven.<sup>49</sup> In woorden als 2 Tess 1:3; 2 Kor 10:15,16; Kol 1:10 gaat het om het aspect van het groeien in het inzicht in de betekenis van Christus, met een duidelijker onderkennen van zijn wil en met de bereidheid die te volbrengen. Kol 2:19 benadrukt dat er alleen geestelijke groei is vanuit Christus. Ook Ef 2:21 en 4:15, 16 duiden aan: "Geestelijke groei naar de volwassenheid betekent geen verwijdering van Christus, maar juist geheel en al door hem vervuld worden, en zo de volheid van het heil ontvangen."<sup>50</sup> Velema legt terecht nadruk op het nauwe verband tussen groei en geloof, als een proces dat steeds betrokken is op het kennen van Jezus Christus.<sup>51</sup> Daar komt bij de onmisbare relatie tussen groei en *Woord*. Het proces van het geloven wordt gekenmerkt door een voortdurend aangewezen zijn op het Woord. Dat is, zoals bijv. zichtbaar wordt in 1 Petr 2:2 en 2 Petr 2:18, niet een 'sprong-matig' gebeuren. Ook in verband met het aspect van de groei wijst Velema erop, dat het begrip kracht, *dúnamis*, in het Nieuwe Testament betrekking heeft op Gods daden in Christus die gekend worden in het geloof, zie bijv. Fil 3:10; Rom 15:13; Kol 2:12; 1 Petr 1:5.<sup>52</sup> Een overeenkomstige stand van zaken vinden wij als gelet wordt op het begrip heerlijkheid, de *dóxa tou theou*. Ook dan openen zich geen perspectieven buiten het geloof om en buiten Christus om.<sup>53</sup> Opvallend is hoe Paulus blijkens 2 Kor 12:1-10 de weg van een 'theologia gloriae' heeft afgewezen als een verzoeking ook toen hij er alle aanleiding toe zou hebben gehad. Juist de ondervinding van de kracht en de heerlijkheid Gods (2 Kor 12:1-5) brengen hem tot een roemen in de 'theologia crucis' (2 Kor 12:6-10)!

In het geloof, mèt zijn dynamiek, is ook de eenheid van de gemeente gelegen. Het is de ene Geest, die aan de ene gemeente gegeven is, die één lichaam is (1 Kor 12:12, 13). De eenheid in het ontvangen van de Geest is tegelijk ook de eenheid in Christus (Gal 3:28). Het mag in het Nieuwe Testament blijkbaar niet denkbaar zijn dat een ervaring door de Geest van Jezus Christus de oorzaak zou zijn van een onderscheid tussen mensen met meerdere of met mindere ervaringen van de Geest. Het enige wezenlijke onderscheid betreft het al of niet ontvangen hebben van de Geest, en dat is hetzelfde als wanneer de opdracht gegeven wordt zich te onderzoeken of men wel in het geloof is (2 Kor 13:5).

---

49 Velema, *De geestelijke groei van de gemeente*, 8-11. Vgl. ook Wiersinga, 'De Heilige Geest en het geloof', 378.

50 Velema, *a.w.*, 15.

51 Velema, *a.w.*, 16.

52 Velema, *a.w.*, 21v.

53 Velema, *a.w.*, 22v. Vgl. ook Kittel, TWNT II, 253-255.

Ook kan gewezen worden op een tweetal plaatsen in het Nieuwe Testament waar gewaarschuwd wordt voor de mogelijkheid van geestelijke, zelfs 'charismatische', ervaring, waaraan kennelijk het geloof ontbreekt. Zo valt immers Jezus' waarschuwing in Matt 7:21-23 te duiden, waar profetie, exorcisme en vele krachten kunnen worden aangevoerd, en er toch geen kennen van Christus in het geloof is geweest, en geen gehoorzaamheid in het geloof aan de wil van de Vader. Ook in Hebr 6:4-6 is sprake van een overvloed aan geestelijke ervaring bij degenen die afvallig geworden zijn. Ze zijn 'verlicht geweest', hebben 'genoten van de hemelse gave', zelfs 'deel gekregen aan de Heilige Geest', en 'het goede Woord Gods en de krachten der toekomstige eeuw gesmaakt'. Bij alle discussie, die dit gedeelte heeft opgeroepen, valt in elk geval op te merken dat van deze afvalligen een overvloedige mate aan geestelijke ervaring staat opgesomd, maar dat van hen niet wordt gezegd, dat ze hebben geloofd in Jezus Christus.<sup>54</sup> Juist op dit gedeelte sluit de oproep aan navolgers te zijn van hen, die door geloof en geduld de beloften beërven (Hebr 6:9-12).

#### 5.2.4 Enkele conclusies

In de bovenstaande bespreking zijn verschillende aspecten van het geloof, steeds in de betekenis van de *fides qua creditur*, naar voren gekomen. Uit deze aspecten - die overigens meermalen elkaar blijken te raken en elkaar deels zelfs te overlappen - is een aantal conclusies af te leiden, die voor de onderlinge verhouding van geloof en ervaring betekenis hebben.

##### *Wat behoort bij het geloof*

Met het gebruik van het substantivum geloof en het verbum geloven wordt in het Nieuwe Testament de kern van de christelijke existentie aangeduid.

Het geloof correspondeert met het volle heil, in die zin, dat door het geloof het heil wordt gekend en ontvangen. Dit kan betekenen dat een deel van het daadwerkelijke bezit pas in de toekomst gerealiseerd wordt, maar de zekerheid daaromtrent is ook in het heden reeds eigen aan het geloof.

Bij de wijze waarop het geloof ontvangt en bezit behoort, dat het altijd geloof is in het evangelie c.q. in het *Woord van God*.

Bij de wijze waarop het geloof functioneert behoort ook, dat de relatie met Christus eraan inherent is. Met het in de beide voorgaande zinnen gestelde hangt samen, dat het geloof steeds betrokken is op het heil, dat 'extra nos' is in het evangelie van Christus Jezus.

Tot het eigene van het geloof behoort voorts, dat het, in zijn betrokkenheid op Christus en het Woord, onderscheiden is van het aanschouwen. Dat geeft aan het geloof tevens het karakter van voorlopigheid.

---

54 Grosheide, *De brief aan de Hebreëen en de brief van Jakobus*, 144-147, geeft inderdaad aan, dat hier sprake is van geestelijke ervaring zonder het zaligmakend geloof; Buchanan, *To the Hebrews*, 105-110, bespreekt o.m. het verband met het woord over de lastering tegen de Heilige Geest in Matt 12:31-32; Grässer, *An die Hebräer*, 345-357, geeft een waardevolle filologische uitleg.



### *Geloof een ervaringsbegrip*

Ondanks de karakteristieken in het voorgaande, die in zekere zin als 'beperkingen' zouden kunnen worden opgevat - zoals het 'extra nos' en de 'voorlopigheid' van het geloof -, moet worden vastgehouden aan het feit, dat het geloof de toegang verleent tot de *volheid van het heil*. Het geloof is de wijze waarop de volheid van het heil van Gods evangelie mensen ten deel valt.

Dat houdt tegelijk in, dat de gehele existentie van de mens die tot geloof in Christus is gekomen, te beschrijven valt in termen van de *functionering van het geloof*. Het element van de strijd tussen oude en nieuwe mens bij voorbeeld wordt daardoor bepaald. De ervaringen die deze strijd met zich meebrengt, kunnen alleen op de juiste wijze geduid worden, wanneer daarin de mate van, of het gemis aan functionering van het geloof als relatie tot God in Christus wordt gezien. Spreken van ervaringen - hetzij van nederlaag, hetzij van overwinning, hetzij nog anders geduid - die een eigen herkenbaarheid (moeten) hebben (vgl. de discussie rond Rom 7), buiten deze functionering van het geloof om, doet geen recht aan de gegevens van het Nieuwe Testament.

De *geloofservaring*, op deze wijze gezien als een levend geloof - wat tegelijk ook inhoudt: een aangevochten geloof - omvat tegelijkertijd de volle breedte van het menselijk leven als de volheid van het heil, in een volledige betrokkenheid op elkaar. Daarmee is ook gezegd: er bestaat in dit leven *geen 'extra'* in de kennis van het heil van God in Christus, dat het geloven te boven gaat. Het geloof is het hoogste, het brengt ons bij de volheid van het heil. Een voorstelling, waarbij de mens, uitgaande van het geloof, op zoek zou moeten gaan naar zodanige ervaringen die een meerwaarde boven het geloven zouden opleveren, is strijdig met het karakter van het nieuwtestamentische geloofsbegrip.

Geloven betekent een zodanige levenshouding, men kan ook zeggen: ervaring, dat daarin alles wordt ontvangen wat God in Christus heeft geschonken en door de Heilige Geest toeëigent, zonder dat er meer dan Christus en meer dan het Woord bij nodig is.

Ook de gave van de *Heilige Geest* is niet los te zien van de levende geloofsrelatie, die een band is aan het Woord en een band aan Christus.

Men kan in feite zeggen: *Alle ervaring van het kennen van God en van Christus is te omschrijven als een vervoeging van het werkwoord geloven.*

Dat wil tegelijk ook zeggen: *Alle geloven in Gods genade in Christus, door het Woord en door de Heilige Geest, impliceert van het begin tot het eind ervaring.*

### *Leven door de Geest en de spanning van het geloof*

Over het geloof als dynamisch begrip kan dus gezegd worden, dat de gelovige *als gelovige* ten volle deelt in de ervaring van het menselijk leven. Geloven is wandelen, en dat impliceert ervaring. Geloven in Christus betekent: leven uit de volheid van wat in Christus geschonken is. Geloven in het Woord betekent: zich laven aan de bron waaruit de Geest het geloof doet groeien. *In dit alles is het geloof ervaring.*

In de totaliteit van de verhouding met Christus leeft de gelovige midden in de aardse realiteit met zijn zonden, en dus ook met zijn verzoeken, aanvechtingen en strijd.

Dit geeft aan het geloof de *spanning* van het enerzijds geworteld zijn in de volmaaktheid van het heil en van het anderzijds leven in de onvolmaaktheid van deze bedeling. Het is de spanning van het samengaan van de indicatief en de imperatief van het evangelie.

Ook het *ontvangen hebben van de Geest*, waarvoor de woorden eersteling en onderpand karakteristiek zijn, heft deze spanning niet op. Leven door de Geest is daarom ook altijd leven in en door het geloof. Het ontvangen van de Geest heft de karakteristiek van het heil als 'extra nos' niet op. Dit leven heeft evenzeer een eschatologische spanning, aan te duiden met het begrippenpaar 'reeds' en 'nog niet'. Daarom is het geloof een *dynamisch begrip*, evenzeer betrokken op de vastheid van het in Christus volmaakte heil als op de vermaningen en de vertroosting die gelovige, met zijn moeiten en in zijn strijd tegen de zonde, nodig heeft.

Daarom kan het geloof niet roemen in een '*theologia gloriae*', maar juist roemen in een '*theologia crucis*'.

In deze werkelijkheid komt ook de anti-gnostische polemie van een deel van het nieuwtestamentische spreken in een breder kader te staan en daardoor draagt het geloof een typisch *christocentrisch* in plaats van een antropocentrisch karakter.

Zelfs in het nieuwtestamentische spreken over de *kracht* en de *heerlijkheid*, waarin de gelovigen mogen delen en mogen roemen, komt deze dynamiek van het geloven uit. De ervaring van deze rijkdommen in Christus heeft niet iets 'sprong-matigs', maar past geheel bij het geleidelijke, het *groeien* van het geloof in Christus.

Omdat het geloof karakteristiek is voor het werk van de Heilige Geest in de gemeente van Christus, kan men in de gemeente geen gelovigen onderscheiden *die meer of die minder van de Geest* hebben ontvangen, tenzij een dergelijk spreken bedoelt te leiden tot een krachtiger *leven uit het geloof*, juist vanwege het dynamische, functionele, karakter van het geloof.

Geloof is kennelijk een zo levend begrip, dat een rijke variatie aan ervaring daaraan inherent is. De ernstige wijze waarop gewaarschuwd wordt voor godsdienstige ervaring zonder geloof, maakt duidelijk dat deze uitspraak niet omgekeerd mag worden!

Met andere woorden: het geloof is en blijft het criterium voor de geestelijke ervaring.

## 5.3 Bijzondere gaven in het Nieuwe Testament

### 5.3.1 De charismata en Pinksteren

#### 5.3.1.1 De Evangelieën

Reeds in de evangelieën wordt duidelijk, dat met de uitstorting van de Heilige Geest op het pinksterfeest een nieuw tijdperk in het koninkrijk van God aanbreekt. Wanneer de Here Jezus Christus zijn werk op aarde volbracht heeft, gaat in vervulling wat Johannes de Doper aan het begin van Jezus' aardse weg heeft aangekondigd: "Op wie gij de Geest ziet neerdalen en blijven, deze is het, die met de Heilige Geest doopt." (Joh. 1:33) Vooral in het evangelie van Johannes krijgt de verkondiging van deze nieuwe tijd in verband met de komst van de Heilige Geest als

de Parakleet een sterk accent.<sup>55</sup> In de evangeliën is de tegenwoordigheid van de Geest van God en zijn werk steeds verbonden met het optreden van Jezus Christus. Waar de betekenis van de Geest voor de discipelen wordt aangeduid, is dat in de vorm van de belofte van zijn komst. Pinksteren is het historische gebeuren, waarbij de discipelen gaan delen in de nieuwe werkelijkheid, die door Christus verworven is. Terecht is opgemerkt, dat alles wat het Nieuwe Testament zegt over het werk van de Heilige Geest vooruit ziet of terugvoert naar Pinksteren.<sup>56</sup>

Met name in de Parakleet-teksten in Johannes 14-16 - in 1 Joh 2:2 gebruikt Johannes het woord *paraklêtos* voor de verheerlijkte Christus - valt alle nadruk op het persoonlijke karakter van de Geest der waarheid, de Parakleet.<sup>57</sup> Het gaat vooral om de beloften die zeggen wat Hij voor de discipelen en de gemeente zal zijn nadat Jezus is weggenomen. J. Veenhof zegt het zo: "Het specifieke van het johanneïsche beeld van de parakleet ligt in het gelijken van de Geest op Jezus. In feite wordt alles, wat over de parakleet is gezegd, elders in het evangelie óók gezegd van Jezus."<sup>58</sup> Ook W. van 't Spijker benadrukt dat de ervaring van de Geest Christus-ervaring is.<sup>59</sup> De werkelijkheid van deze ervaring van de Trooster is gelegen in de relatie met Christus door het geloof.<sup>60</sup> Met het feit van Pinksteren, de uitstorting van de Heilige Geest, is de continuïteit van het heil dat in Christus' persoon en werk gekomen is, verzekerd. Dat is de heilshistorische betekenis van de aankondigingen van Pinksteren in de evangeliën. Daarbij gaat het om wat fundamenteel is voor het bestaan van de gelovige. Het is niet zo vreemd, dat hierbij niet over de gaven van de Geest gesproken wordt. In het licht van deze lijnen uit het evangelie kan gezegd worden, dat de charismata meer aan de periferie liggen van het christelijk leven. In vergelijking met waar het bij de belofte van de Parakleet om gaat, zijn de vermeldingen die in de evangeliën te vinden zijn van de charismata dan ook marginaal te noemen. In feite gaat het alleen om Mark 16:17-18.<sup>61</sup>

### 5.3.1.2 De Handelingen der apostelen

Het boek Handelingen is voor onze bezinning op de betekenis van de charismata belangrijk. We moeten ons vooral bezig houden met de gaven die als tekenen de uitstorting van de Heilige Geest op het pinksterfeest hebben begeleid en die we ook daarna enkele malen tegenkomen. Het doel, en daarmee de beperking van ons onderzoek van enkele gedeelten in dit bijbelboek betreft de vraag naar het hoe en waarom van deze tekenen. Daarbij hebben we steeds in gedachten het bijna

---

55 Voor de betekenis van de Parakleet-teksten zie men Veenhof, *De Parakleet*; Van 't Spijker, *De Heilige Geest als Trooster*; Floor, *Persoon en werk van de Heilige Geest*, 30-36. Congar, *Der Heilige Geist*, 65-69, geeft een waardevol overzicht in kort bestek.

56 Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, 14.

57 Vgl. Floor, *a.w.*, 32v.

58 Veenhof, *a.w.*, 15v.

59 Van 't Spijker, *a.w.*, 76v. Zie ook Schmithals, 'Geisterfahrung als Christuserfahrung', 115.

60 Vgl. Van 't Spijker, *a.w.*, 78. Zie ook nog de weergave van Calvijns opmerkingen bij Joh 14:16 en 16:13 beneden onder 5.4.3.2.

61 Aan deze woorden is, deels vanwege de vragen omtrent de authenticiteit van de tekst van Mark 16:9-20, betrekkelijk weinig aandacht gegeven. Zie Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 180; Andrews, *The Promise of the Spirit*, 176v; Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 81v, 131, 139, 144, 179.

exclusieve beroep dat in de heiligingsbeweging en in de pinksterbeweging op het boek Handelingen is en wordt gedaan.<sup>62</sup>

Twee motieven, die niet los staan van elkaar, spelen in het boek Handelingen een rol van betekenis. In de eerste plaats is daar de historische inzet bij de uitstorting van de Heilige Geest, in Hand 1:4-5, 8 aangekondigd, in Hand 2:1-13 beschreven en in Hand 2:14-40 toegelicht door Petrus. Bij de nieuwe bedeling van de Geest die nu aanbreekt, moet bedacht worden, dat de Heilige Geest nauw verbonden is aan de verheerlijkte Christus. "Pinksteren kan daarom niet van het kruis, de opstanding en de hemelvaart van Christus gescheiden worden."<sup>63</sup> Daarmee is de geweldige, in het werk van Christus gefundeerde heilshistorische betekenis van het pinkstergebeuren onderstreept. In de tweede plaats is het doel van Handelingen in het licht van Hand 1:8 wel omschreven als 'de gang van het evangelie door de wereld'.<sup>64</sup> Dit kunnen we het zendingmotief noemen.

Beide motieven zijn van betekenis bij het verstaan van enkele passages, waar men zich in het pentecostalisme dikwijls op beroept. Te denken is vooral aan die gedeelten waar sprake is van een 'nieuwe uitstorting van de Heilige Geest', al of niet vergezeld van glossolalie: Hand 8:14-17; 10:44-46; 19:6.

### *Handelingen 2*

In de beschrijving in Hand 2 van de uitstorting van de Heilige Geest op Pinksteren is herkenbaar wat Johannes de Doper beloofd had omtrent Jezus: "die zal u dopen met de heilige Geest en met vuur" (Luk 3:16). G.Schneider ziet in de vurige tongen (het 'als van vuur' onderstreept het "rätselhaft-geheimnisvollen Charakter" van de tongen) in Hand 2:3 evenals in het geluid als van een geweldige windvlaag, Hand 2:2, een terugverwijzing naar deze aankondiging van de messiaanse geestesdoop door Johannes.<sup>65</sup>

Het spreken 'met andere talen' door de discipelen waarmee het vervuld worden met de Heilige Geest gepaard gaat, Hand 2:4, staat zoals Schneider opmerkt door de formulering *hetérais glóssais* heel dicht bij het citaat uit Jes 28:11 v in 1 Kor 14:21. "Und das Verständnis der Glossolalie trifft sich mit der dort zitierten Tradition auch darin, daß sie in ihr Zeichen für Israel sieht."<sup>66</sup> De inhoud van dit spreken in andere talen is blijkens Hand 2:11 geen verkondiging, maar een lofprijzen van God.<sup>67</sup> De

---

62 Dayton, *Theological Roots of Pentecostalism*, 23, "Pentecostals read the accounts of Pentecost in Acts and insist that the general pattern of the early church's reception of the Spirit, especially as it is in some sense separated in time from the church's experience of Jesus, must be replicated in the life of each individual believer."

63 Floor, *Persoon en werk van de Heilige Geest*, 42.

64 Zie Grosheide, *Handelingen der Apostelen II*, xxx-xxxv. Vgl. Floor, *a.w.*, 47.

65 Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 1. Teil, 249.

66 Schneider, *a.w.*, 250.

67 Vgl. Grosheide, *De Handelingen der Apostelen I*, 51; Versteeg, *Het gebed volgens het Nieuwe Testament*, 51, "Ook in Hand. 2 hebben we dus met gebedstaal te doen." Zo eveneens Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 61. Zie ook Legrand, *In den Wind geredet?*, 19vv. Schneider, *a.w.*, 250, ziet dit over het hoofd als hij zegt: "Lukas ordnet die 'Glossolalie' der missionarischen Verkündigung zu." Ook bijv. Shallis, *Zungenreden aus biblischer Sicht*, 30-32, ziet het als verkondiging, en brengt bijv. de vaardigheid tot het beheersen van een aantal talen van de zendeling William Carey hiermee in verband (26v).

verkondiging vindt plaats in de uitleg van Petrus, Hand 2:14-39, die zich voor alle aanwezige Joden en Jodengenoten verstaanbaar kan uiten in het Aramees. In die verkondiging van Petrus wordt vooral het teken-karakter van de bijzondere gebeurtenissen onderstreept, met verwijzing naar de profetie van Joël (Hand 2:16-21). Uit Petrus' woorden valt niet op te maken, dat het hebben van zulke ervaringen op grond van het evangelie er voortaan bij hoort<sup>68</sup> Als Petrus gaat uitleggen, wat het wezen is van de boodschap die ieder moet kennen en geloven, gaat het om Christus Jezus, de Gekruisigde en Opgestane en meer niet. Dat is het werk en de gave van de Heilige Geest, dat Christus wordt gekend (Hand 2:22-39).<sup>69</sup>

Dat de nadruk valt op het teken-karakter van dit bijzondere spreken, blijkt ook uit het gebruik van het werkwoord *laleîn* dat het spreken als feit aanduidt, het spreken los van de inhoud. Als teken juist voor de aanwezige Joden heeft dit 'spreken in tongen' wel degelijk een missionaire bedoeling. Op zulke momenten waarop het voor de Joden die tot geloof gekomen zijn in Christus Jezus moeilijk blijkt te zijn te aanvaarden, dat de deur van het koninkrijk Gods nu ook naar de heidenen opengaat, komt er een hernieuwde 'uitstorting' van de Heilige Geest op de heidenen, met het teken van de tongen. Dat is dan opnieuw een teken voor 'de gelovigen uit de besnijdenis', Hand 10:44-47.<sup>70</sup>

Op het pinksterfeest speelt het tekenkarakter van de bijzondere gaven een belangrijke rol, als onderstreping van de doorbraak van het volle heil dat Christus verworven heeft. Het teken staat niet los van het geweldige moment van deze doorbraak. De betekenis ervan, met name van het wonder van het spreken in tongen, is gericht op Israël, dat immers grote moeite zal hebben met deze doorbraak die ook een opening naar de heidenen blijkt te zijn.

### *Handelingen 8*

In dit licht bezien we eveneens het bijzondere moment van de gebeurtenissen in Samaria, die in Hand 8:4-25 beschreven staan. Immers ook ten aanzien van de aanvaarding van Samaritanen lag er een groot probleem bij de Joden. In Hand 1:8, dat de gang van het evangelie aankondigt als een weg van Jeruzalem naar Judea en vervolgens naar Samaria en het uiterste der aarde, ligt al een aanduiding van deze spanning. In Hand 8:14-16 blijkt nu dat, wanneer een aantal mensen in Samaria tot het geloof gekomen is, zij nog niet onmiddellijk de Heilige Geest hebben ontvangen. Daartoe worden dan Petrus en Johannes als afgevaardigden van de gemeente van Jeruzalem naar Samaria gezonden, en nadat zij de gelovigen van Samaria de handen hebben opgelegd, ontvangen dezen de Heilige Geest (Hand 8:17). Het tot geloof komen van de Samaritanen vindt dus plaats in twee stadia: eerst is er het geloof in

---

68 Vgl. de opmerkingen van Stott, *The Message of Acts*, 73, "It is the unanimous conviction of the New Testament authors that Jesus inaugurated the last days or Messianic age, and that the final proof of this was the outpouring of the Spirit, since this was the Old Testament promise of promises for the end-time. This being so, we must be careful not to re-quote Joel's prophecy as if we are still awaiting its fulfilment, or even as if its fulfilment has been only partial, and we await some future and complete fulfilment. For this is not how Peter understood and applied the text."

69 Vgl. mijn art. 'Het boek Handelingen en ons geestelijk leven', *De Wakker*, 97e jrg nr 18.

70 Schneider, *a.w.*, 257, zegt dan terecht: "Die Geistgabe an die Heiden wird ausdrücklich zur Geistsendung an Pfingsten in Beziehung gesetzt."

het verkondigde evangelie; vervolgens na de handoplegging van de apostelen het ontvangen van de Heilige Geest. Daarbij kan gezegd worden, dat zich waarschijnlijk ook charismata manifesteerden bij de gave van de Heilige Geest. Blijkens Hand 8:18 werd immers gezien, dat door de handoplegging van de apostelen de Geest werd gegeven. Dat wil intussen niet zeggen dat de woorden 'de Heilige Geest' en 'de Geest' in Hand 8 slechts op te vatten zouden zijn in de zin van de charismata van de Heilige Geest.<sup>71</sup> De belangrijke vraag die hierbij rijst is: Moet deze wijze van 'inlijving' in het lichaam van Christus, zoals die in Samaria in twee stadia plaats vond, worden beschouwd als normatief voor de gemeente van later tijd?

Deze vraag heeft al velen beziggehouden. De gebruikelijke toepassing door heiligings- en pinkstertheologen gaat, zoals we in de vorige hoofdstukken zagen, uit van een positief antwoord op deze vraag, waarbij de visie van R.A. Torrey veel invloed heeft gehad.<sup>72</sup> Ook H. Berkhof toont in zijn boek over de Heilige Geest open te staan voor deze gedachte, die echter in het licht van de intussen daaraan gewijde studies nauwelijks meer vol te houden is.<sup>73</sup> J.I. Packer zegt: "With regard to the Samaritan experience, the guess (it cannot be more) that God withheld the manifestation of the Spirit (in Luke's language, "the Holy Spirit" simply) till apostles might be its channel, so as to stop the Samaritan-Jewish schism being carried into the church, seems rational and reverent."<sup>74</sup> Ook Michael Green zegt: "It was not so much an authorisation from Jerusalem or an extension of the Jerusalem church, as a divine veto on schism in the infant Church, a schism which could have slipped almost unnoticed into the Christian fellowship, as converts from two sides of the 'Samaritan Curtain' found Christ without finding each other. That would have been the denial of the one baptism and all it stood for. It was for this reason, I believe, that God made delay on this occasion."<sup>75</sup>

G.E. Ladd stelt nadrukkelijk, dat wat in Samaria gebeurt - en hij betreft er ook de gebeurtenissen rond de doop van Cornelius in Hand 10 bij, die we hieronder willen bespreken - geen herhaling was van de ervaring van Pinksteren, maar de uitbreiding ervan buiten de kring van de Joodse gelovigen, eerst tot de Samaritanen, vervolgens tot de heidenen. Hij wil spreken van een Joods Pinksteren, een Samaritaans Pinksteren en een heidens Pinksteren. Het gaat bij deze verschillende uitbreidingen van Pinksteren in het boek Handelingen ook volgens Ladd om de eenheid van de kerk.<sup>76</sup>

In het reeds genoemde artikel van J.P. Versteeg over deze pericoop neemt deze, met verwerking van veel relevante literatuur, afstand van deze visie, door de stelling te verdedigen, dat het geloof van de Samaritanen na de prediking van Filippus nog geen echt geloof zou zijn, maar dat ze pas na de komst van de apostelen uit Jeruzalem werkelijk tot geloof gekomen zijn. Naast andere overwegingen is voor deze mening een voornamelijk argument, dat er anders in Samaria een kerk zou zijn ontstaan, die de Heilige

---

71 Zie Versteeg, 'Het ontvangen van de Heilige Geest in Samaria (Hand. 8:14-17)', 172-174; Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 179.

72 Zie bijv. Torrey, *What the Bible Teaches*, 270v, 277v.

73 Berkhof, *De leer van de Heilige Geest*, 92-94. In zijn *Christelijk geloof* heeft hij deze mening ook niet meer gehandhaafd.

74 Packer, *Keep in step with the Spirit*, 204; zie voorts Stott, *The Message of Acts*, 152-159; Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 63-68; Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 84-92, 113v; idem, *Persoon en werk van de Heilige Geest*, 48-50; Runia, 'De doop met de Heilige Geest', 46.

75 Green, *I Believe in The Holy Spirit*, 168.

76 Ladd, *A Theology of the New Testament*, 345-347.

Geest nog miste. Zijn conclusie is, dat de Samaritanen, voordat zij de Heilige Geest ontvingen, nog niet het waarachtige geloof bezaten.<sup>77</sup> Ook al blijven er omtrent de uitleg van dit gedeelte wel vragen over, het is zeker onbevredigend wanneer de heilshistorische aspecten, die zo'n evident kader vormen in Handelingen, daarbij niet verdisconteerd worden. Dat aspect komt het best tot zijn recht, wanneer de interventie van de apostelen gezien wordt met het oog op de eenheid van de gemeente, die immers ook verder in het Nieuwe Testament, zeker in de brieven van Paulus, zo'n groot accent krijgt.<sup>78</sup> Bij de voorstelling van Versteeg dringt zich voorts de gedachte op dat bij de Samaritanen het geloof werd gewerkt door de handoplegging van de apostelen in plaats van door het gepredikte Woord. Bovendien blijkt in Hand 8 geen enkele afkeuring van het feit dat Filippus de tot geloof gekomen Samaritanen heeft gedoopt. In deze gedachtengang zou dat immers ten onrechte zijn geweest. Met E. Schweizer<sup>79</sup> en G. Schneider<sup>80</sup> kan worden gezegd, dat het bij het werk van de beide apostelen ging om het nog uitgestelde ontvangen van de Heilige Geest van de gedoopte Samaritanen. Dit ontvangen van de Geest na gebed en door handoplegging van de apostelen is begrepen als de 'Vollendung der Taufe'. Hiermee is juist als norm benadrukt, dat de christelijke doop met het ontvangen van de Heilige Geest verbonden is. Van belang is zeker ook de opmerking van Schneider: "Das Interesse von 8,14-17 liegt nicht beim Ritus der Handauflegung durch die Apostel, sondern bei der "Verbindung mit Jerusalem"."<sup>81</sup>

Wie in de gebeurtenissen te Samaria een rechtvaardiging ziet van een 'tweestadialeer', doet geen recht aan de bijzondere heilshistorische situatie, die in Handelingen beschreven wordt. Sedert het werk van Christus volbracht is, gaat de belofte in vervulling dat met Abraham alle geslachten van de aardbodem gezegend zullen worden (Gen 12:3). Dat treedt na Pinksteren aan het licht. De charismata staan in dienst van die verkondiging. De klaarblijkelijke uitstorting van de Heilige Geest, ook te Samaria, in de uitingen van de Geest gezien, is immers het teken van die nieuwe verhoudingen met betrekking tot het volk van God. De spits daarvan is vooral op Israëel gericht.<sup>82</sup> De bekeerlingen in Samaria realiseren zich hun verbinding met de 'moeder-kerk' te Jeruzalem, en de aarzelende leiders te Jeruzalem worden gedwongen de echtheid van de bekering van de Samaritanen te erkennen.<sup>83</sup>

### *Handelingen 10*

De volgende belangrijke mijlpaal op de weg van de Heilige Geest in het boek Handelingen is de duidelijkheid aangaande de uitbreiding van het heil onder de heidenen. Daarvan spreekt de in Hand 10 beschreven bekering van de Romeinse

77 Versteeg, a.a. Hij is hiermee in de lijn van Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 63-68. Zie ook de bespreking van deze gedachten bij Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 88-90.

78 Vgl. Ridderbos, *Paulus*, 399vv, 412vv, 438vv.

79 Schweizer, TWNT VI, 410-412.

80 Schneider, *Die Apostelgeschichte*, 1. Teil, 491v.

81 Schneider, *ibidem*. Stott, a.w., 158, spreekt hierbij over de handoplegging als "a token of fellowship and solidarity."

82 Stott, *The Message of Acts*, 158, haalt met instemming de opmerking van G.W.H. Lampe aan: "It had to be demonstrated to the Samaritans beyond any shadow of doubt that they had really become members of the church, in fellowship with the original "pillars"." Echter niet minder valt te benadrukken dat de twijfel omtrent deze ene gemeenschap aan de kant van de gelovigen uit Israëel moest worden weggenomen.

83 Vgl. Bridge/Phypers, *Spiritual gifts and the church*, 120v.

centurio Cornelius. In de proloog van de beschrijving van Petrus' ontmoeting met Cornelius, in het visioen dat Petrus heeft te Joppe (Hand 10:9-16), wordt al duidelijk, dat de weerstanden tegen de uitbreiding van het evangelie naar de heidenen niet aan de kant van Cornelius, maar aan de kant van Petrus als Jood moeten worden overwonnen. Het is door het verzoeningswerk van Christus, dat de scheiding tussen Israël en de heidenen is beëindigd. Door het bloed van Christus zijn zij, die veraf waren, nu dichtbij gekomen (Ef 2:13).<sup>84</sup> Maar door de kracht van de Heilige Geest zal deze stand van zaken ook in de harten van de tot Christus gekomen Joden moeten doordringen. In Hand 10:44 wordt dan beschreven hoe na de verkondiging van het evangelie van Christus aan Cornelius de Heilige Geest viel op allen die het woord hoorden. De essentie van Petrus' boodschap was geweest, "dat een ieder, die in Hem gelooft, vergeving van zonden ontvangt door zijn naam." (Hand 10:43). Opvallend is vervolgens, dat de mededeling over de tekenen die dit komen van de Heilige Geest begeleiden, met name het spreken in tongen, in het kader staat van de verbazing van de 'gelovigen uit de besnijdenis' over het feit, dat de gave van de Heilige Geest ook over de heidenen was uitgestort (Hand 10:45-46). De gave van het spreken in tongen is een teken met het oog op de gelovigen van Joodse afkomst. Zo trekt ook Petrus in vs 47 de conclusie: "Zou iemand het water kunnen weren, om dezen te dopen, die *evenals wij* de Heilige Geest hebben ontvangen?" In Hand 11 blijkt dat Petrus de doop van Cornelius in de Joods-christelijke gemeente te Jeruzalem moet verdedigen. Zijn verslag loopt uit op de mededeling dat de Heilige Geest op de bij Cornelius aanwezigen viel, "*evenals in het begin ook op ons*". Daarin is dan ook zijn argument gelegen, Hand 11:17, "Indien nu God hun *op volkomen gelijke wijze als ons* de gave heeft gegeven op het geloof in de Here Jezus Christus, hoe zou ik dan bij machte geweest zijn God tegen te houden?"

Ook in de belangrijke vergadering te Jeruzalem, die in Hand. 15 beschreven wordt, en waar ook de eenheid in Christus tussen Joden en heidenen in het geding was, speelt de verwijzing naar het ontvangen van de Heilige Geest aan de heidenen '*evenals aan ons*' een doorslaggevende rol (Hand 15:8, 9, 11). F.W. Grosheide wijst erop dat *kathoos kai hēmin* een zware uitdrukking is, "er was geen enkel verschil. Wij verstaan nu nog beter, waarom de tekenen, die geschiedden bij het komen van den Geest op Cornelius en de zijnen, hetzelfde karakter moesten dragen als die op den Pinksterdag te Jeruzalem. Zij moesten de volkomen gelijkheid van Joden- en heidenchristenen leeren.(..) Wie zich daartegen verzet, verzet zich tegen den Heiligen Geest."<sup>85</sup>

In de recursieve woorden hierboven ligt de heilshistorische boodschap die met het zendingsmotief van het boek Handelingen verbonden is, en wordt meteen de functie van het charisma van de tongentaal verklaard. Deze toen verleende gave wijst als een teken terug naar Pinksteren, en wijst nog op de eenheid van de gemeente die het ene lichaam van Christus is.<sup>86</sup>

84 Vgl. Versteeg, 'De bijbelse fundering van het zendingswerk', 42, over de grote betekenis van deze ontmoeting voor het begin van de zending onder de heidenen.

85 Grosheide, *De Handelingen der Apostelen* II, 29.

86 Zie over de parallelie tussen Hand 2 en Hand 10 ook Versteeg, 'De doop volgens het Nieuwe Testament', 54v.



Dat met deze bijzondere uitstorting van de Heilige Geest geen 'twee-stadialeer' omtrent het tot geloof komen verdedigd kan worden, is ook al duidelijk uit het feit, dat het hier gaat over de bekering van Cornelius, niet over een doop met de Heilige Geest, die na zijn bekering plaats vindt.<sup>87</sup>

De tongentaal is hier niet anders dan het door de Heilige Geest gegeven herkenningsteken dat zichtbaar maakt, dat Joden (Hand 2), Samaritanen (Hand 8) en heidenen (Hand 10, 11) volkomen gelijkwaardig delen in het heil van Christus, zoals de Heilige Geest dat uitdeelt. Er is reden voor de opmerking van J.I. Packer, dat wij niet weten of in de tijd van de apostelen nog meer dergelijke uitingen zijn voorgekomen, maar dat het niet nodig is zonder nader bewijs aan te nemen, dat ze voorkwamen in situaties waar de les van de gelijkwaardigheid in Christus al was geleerd.<sup>88</sup>

In Hand 10 vinden we dus het resultaat van onze bespreking van Hand 8 bevestigd. De boodschap van Pinksteren wordt van toepassing verklaard op en daadwerkelijk toegepast bij Samaritanen en heidenen. Die boodschap is niet de noodzaak van het kennen van de tekenen, maar van het kennen van Christus en het geloven in Hem. De tekenen functioneren in die situaties waar verwacht kan worden, dat gelovigen uit de Joden met deze nieuwe stand van zaken in het koninkrijk van God moeite zullen hebben.

Een argument daarvoor is ook nog te vinden in de in Hand 8:26-39 beschreven bekering van de heidense kamerling uit Ethiopië. In veel besprekingen van de vraagstelling die ons bezighoudt, wordt aan het feit dat het hier om een eerdere - in elk geval een eerder vermelde - bekering van een heiden gaat dan die van Cornelius, voorbijgegaan.

F.D. Bruner heeft erop gewezen, dat in deze geschiedenis de Heilige Geest uitdrukkelijk present is. De Heilige Geest arrangeerde de ontmoeting met Filippus (Hand 8:29), beëindigde die (vs 39a), en is zonder twijfel de bron van de blijdschap, waarmee de kamerling de reis naar huis vervolgde (vs 39; vgl. o.a. Hand 2:46; 11:23-24; 13:52; Gal 5:22). Ook het feit dat de kamerling gedoopt wordt, is een verwijzing naar de genade van de Heilige Geest.

Het lijkt wat al te stellig gesproken als Bruner het sacrament van de doop bijna gelijkstelt met het ontvangen van de Heilige Geest. Hij zegt:

"Baptism in Acts is the inclusive term for all the facts of personal salvation: the message of the gospel, repentance, forgiveness, the gift of the Holy Spirit, and reception into the church."<sup>89</sup> James Dunn heeft gelijk als hij in een hoofdstuk over 'Conversion-initiation in the Acts of the Apostles' stelt: "The sacrament and the heavenly gift must certainly not be identified."<sup>90</sup> Waar, zoals bij de kamerling, de doop gevolgd is op zijn geloofsbelijdenis - die ook zonder het tekstkritisch omstrede vers Hand 8:37 in Lukas' weergave verondersteld wordt - is echter het ontvangen van de Heilige Geest zeker inbegrepen in de gedachtengang.

---

87 Vgl. Stott, *The Message of Acts*, 197. Floor, *Persoon en werk van de Heilige Geest*, 50, merkt op: "Het tijdsverschil tussen geloof en vervulling met de Heilige Geest zoals dit in Samaria het geval was, ontbreekt in Caesarea." Vgl. idem, *De doop met de Heilige Geest*, 94; Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 192.

88 Packer, *Keep in step with the Spirit*, 206, "it would be gratuitous to assume without evidence that they did in any situations where the lesson of coequality in Christ was already understood."

89 Bruner, *a.w.*, 188v.

90 Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 98.

Het is juist opmerkelijk dat bij de doop van de kamerling geen sprake is van een waarneembare manifestatie van de gaven van de Heilige Geest.<sup>91</sup> Is daar een andere verklaring voor denkbaar, dan dat bij die gelegenheid geen Joden-christenen aanwezig waren, die met deze doop van een heiden moeite zouden kunnen hebben? Voor glossolalie of een andere uiting van de Geest was in dit geval dus geen reden.

### *Handelingen 19*

Rest nog de geschiedenis van het ontvangen van de Heilige Geest te Efeze door de discipelen van Johannes de Doper, vermeld in Hand 19. Op basis van Paulus' vraag (Hand 19:2) "Hebt gij de Heilige Geest ontvangen toe gij tot het geloof kwaamt?" is ook deze gebeurtenis dikwijls gebruikt als grond voor een mogelijke scheiding tussen het tot geloof komen en het ontvangen van de Heilige Geest.<sup>92</sup> Ook hier gaat het om de vraag of de beschreven situatie historisch uniek is. Zo ja, dan moet het eigene van het heilshistorische verband aangewezen worden, met de betekenis ervan voor de gemeente van vandaag, en dan doet het stellen van dezelfde vraag in een andere situatie zonder meer geen recht aan de tekst. Zo nee, dan is het stellen van de vraag van Hand 19:2 ook aan gelovigen van nu wellicht gerechtvaardigd.

Enkele factoren maken duidelijk, dat deze groep van twaalf discipelen niet op de hoogte is van de betekenis van het evangelie zoals het door de apostelen intussen gepredikt werd. Ze weten immers niet alleen niet van het bestaan van de Heilige Geest af (Hand 19:2); maar zij zijn ook onwetend omtrent de belangrijkste aspecten van de persoon en het werk van Jezus (Hand 19:4).<sup>93</sup> Het verband met wat net tevoren omtrent Apollos is meegedeeld (Hand 18:24-28) maakt het waarschijnlijk, dat ze discipelen van hem waren, en dus dezelfde hiaten in hun kennis hadden als hij wat betreft de Here Jezus Christus. Men kan inderdaad zeggen: Zij waren nog geen christenen.<sup>94</sup> De oorzaak daarvan is, dat ze door gebrek aan informatie achtergebleven zijn bij de feiten van de heilsgeschiedenis. Daarom wordt ook hier op een bijzondere wijze de scheiding tussen de apostolische gemeente en deze 'achtergeblevenen' opgeheven. Ze worden gedoopt in de naam van de Here Jezus, Paulus legt hun de handen op - en geeft zo zijn apostolische 'imprimatur' aan wat gebeurt, evenals Petrus en Johannes te Samaria hebben gedaan<sup>95</sup> -, de Heilige Geest kwam over hen en ze spraken in tongen en profeteerden. (Hand 19:5-6)

Ook hier zijn de gaven van tongentaal en profetie dus kennelijk een teken in een bijzondere heilshistorische situatie. Wie van het speciale van de hier functionerende

---

91 Er zijn handschriften, die hier wel toevoegen, dat de Heilige Geest op de kamerling viel. Kennelijk hebben deze toevoegingen de bedoeling gehad hier expliciet te maken, wat in deze situatie juist niet expliciet gemaakt hoefde te worden. Vgl. Stott, *The Message of Acts*, 162. Ook Versteeg, 'De doop volgens het Nieuwe Testament', 49v, merkt op, dat bij de kamerling van enig uitstel in het verlenen van de Geest geen sprake was. Hij brengt daarmee niet de afwezigheid van vertegenwoordigers van het Joodse volk in verband.

92 Ook hier is de invloed van Torrey aanwijsbaar, *What the Bible Teaches*, 278.

93 Zie over deze pericooop o.a. Bridge/Phypers, *Spiritual gifts and the church*, 123v; Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 96-98; Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 83-89. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 207vv; Versteeg, *a.a.*, 56-60.

94 Vgl. Packer, *Keep in step with the Spirit*, 204; Green, *I Believe in the Holy Spirit*, 164; Versteeg, *a.a.*, 56-58

95 Aldus Stott, *a.w.*, 304.

tekenen concludeert tot een algemene geldigheid ervan voor andere tijden doet geen recht aan wat de Schrift hier zegt.

John Stott zegt met reden: "The laying-on of apostolic hands, however, together with tongue-speaking and prophesying, were special to Ephesus, as to Samaria, in order to demonstrate visibly and publicly that particular groups were incorporated into Christ by the Spirit; the New Testament does not universalize them. There are no Samaritans or disciples of John the Baptist left in the world today."<sup>96</sup>

De wijze waarop de charismata - in de eerste plaats de glossolalie, maar ook de profetie - in het boek Handelingen als *teken* functioneren, geeft geen reden voor de gemeente van thans eveneens deze charismata te zoeken. Al evenmin ligt in deze gedeelten enig aanknopingspunt voor de leer van een geestesdoop als een extra zegen nadat men tot geloof gekomen is. De boodschap van deze gedeelten is juist de onlosmakelijkheid van het geloof in Jezus Christus en het ontvangen van de Heilige Geest.

### 5.3.1.3 Lukas in vergelijking met Paulus

We moeten er rekening mee houden, dat het verschil tussen de beschrijving van Lukas in Handelingen en de wijze waarop Paulus in zijn brieven spreekt het verschil is tussen enerzijds de beschrijving van Gods historisch handelen in de fundering van de ene gemeente uit Joden en heidenen en anderzijds het onderricht en de vermaning van de apostel die gericht is aan de gevestigde gemeente.

Wanneer men zegt, dat volgens Lukas de Heilige Geest gegeven wordt op het geloof en dat volgens Paulus de Heilige Geest het geloof werkt, om daarmee een theologisch verschil tussen hen aan te geven, construeert men ten onrechte een tegenstelling.<sup>97</sup> Afgedacht van de nauwe verbinding die er tussen Lukas en Paulus is geweest, moet hier vooral gelet worden op de aard en de bedoeling van hun geschriften.

Hun nauwe verbinding betreft zowel hun samenwerking tijdens een deel van Paulus reizen als de informatie van Paulus waarvan Lukas ook voor zijn historische beschrijving afhankelijk was, bijv. betreffende de gebeurtenissen in Efeze. Het is zelfs niet onmogelijk dat Handelingen door Lukas nog geschreven is toen hij in Paulus' gezelschap verbleef.<sup>98</sup>

Karakteristiek voor de besproken gedeelten uit Handelingen die over de doop met de Heilige Geest gaan, is dat het in die gedeelten steeds om een 'openbaringshistorisch gebeuren'<sup>99</sup> gaat. L. Floor maakt de opmerking, dat er bij enkele van deze gebeurtenissen, anders dan bijv. in de brieven van Paulus, toch een opmerkelijk ruimte- en

96 Stott, *a.w.*, 305.

97 Zie - met de nodige variatie in benadering! - bijv. Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 36-38; Schweizer, TWNT VI, 403-412; Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 99v, 128. Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 153v.

98 Vgl. Shallis, *Zungenreden aus biblischer Sicht*, 43v; Boneschanscher, 'De datering van het boek Handelingen'.

99 Zo Floor, *a.w.*, 99.

tijdsverschil bestaat tussen het tot geloof komen in Jezus Christus en de doop met de Heilige Geest. Om die reden wil hij voor de vraag naar wat het normale patroon in het leven van de gelovige is, vooral Paulus raadplegen, en laat op zijn minst ruimte open voor de suggestie dat Lukas met Paulus of juist omgekeerd, Paulus met Lukas zou moeten worden verklaard.<sup>100</sup>

Uit de voorgaande bespreking van de betreffende gedeelten is echter de conclusie te trekken, dat de eigen aard van Handelingen, waarin tegelijk een zendings- en een eenheidsmotief is te herkennen, een afdoende verklaring is van het gesignaleerde ruimte- en tijdsverschil.

In de wijze waarop de bijzondere uitingen van de Heilige Geest in Handelingen ter sprake komen, is niet de heilsordelijke vraag aan de orde naar de plaats die deze gaven in het leven van de gelovige moeten of kunnen hebben. Het gaat niet om de vraag: Heb ik, of hebt u de gave van glossolalie of profetie ontvangen? Het gaat om de voortgang van het koninkrijk van God. Daartoe vervullen de gaven in Handelingen op bepaalde cruciale plaatsen en momenten een bijzondere functie.

#### *5.3.1.4 Doop en vervulling met de Heilige Geest*

L. Floor attendeert terecht op het onderscheid tussen de doop met de Heilige Geest en de vervulling met de Heilige Geest. De eerste is een verwijzing naar de heilshistorische doorbraak van de nieuwe aeon, die met de komst van Christus en de uitstorting van de Heilige Geest is aangebroken. Wie in Christus is, heeft deel aan deze nieuwe bedeling. Daarom is de doop met de Heilige Geest ook onherhaalbaar. De vervulling met de Geest is wel herhaalbaar, zoals in Handelingen blijkt. Floor meent vervolgens dat bij Lukas de doop met de Heilige Geest toch zeer nauw met de vervulling met de Geest verbonden kan zijn.

Hij zegt: "Dit blijkt heel duidelijk uit de tekenen, die de vervulling met de Heilige Geest vergezellen. De gedoopten met de Geest spreken als Geestvervulde mensen met vrijmoedigheid (Hand. 4:31), hun hart is vol van blijdschap (Hand. 13:52), ze spreken in talen (Hand. 10:46) en ze profeteren (Hand. 19: 6). We kunnen niet anders concluderen dan dat bij Lucas de doop met de Heilige Geest en de vervulling met de Heilige Geest zeer nauw met elkaar verbonden zijn en praktisch samenvallen."<sup>101</sup>

Bij de genoemde teksten in Handelingen, die spreken van vervulling met de Geest, is echter juist geen sprake van de tekenen van glossolalie en profetie. En in de besproken gedeelten in Hand 8, 10 en 19, waar wel van die tekenen sprake is, wordt de uitdrukking 'vervulling met de Geest' niet gebruikt. Er is geen reden om 'blijdschap' en 'vrijmoedigheid' onder deze tekenen te noemen, of omgekeerd tongentaal of profetie als kenmerkend voor de vervulling met de Heilige Geest te noemen.

---

100 *Ibidem.*

101 Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 118.

De conclusie dat de doop met de Heilige Geest en de vervulling met de Geest praktisch samenvallen, is dan ook ten onrechte getrokken.<sup>102</sup>

Uit wat in Handelingen over het doel en de functie van de charismata is gevonden valt niet af te leiden, dat de gaven van tongentaal en profetie blijvend tot het normale levenspatroon van een christen behoren.

### 5.3.2 *De charismata in de gevestigde gemeente*

#### 5.3.2.1 *Hoofdpijnen van 1 Korintiërs 12-14*

In de pinksterspiritualiteit speelt het beroep op Handelingen een bijzondere rol om daarmee zowel de noodzaak van een geestesdoop na de bekering als de plaats die men wil geven aan de geestesgaven - en bijzonder aan de glossolalie - te funderen. Maar ook de gedeelten in de brieven van Paulus over de charismata heeft men op het oog. F.P. Möller wijst het verwijt aangaande het eenzijdige beroep op Handelingen juist van de hand met het argument dat ook wat Paulus in Rom 12, 1 Kor 12-14 en andere hoofdstukken over het werk van de Geest schrijft, een belangrijke rol speelt.<sup>103</sup>

Het argument, dat maar op weinig plaatsen in de brieven over de charismata, en met name over de tongentaal gesproken wordt, wordt verschillend gewaardeerd. K.J. Kraan ziet er een aanwijzing in, dat men blijkens 1 Kor 12-14 er in Korinte problemen mee had, maar dat er in brieven aan andere gemeenten over gezwegen kon worden simpel "omdat men er geen probleem mee had: het spectaculaire was toen eenvoudig gewoon!"<sup>104</sup> Niettemin is het opmerkelijk te achten, dat de tongentaal bij de opsomming van genadegaven in bijv. Rom 12:7-10 niet wordt genoemd. Deze tegengestelde hantering van argumenten 'e silentio' geeft echter niet echt voldoende houvast voor een standpuntbepaling. We moeten liever proberen te verstaan wat Paulus zegt op die plaatsen die er wel over spreken.

De grote aandacht die in 1 Kor 12-14 aan de charismata wordt gegeven, maakt het ongetwijfeld vruchtbaar ons rekenschap te geven van wat daar over de 'bijzondere ervaringen' van met name tongentaal en profetie wordt gezegd. Dikwijls is al de opmerking gemaakt, dat de tongentaal door de apostel niet wordt afgewezen, maar wel teruggevoerd. Maar daarmee is niet alles gezegd.<sup>105</sup>

Voor de bestudering van de hoofdpijnen in de hoofdstukken 1 Kor 12-14 kunnen we vooral gebruik maken van de studie van Ulrich Brockhaus, *Charisma und Amt*.<sup>106</sup>

In Korinte was een aantal glossolalen die dikwijls aan de eredienst van de gemeente

---

102 Vgl. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 347v, "The baptism with the Spirit can only happen to individual believers, but it is primarily a social, ecclesiological fact. The filling with the Spirit is primarily an individual experience that can be repeated, and has to do with Christian devotion (Eph. 5:19ff.) and ministry (Acts 4:8; 13:9)."

103 Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 40.

104 Kraan, *Ruimte voor de Geest?*, 37. Vgl. ook Versteeg, *Het gebed volgens het Nieuwe Testament*, 59.

105 Van Genderen, *Actuele thema's uit de geloofsleer*, 104. Zie ook Versteeg, *Het gebed volgens het Nieuwe Testament*, 54vv; idem, *De Geest en de gelovige*, 13, 16v; Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 199.

106 Het gaat Brockhaus vooral om de discussie die sedert de publikaties van A. Harnack en R. Sohm gaande is over de ambtelijke of charismatische structuur van de gemeente. In dat kader staat ook zijn analyse van 1 Kor. 12-14.

deelnamen. Ze genoten enerzijds hoog aanzien, maar veroorzaakten anderzijds ook minderwaardigheidsgevoelens bij andere gemeenteleden en waren in feite omstreden. Kennelijk zijn voor Paulus vragen die hem vanuit de gemeente bereikt hebben aanleiding om erover te spreken. Met de woorden *perì toon pneumatikoon* (1 Kor 12:1) gaat Paulus op die vragen in.<sup>107</sup> Het woord *pneumatiká* is blijkbaar het woord dat in Korinte zelf werd gebruikt. Paulus geeft echter de voorkeur aan het woord *charismata*, dat soms geheel zonder enig theologisch accent wordt gebruikt in de betekenis van 'geschenken' of 'gaven', maar dat zich toch enigermate ontwikkelt tot terminus technicus voor de specifieke 'met het oog op de gemeente verleende gaven'.<sup>108</sup>

Het karakter van Paulus' spreken in deze hoofdstukken is parenetisch; dat betekent: betrokken op de problemen en vragen van de actuele situatie in de gemeente.<sup>109</sup>

In Korinte werd de eredienst gekenmerkt door veelvuldige participatie van gemeenteleden. Paulus heeft aanleiding vooral op de plaats van de elementen profetie en glossolalie in de eredienst in te gaan. Vooral in 1 Kor 14 stelt hij deze beide tegenover elkaar.

De *profetie* draagt het karakter van een verstandelijk, op openbaring berustend, spreken in de gemeente, dat ook controleerbaar is (1 Kor 14:3, 14, 19, 32). Wat de inhoud betreft noemt Paulus in 1 Kor 14:3 alleen opbouwning, vermaning en beoediging.<sup>110</sup>

De *glossolalie* daarentegen is een op bijzondere wijze op de Geest teruggevoerd, niet-verstandelijk spreken, dat op niet-ingewijden een extatische indruk moet hebben gemaakt (1 Kor 14:2, 14-16, 23). Het werd blijkbaar meteen, hoewel niet altijd, vertaald (1 Kor 14:27v). De inhoud van het glossolale spreken was aan God gerichte lofprijzing, dankzegging, of gezang (1 Kor 14:2, 15b, 16).<sup>111</sup>

Het eigenlijke probleem in Korinte betreft het gebruik van de glossolalie. Het woord *pneumatiká* is in de terminologie van Korinte, die Paulus aanvankelijk overneemt, slechts de aanduiding van de uitingen van de glossolalen.<sup>112</sup> Dat houdt in, dat dus reeds in 1 Kor 12 de glossolalie het eigenlijke probleem is, en dat het in dat licht veelzeggend is en ook zo bedoeld is, dat Paulus in de lijsten met charismata (1 Kor 12:8-10, 28-30) de glossolalie steeds achteraan plaatst. Ook in 1 Kor 14 wordt de tongentaal doorlopend aan voorwaarden gebonden, of in vergelijking met de profetie op de tweede plaats gezet. Zelfs 1 Kor 13 zet in met de glossolalie, maar die

---

107 Zie Brockhaus, *Charisma und Amt*, 105, 147, 150; Versteeg, *De Geest en de gelovige*, 12; Andrews, *The Promise of the Spirit*, 188.

108 Brockhaus, *a.w.*, 129v, 141v, 189. Deze gedachte is beter houdbaar dan de mening van bijv. Van Stempvoort, dat in 1 Kor. 12 *pneumatiká* het overkoepelende begrip is (vs 1), terwijl dat onderverdeeld wordt in *charismata*, *diakoníai* en *energèmata* (vs 4-6). Hij voegt er aan toe: "Uit 12:31 zou men echter weer geneigd zijn te concluderen, dat *charismata* eveneens een overkoepelend begrip is, welk woord dan ook in de onderverdeling vooropgaat (vs 4-6)." Van Stempvoort, *Eenheid en schisma*, 93.

109 Zie Brockhaus, *a.w.*, 142-147. Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 173, spreekt van 'een pastoraal gesprek'.

110 Brockhaus, *a.w.*, 149, spreekt hier van een "zweckbedingte Einschränkung".

111 *Ibidem*.

112 Zie de argumentatie bij Brockhaus, *a.w.*, 150v.

ondergaat door de vergelijking met 'schallend koper' of een rinkelende cimbaal' een zeer plastische en daarmee allerminst vleierende relativering.<sup>113</sup>

De relativering van de glossolalie is in hoofdstuk 12 vanaf het begin aanwezig, juist tegenover de pneumatici die zich met hun gave boven de rest van de gemeente voelen uitstekend. Immers in 1 Kor 12:4-7 worden alle gelovigen onder de *pneumatikoi* gerekend, ook al heeft niet ieder dezelfde gave. In vs 7 wijst Paulus op de openbaring van de Geest aan een ieder, wat in vs 11b wordt herhaald: de Geest deelt uit aan ieder. Daarbij is dus ook geen sprake van onderscheid tussen het ontvangen van de Heilige Geest alleen in de wedergeboorte en het ontvangen van de Geest in 'charismatische' zin.<sup>114</sup>

Paulus' correctie van het in Korinte levende beeld van de charismata gaat in die zin nog verder, dat hij de geesteswerkingen bindt aan een doel, namelijk de dienst voor de gemeente. Dit criterium krijgt in 1 Kor 14 beslissende betekenis, als Paulus daar het begrip *oikodomè* voor gebruikt. Dit motief van de dienst aan de gemeente maakt het al onmogelijk het bezit van een charisma te zien als een *kwaliteit* van degene die deze gave ontvangen heeft. Ook het woord *charisma* zelf legt daar de nadruk op: het is *geen bezit om het bezitten*, het is integendeel een gave, geschonken om ermee te kunnen dienen.<sup>115</sup>

Er is op gewezen, dat 1 Kor 14:1 met: "streeft dan naar de gaven des Geestes" direct aansluit bij 1 Kor 12:31: "Streeft dan naar de hoogste gaven." 1 Kor 13 zou daardoor wat in de lucht hangen. Dit hoofdstuk hangt echter inhoudelijk sterk samen met de beide aangrenzende. De inperkingen en relativeringen van het streven naar de gaven in 1 Kor 12 en 14 - zie 12:31b; 14:1, 39, 40 - worden nog versterkt door het gedeelte over de liefde. Door de *agápè* worden tongen en profetieën nog radicaler gerelativeerd en gedegradeerd. De liefde is het boven de charismata gestelde criterium, dat de verabsolutering van bepaalde gaven voorkomt.<sup>116</sup>

1 Kor 13 heeft een funderende functie. Het fundeert de *oikodomè* (vgl. 1 Kor 8:1) als het ene doel van de charismata. Zo is 1 Kor 13 een sleutel tot 1 Kor 12, maar ook tot 1 Kor 14.<sup>117</sup> Op bepaalde woorden van 1 Kor 13, met name vs 8, moeten we hieronder nog terugkomen bij de bespreking van wat wel 'streeptheologie' is genoemd.

In 1 Kor 14 gaat Paulus nog nader in op de vragen uit de gemeente van Korinte waar hij in 12:1 al op doelde. Hij neemt hun woord *pneumatiká* weer op, dat vooral de

113 Brockhaus, *a.w.*, 151.

114 Brockhaus, *a.w.*, 162.

115 Vgl. Brockhaus, *a.w.*, 163. Zie ook Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 203; Bruner, *A Theology of the Holy Spirit*, 289, "A charisma or "grace" is first of all defined as a "service" (*diakonia*, v.5). It is not, therefore, first of all or primarily a spiritual privilege for the individual, for his own edification, enjoyment, or distinction. As a service, a grace is given for others; it is there for the church."

Het commentaar van Ouweneel, *Het domein van de slang*, 269, op de uitroep "Ik ben vervuld met de Heilige Geest!" van een bekende pinksterleider, is in dit licht gezien zeer terecht: "Dat was voor mij het bewijs dat hij het niet was (...)."

116 Zie Brockhaus, *a.w.*, 175-178. Zie voor de aansluiting van de hoofdstukken ook Grosheide, *De Eerste Brief van den Apostel Paulus aan de Kerk te Korinthe*, 431v.

117 Brockhaus, *a.w.*, 185.

glossolalie aanduidt. Het gehele hoofdstuk - afgedacht van 1 Kor 14:34-36 waar de plaats van de vrouw aan de orde is - wordt bepaald door de tegenstelling van tongentaal en profetie. De verzen 6-21 bespreken de tongentaal op een wijze die de Korintiërs moet doen beseffen, dat de waarde ervan veel kleiner is dan in de gemeente wordt gedacht. Evenals in 1-5 wordt ook de gedachtengang in de verzen 22-29 en 37-39<sup>118</sup> beheerst door de vergelijking van profetie en glossolalie. De rangorde, waarin de profetie boven de glossolalie wordt gesteld, berust op het criterium van het nut voor de gemeente, de *oikodomè*. Wat in de vergelijking bepalend is, is het verstandelijke moment, dat tegelijk verstaanbaarheid inhoudt. Zonder *communicatie* kan het lichaam van Christus niet worden opgebouwd.<sup>119</sup> Brockhaus concludeert uit de gebruikte woorden niet ten onrechte: "Paulus sagt also Prophetie, meint aber eigentlich *oikodomè*."<sup>120</sup>

Het overzien van deze hoofdlijnen uit 1 Kor 12-14 brengt ons vooralsnog tot enkele gedachten die van belang zijn voor ons onderzoek:

- Charismata zijn geen kwaliteiten, die aan iemand een geestelijke waarde - laat staan een meerwaarde - verlenen. Integendeel, het zijn gaven met de bedoeling de opbouw van de gemeente van Christus te dienen. Het spreken over de charismata van tongentaal en profetie als 'ervaringen' is door de daarmee gepaard gaande gerichtheid op de *eigen* persoonlijke ervaring strijdig met de wijze waarop Paulus in deze brief over de charismata spreekt. Tegen een dergelijk gebruik van de charismata was Paulus' polemieek juist gericht.

- Met deze gedachtengang zet Paulus de charismata in een perspectief dat in Korinte kennelijk geheel ontbreekt. De vraag dient gesteld te worden, of het oogmerk van Paulus met deze hoofdstukken is de gemeente een beter kader te verschaffen voor het hanteren van de charismata, of haar af te brengen van het ongeestelijke denken over de gemeente, waarin het juiste zicht op het lichaam van Christus ontbreekt.<sup>121</sup> Als dit laatste het geval is, moeten wij wel zeer terughoudend zijn met het gebruik van deze hoofdstukken als aanmoediging tot het zoeken van dezelfde *pneumatiká*. Immers het gevaar van het zich boven de ander verheffen met dergelijke gaven is ook in onze tijd niet afwezig, zoals in het vorige hoofdstuk bleek. Tegen deze achtergrond is het gegeven van belang, dat in de overige brieven van het Nieuwe Testament de verwijzing naar deze gaven, laat staan de aanmoediging ertoe, ontbreekt.

- Wat wezenlijk de opbouw van de gemeente dient, moet verstaanbaar zijn. Wanneer Paulus daarbij vooral de profetie noemt, ligt bij hem niet het accent op het bijzondere van de in de profetie gegeven openbaringen, maar is het hem, aansluitend bij wat in

---

118 In vs 37 gaat het in de vergelijking *profètès* en *pneumatikós* ook om de vergelijking van profetie en spreken in tongen.

119 Ridderbos, *Paulus*, 521, zegt: "Het is dit gebrek aan communicatie, dat Paulus als het grote bezwaar tegen de glossolalie inbrengt en waardoor hij de waarde ervan lager aanslaat dan bijv. die van de profetie, tenzij het gesprokene wordt uitgelegd en de gemeente erdoor gebouwd wordt. Van de niet-uitgelegde glossolalie is echter in dit opzicht niets te verwachten."

120 Brockhaus, *a.w.*, 187.

121 Hier is o.a. ook te denken aan de problemen rond de partijenschappen in Korinte (1 Kor 1-3), rond de *gnoosis* die opgeblazen maakt (1 Kor 8), rond het Avondmaal (1 Kor 10-11). Vgl. bijv. Van Stempvoort, *Eenheid en schisma*.



Korinte aan de orde is, erom te doen hen te richten op het 'niet-bijzondere'. De Korintiërs zijn geneigd profetie om die reden lager te waarderen dan de glossolalie. Paulus plaatst haar om diezelfde reden van verstaanbaarheid juist hoger. Op grond van het geheel van deze brief aan Korinte kunnen we - even loskoppeland van de discussie die hier 'toevallig' over deze charismata gaat - met net zoveel reden denken aan de verkondiging van het evangelie, als gezegd moet worden wat de gemeente opbouwt. De conclusie van P.A. van Stempvoort op grond van zijn onderzoek naar de eenheidsproblematiek van Korinte, kan dan ook hier worden aangehaald: "De bron der eenheid is God en al wat Hij geopenbaard heeft in Christus, door de heilige Geest. En onder de krachten, die de verdeeldheid in de ekklesia bestrijden, staat de prediking van het Evangelie, i.c. de apostel vooraan. Een sterke kracht tot het bewaren of herstellen van de eenheid gaat uit van de prediking van het Evangelie en de bediening van de sacramenten."<sup>122</sup>

### 5.3.2.2 Tongentaal in 1 Korintiërs 12-14

Op enkele exegetische bijzonderheden zal vervolgens nog moeten worden ingegaan, omdat men vooral in de pinksterbeweging en in de charismatische beweging zich op deze hoofdstukken beroept om er bepaalde charismatische 'ervaringen' op te funderen.

#### *Engelentalen?*

Wanneer men de vraag bespreekt of de tongentaal in Handelingen, met name op het pinksterfeest in Hand. 2, een identiek fenomeen geweest is met wat in 1 Kor 12-14 besproken wordt, komt dikwijls de vraag aan de orde of in Korinte ook sprake kan zijn van engelentalen, gezien Paulus' uitspraak in 1 Kor 13:1.<sup>123</sup> Het is echter duidelijk, dat Paulus hier hypothetisch spreekt. De realiteitswaarde van het spreken van engelentalen is gelijk te stellen aan die van het weten van alles wat te weten is (vs 2) en het geven van zijn lichaam om te worden verbrand (vs 3), dingen die niet aan de orde zijn. Het noemen van engelentalen als mogelijke inhoud van de tongentaal - vooral wanneer geen menselijke talen herkenbaar zijn - is speculatief.<sup>124</sup>

#### *Glossolalie in Handelingen en in 1 Korintiërs 14*

Zijn de conclusies die we ten aanzien van de charismata in Handelingen hebben getrokken in overeenstemming met wat we aantreffen in 1 Kor 12-14, of gaat het daar om andere gaven? En met name om andere talen?

Er zijn verschillen aangewezen: Op het pinksterfeest in Hand 2 is geen uitleg nodig. De indruk wordt gewekt, dat die overbodig is, omdat alle talen die te horen zijn corresponderen met aanwezige Joden en Jodengenoten uit de betreffende streken,

122 Van Stempvoort, a.w., 204.

123 Bijv. Kraan/Verhoef, *Bidden in een nieuwe taal*, 19; Vgl. Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 59, 200; Brockhaus, *Charisma und Amt*, 104.

124 Vgl. Zodhiates, *Tongues?*, 27. Op grond van zijn waarneming van glossolalie, die dikwijls erg eentonig en arm aan structuur was, zegt Rendal, *Talen, tongen?*, 29, "als de engelen niet beter spraken, doe ik het beter dan zij." Ook hij wijst op de stijfgevoerde van de hyperbool in 1 Kor 13:1. (30)

die de taal van dat volk herkennen en verstaan.<sup>125</sup> In Korinte is er wel behoefte aan uitleg. Moet gezegd worden, dat er daarom sprake is van een andersoortige gave? Of is in Korinte de gave dezelfde, terwijl er behoefte aan uitleg bestaat, omdat de vertegenwoordigers van de volken waar de talen gesproken worden, ontbreken? In dat geval is alleen het teken-karakter van de pinkstergave overgebleven, waarin, zoals we eerder zagen, ook in Handelingen haar betekenis gelegen is. Bij de voorbeelden in Hand 10 en Hand 19, waar uitdrukkelijk van de tongengave sprake is, wordt ook over de verstaanbaarheid niet gesproken noch een duiding gegeven van de talen waarin gesproken werd. In Korinte wordt verder de glossolalie besproken als een oordeel over ongelovigen, terwijl in Handelingen daar geen sprake van lijkt te zijn.<sup>126</sup>

Een verstandige oplossing is m.i. die van John Stott, namelijk om uit te gaan van die plaats, die het fenomeen beschrijft, namelijk Handelingen 2, en de andere plaatsen in dat licht te lezen.

Stott schrijft, dat de beste oplossing is om te bedenken "that the Acts phenomenon was intelligible languages and that the 1 Corinthians experience must be assimilated to it. The main argument for this is that, although *glossolalia* is mentioned without explanation in several New Testament passages, Acts 2 is the only passage in which it is described and explained; it seems more reasonable to interpret the unexplained in the light of the explained than vice versa."<sup>127</sup>

Wanneer het in Handelingen en in Korinte wezenlijk om dezelfde gave gaat, dient wel de vraag beantwoord te worden naar de betekenis van deze gave als teken voor ongelovigen. En niet minder de vraag naar het gebruik van de glossolalie als gave tot opbouw van het geestelijk leven in de binnenkamer.

#### *Glossolalie als teken voor ongelovigen*

Dat de tongen ook in 1 Kor 14 een teken - *sèmeiôn*, 1 Kor 14:22 - worden genoemd, komt overeen met wat we in Handelingen vonden. In Handelingen was het een teken dat bijzonder voor de Joden bestemd was. In 1 Kor 1:22 blijkt, dat Paulus zich ervan bewust is, dat vooral de Joden behoefte hebben aan tekenen.<sup>128</sup> Maar hoe is dit in 1 Kor 14?

In de pinksterspiritualiteit wordt tongentaal, zoals we hebben gezien, onveranderlijk - wanneer ze al als teken wordt benadrukt - gezien als teken voor de gelovigen.<sup>129</sup> In 1 Kor 14:22 noemt Paulus de glossolalie echter uitdrukkelijk niet een teken voor de

---

125 De gedachte, o.a. van Grosheide, *De Handelingen der Apostelen* I, 60-64, dat op het pinksterfeest in Jeruzalem alleen, of ook, sprake was van een hoorwonder, komt mij heel wat gekunstelder over. Stott, *The Message of Acts*, 66, zegt terecht: "*Glossolalia* was indeed a phenomenon of hearing, but only because it was first a phenomenon of speech."

126 Zo bijv. McLeod, *The Spirit of Promise*, 34, die er aan toevoegt, dat de verschillen tussen de huidige pinksterpraktijk en de gegevens van het Nieuwe Testament groter zijn. Zie ook Hoekema, *What About Tongue-Speaking?*, 82v; Stott, *a.w.*, 67v.

127 Stott, *a.w.*, 67v.

128 Vgl. ook Matt 12:38v; 16:1-4; Joh 4:48.

129 Zie ook de voorbeelden bij Legrand, *In den Wind geredet?*, 30-32.

gelovigen, maar voor de ongelovigen. Daar is de pinkster- en charismatische beweging in tegenspraak met de gegevens van de Schrift.

Wie zijn echter die ongelovigen? De exegese van dit vers blijft, deels omdat men niet goed raad weet met de relatie tussen deze uitspraak en de aanhaling uit Jes 28 in het voorgaande vers, deels omdat men de 'ongelovigen' niet weet te plaatsen, dikwijls weinig helder.<sup>130</sup> De term 'ongelovigen' vormt echter kennelijk een conclusie uit het voorgaande. In de aanhaling uit Jes 28:11-12 "Door lieden van een andere taal en door lippen van vreemden zal Ik tot dit volk spreken" is met 'dit volk' het volk Israël bedoeld.<sup>131</sup> Het ligt voor de hand ons dan te herinneren, dat ook in Handelingen overal waar het teken van de glossolalie verschijnt, Joden aanwezig zijn.

Bij onze bespreking van de gegevens uit Handelingen bleek die relatie essentieel te zijn voor de functie die dit teken had. Fernand Legrand legt hier dan ook terecht een verband met de bepaling van wat met de 'ongelovigen' bedoeld wordt: "Im Wesen des Zeichens selbst entdeckt man das Wesen ihres Unglaubens."<sup>132</sup> Het gaat om de opening van de deur van het evangelie voor die volken, die andere talen spreken. Precies aan die doorbraak van de tussenmuur tussen Joden en heidenen wilden de Joden niet geloven. Dit ongeloof was gebleken in Hand 13:45; 17:5; 22:21, 22. Evenals het visioen dat Petrus ontving (Hand 10:9-16) een teken was aan een gelovige gegeven, maar gemotiveerd was door zijn ongeloof, evenzo werd het spreken in tongen door gelovigen uitgeoefend en hield het rekening met een gelijksoortig ongeloof.<sup>133</sup>

Het effect van dit teken op de ongelovigen is uiteindelijk geen bemoediging of versterking, maar veroordeling.<sup>134</sup> Als teken is het een soort uiterste middel, van betekenis in relatie met de Joden. Dat hierop in 1 Kor 14 meer nadruk ligt dan in Handelingen kan heel goed te maken hebben met het feit dat tussen de situatie van Hand 10 en het schrijven van 1 Kor 14 een aantal jaren verlopen is. De uitwerking van het teken zal daarom, naarmate de tijd van verkondiging en lankmoedigheid is voortgegaan, steeds meer tot veroordeling worden.<sup>135</sup> Dat er te Korinte contacten waren met de synagoge, en dat die niet zonder spanning waren, zodat wat Paulus hier schrijft daar heel goed te plaatsen is, is uit Hand 18:1-17 duidelijk. Dat dit verband er steeds is als er sprake is van glossolalie is in overeenstemming met de wijze waarop Lukas in het boek Handelingen spreekt over de doop met de Heilige Geest. Daarmee

---

130 Grosheide, *a.w.*, 467-471, is daar een voorbeeld van.

131 Legrand, *a.w.*, 43, heeft opgemerkt, dat op de zes plaatsen waar Paulus de woorden *laos toutós* gebruikt, hij steeds op Israël doelt. Vgl. ook Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, 106, "As a sign to unbelievers, they bear primarily, although not exclusively, on unrepentant Israel." Zie ook Van der Waal, *Het Nieuwe Testament: Boek van het Verbond*, 145v.

132 Legrand, *a.w.*, 35.

133 Vgl. Legrand, *a.w.*, 43. Zie ook Jonker, *Die Gees van Christus*, 229v; Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, 104-109. Andrews, *The Promise of the Spirit*, 237, zegt terecht: "This scriptural explanation of the purpose of tongues as a sign to unbelievers is wholly consistent with their use in Acts 2."

134 Vgl. de uitspraak van Bruner, *a.w.*, 299, "Tongues are a divine hardening-instrument." Hierbij moet men ook denken aan de ernstige waarschuwingen die op enkele plaatsen gegeven worden, dat tekenen, of andere ervaringen, die niet met geloof gepaard gaan, het oordeel des te zwaarder maken, bijv. Matt 7:22; Hebr 6:4-6.

135 Wellicht is hiermee de wijze in verband te brengen waarop Paulus in Rom 11:7-10, 25 het proces van ongehoorzaamheid en verharding van Israël ter sprake brengt.

wordt immers, zoals L.Floor opmerkt, “zeer sterk de eenheid met de Jeruzalemse kerk beklemt ond.”<sup>136</sup>

Of daarmee ook gezegd is, dat de glossolalie alleen een teken voor de ongelovige Joden geweest is en dus na het jaar 70 niet meer voorkwam, of dat die gedachte met W.D.Jonker ‘n gekunstelde konstruksie’ moet worden genoemd,<sup>137</sup> dient nog nader te worden besproken bij het thema ‘streephogje’. Maar dat de tongen een middel waren of zijn om het evangelie aan ongelovigen te verkondigen, zoals dikwijls door pinkstertheologen is gezegd, komt niet overeen met wat hier staat. Hoogstens zou men dan nog kunnen denken, dat de glossolalie een teken is voor degenen die zich tegen het evangelie blijven verzetten en standvastig blijven in hun geloof.<sup>138</sup>

#### *Gave voor de binnenkamer?*

Met het genoemde feit dat tongen een teken zijn voor ongelovigen is het niet goed te combineren, dat de tongen een gave zijn die vooral in de binnenkamer beoefend moet worden. Toch wordt vrij algemeen gezegd, dat de glossolalie in 1 Kor 14 voor publiek gebruik weliswaar aan banden gelegd wordt - met de drievoudige bepaling dat er vertolking moet zijn, dat ze voor ongelovigen bedoeld is, en dat er niet meer dan twee of drie mogen spreken in tongen -, maar dat dan toch het privé-gebruik van deze gave overblijft in de binnenkamer, tot stichting van de individuele gelovige.<sup>139</sup> L. Floor zegt zelfs: “De gave van het spreken in tongen ligt dus geheel in het persoonlijke vlak.”<sup>140</sup> En de bedoeling ervan is, dat men komt tot een diepere ervaring in de omgang met God.<sup>141</sup> Het is duidelijk, dat de functie van de tongentaal als teken hierbij uit het gezicht is verdwenen. Het gaat in feite alleen om ‘de rijkdom van de Geest’.<sup>142</sup>

De mening dat het doel van de tongentaal de persoonlijke stichting van de gelovige is, is exegetisch wel aanvechtbaar. Immers, de enige basis ervoor is 1 Kor 14:4. Wat Paulus daar zegt, staat in het kader van zijn signalering van het misbruik dat in Korinte van de gaven wordt gemaakt. Paulus toetst het gebruik aan de structurele norm dat de gaven tot opbouw van de gemeente moeten dienen. Wanneer in de gemeente in tongen werd gesproken zonder uitleg, werd aan die norm niet voldaan, maar was het gebruik alleen maar tot persoonlijke stichting. En dat is een zelfzuchtig gebruik van dit charisma. Als Paulus zegt: “Wie in een tong spreekt, sticht zichzelf”,

---

136 Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 114.

137 Jonker, *Die Gees van Christus*, 243.

138 Zo suggereert Gromacki, *The Modern Tongues Movement*, 134.

139 Zo bijv. Floor, *a.w.*, 200v; Versteeg, *Het gebed volgens het Nieuwe Testament*, 58; Green, *I Believe in the Holy Spirit*, 198v; Bridge/Phypers, *Spiritual Gifts and the Church*, 128; Hoekema, *Holy Spirit Baptism*, 51.

140 Floor, *a.w.*, 201.

141 Bridge/Phypers, *a.w.*, 154, spreken bijv. van een “deeper experience of worship”.

142 Vgl. wat Graafland, ‘De Geest en Zijn gaven’, 192, zegt: “Wij mogen aan de vrijheid en aan de rijkdom van de Geest geen grenzen opleggen. Daarom mogen wij ook zijn gaven inwachten, al zijn gaven in hun verscheidenheid, ook de gave van de genezing en het spreken in tongen.”

geeft hij dus alleen een karakterisering van het misbruik van de gave.<sup>143</sup> Zelfs wanneer men, zoals bijv. Richard Gaffin doet, wel ruimte wil laten voor een privé-gebruik van de tongen als een soort 'randverschijnsel' bij de eigenlijke functie ervan,<sup>144</sup> moet men toch handhaven, dat dit een oneigenlijk gebruik is van de gave.<sup>145</sup> Aan Paulus' woord is zelfs een zekere ironie niet te ontzeggen, omdat het doel van een geestelijke gave *de opbouw van de naaste is, van de gemeente, en niet de opbouw van wie de gave heeft*.<sup>146</sup> We moeten vaststellen, dat voor het opbouwen van zichzelf niet een privé-gebruik van de gave van glossolalie noodzakelijk is. Evenzeer als bij de profetie en het openbare gebed en de verkondiging degene die spreekt niet alleen opbouwt, maar ook zelf wordt opgebouwd, is dat ook met deze gave het geval. Paulus zegt feitelijk: Wanneer het zichzelf opbouwen het enige effect is van de uitoefening van een charisma, wordt het eigenlijke doel ervan gemist.

### 5.3.2.3 Vergelijking met de huidige glossolalie

In het voorgaande hebben we de vergelijking gemaakt tussen wat we zowel in het boek Handelingen als in 1 Kor 12-14 vonden over het charisma van de glossolalie en de praktijk van de tongentaal in de pinkster- en charismatische beweging. Het resultaat is, dat we in vrijwel elk opzicht verschil moesten constateren. Dit leidt tot de vraag hoe deze 'pinksterfenomenen' zoals we die in onze tijd ontmoeten, moeten worden beoordeeld.

Reeds in het vorige hoofdstuk kwamen we de gedachte tegen, die ook binnen het pentecostalisme regelmatig werd geuit, dat ook demonische geesten in staat zijn verschijnselen als tongentaal en andere tekenen en wonderen te produceren. In de werken van o.a. Kurt Koch,<sup>147</sup> Joseph Dillow,<sup>148</sup> Fernand Legrand,<sup>149</sup> W.J.Ouweneel,<sup>150</sup> G.-F.Rendal,<sup>151</sup> en Ralph Shallis<sup>152</sup> wordt een reeks voorbeelden gegeven van glossolalie zoals die zich binnen het pentecostalisme heeft voorgedaan, die bij toetsing uit demonische bron afkomstig bleek te zijn. Sommigen spreken zich daarover stelliger uit dan anderen die bijv. de mogelijkheid openhouden van de activiteit van de eigen menselijke geest in dit soort verschijnselen. In dit hoofdstuk is, evenals in het vorige,

143 Vgl. Dillow, *Speaking in tongues*, 24, "This was part of the abuse of tongues in the Corinthian church. Instead of using their gift for the edification of the body (1 Cor. 12:7), they were using it to edify themselves individually. This is one of the reasons Paul included the love chapter right after chapter 12. In that chapter he says love "...is not self seeking" (1 Cor. 13:5)." Legrand, *a.w.*, 81, vraagt: "...hat man das Recht, die drei Worte "erbaut sich selbst" aus den Kapiteln 12, 13 und 14 herauszureißen und ihnen ein Sinn zu geben, die dem ganzen Zusammenhang zuwiderläuft?" Zie ook Rendal, *Talen, tongen?*, 105-107.

144 Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, 83, "private tongues are an accompanying, subsidiary benefit enjoyed by the recipient of the gift..".

145 *Ibidem*. "The view which holds that tongues are given primarily for the personal prayer life of the believer and not for public exercise in the congregation, along with interpretation, can be said only to have completely inverted Paul's outlook in I Corinthians 14."

146 Zo Shallis, *Zungenreden aus biblischer Sicht*, 82.

147 Koch, *The strife of tongues*; idem, *The Devil's Alphabet*; idem, *Okkultes ABC*.

148 Dillow, *Speaking in tongues*.

149 Legrand, *In den Wind geredet?*

150 Ouweneel, *Het domein van de slang*.

151 Rendal, *Talen, tongen?*

152 Shallis, *Zungenreden aus biblischer Sicht*.

in elk geval zoveel materiaal te vinden, dat een antwoord op de vraag naar het bijbelse gehalte van de huidige pinksterervaringen mogelijk is. In het kader van deze studie is het niet de plaats verder in te gaan op de vraag naar de toetsing van concrete 'gaven'. Daarvoor is een studie die meer op de pastorale praktijk is gericht, eerder van belang. Materiaal daarvoor is in de hierboven aangegeven werken te vinden.

Bij het vergelijken van de gegevens van het Nieuwe Testament met de twintigste-eeuwse charismatische verschijnselen kan een aantal opmerkingen gemaakt worden, deels als conclusie, deels ter aanvulling van het voorgaande. Het accent ligt daarbij vooral op de glossolalie als de charismatische ervaring *par excellence*.

- De nadruk op de ervaringen in de pinksterbeweging is omgekeerd evenredig aan de plaats die ze in het Nieuwe Testament hebben.
- De wijze waarop de tongentaal in de pinksterbeweging functioneert, voldoet in geen enkel opzicht aan de criteria die er in het Nieuwe Testament aan worden gesteld.
- De indicatie die in 1 Kor 12:1-3 gegeven wordt, dat er onderscheidingsvermogen nodig is tussen kennelijk demonische extatische uitingen en de gaven van de Heilige Geest, heeft aan actualiteit niet ingeboet.<sup>153</sup>
- In andere religies komen op vergelijkbare wijze de verschijnselen glossolalie en profetie voor. Dat daarin demonen werkzaam zijn, is duidelijk uit 1 Kor 10:18-21 (vgl. Deut 32:17; Psalm 106:37).<sup>154</sup>
- De Heilige Geest brengt geen scheiding aan in het lichaam van Christus zoals bijv. tussen meer en minder met de Geest bedeeden. De wijze waarop in het pentecostalisme de gaven worden gezien, is daar stelselmatig het tegendeel van. De Geest van God is juist de Geest van het ene lichaam, en van de eenheid van het lichaam (vgl. 1 Kor 12:13).

Nu de verschillen tussen de gegevens van het Nieuwe Testament en het pentecostalisme zo diepgaand blijken te zijn, is het nauwelijks mogelijk in de meest kenmerkende invloeden die in de pinksterbeweging werkzaam zijn en die van haar zijn uitgaan, bijbelse motieven te zien waar de kerk van zou moeten leren.

### 5.3.3 *Streeptheologie?*

#### 5.3.3.1 *De funderende periode van de apostelen*

Veel is geschreven over de vraag of de bijzondere gaven van de Geest - met name die gaven die in het pentecostalisme het meest naar voren zijn gehaald - in of na de tijd van het Nieuwe Testament zijn opgehouden te bestaan. Bij degenen die deze gedachte voorstaan, functioneert in zekere mate een onderscheid tussen de gewone of natuurlijke gaven die de Heilige Geest aan de kerk gegeven heeft, en de buitengewone of bovennatuurlijke gaven. Calvijn heeft de gedachte al geopperd, dat

---

153 Zie hierover Versteeg, *Christus en de Geest*, 213-219. Voor Versteeg is het de vraag of de *pneumatiká* in deze verzen wel als aanduiding van de glossolalie moeten worden verstaan. In het voorgaande menen we op goede gronden Brockhaus te zijn gevolgd, die daarin juist een passende sleutel aangeeft tot het verstaan van 1 Kor 12-14. Zie voor de uitleg van 1 Kor 12:2-3 o.a. Brockhaus, *a.w.*, 156-161; Floor, *a.w.*, 200.

154 Zie voor dergelijke fenomenen in de oudheid bijv. Behm, TWNT I, 722v.

de buitengewone gaven nodig waren voor de stichting van de kerk en de bevestiging van de prediking in de apostolische tijd.<sup>155</sup> Velen zijn in dit spoor verder gegaan, en hebben een scheiding aangebracht tussen de openbaringsgeschiedenis en de kerkgeschiedenis. Met name met de voltooiing van de canon van het Nieuwe Testament acht men dan de tijd van de bovennatuurlijke gaven afgesloten. Men heeft deze mening wel aangeduid als 'streeptheologie', omdat een denkbeeldige streep getrokken is tussen de tijd van de gaven en de tijd erna waarin ze opgehouden waren te bestaan.<sup>156</sup>

Deze gedachte is door sommige auteurs, die van een dergelijk onderscheid tussen de tijd van het Nieuwe Testament en de tijd van de latere kerk niet willen weten, wel gekarakteriseerd als dispensationalisme.<sup>157</sup> Er zijn inderdaad beschouwingen die de indruk wekken van een dispoalistisch schema uit te gaan, bijv. door een zekere fixering op een nieuwe periode die met de verwoesting van Jeruzalem in het jaar 70 n.C. zou zijn aangebroken.<sup>158</sup> Het doet zeker geen recht aan de feiten als men het begrip 'dispensationalisme' ook gebruikt als aanduiding van die theologen van gereformeerde en presbyteriaanse huize die aandacht hebben gevraagd voor het onderscheid tussen de tijd van het Nieuwe Testament - als de tijd waarin de fundamenten van de kerk werden gelegd - en de periode daarna. Dan zou men ook het boek *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift van het Nieuwe Testament* van H. Ridderbos, dat de wijze bespreekt waarop de wordingsgeschiedenis van de canon wortelt in de heilsgeschiedenis, dispensationalistisch moeten noemen.

Reeds bij H. Bavinck vinden we deze verbinding tussen heilsgeschiedenis en canon onder woorden gebracht. Bavinck ziet in de bijzondere openbaring "een historisch proces, dat in den persoon en het werk van Christus zijn eindpunt bereikt." Na de hemelvaart van Christus "volgt dan nog de uitstorting des Heiligen Geestes en de buitengewone werking van krachten en gaven door en onder leiding van het apostolaat." (...) "Maar als de openbaring Gods in Christus verschenen, in de Schrift en in de kerk tot een bestanddeel van den kosmos gemaakt is, dan treedt eene andere bedeeing in. Gelijk tot nu toe alles op Christus voorbereid was, wordt nu alles van Hem afgeleid." (...) "Nieuwe, constitutieve elementen van de revelatio specialis kunnen er thans niet meer bijkomen, want Christus is er, zijn werk is volbracht en zijn woord is voltooid."<sup>159</sup> Bavinck acht vervolgens de vraag van ondergeschikt belang "of de gave der voorspelling en der wonderen in de Christelijke kerk na de apostolische eeuw voortgeduurd heeft en nog voortduurt." Hij acht moeilijk te weerleggen, dat de bijzondere gaven en krachten in de christelijke kerk gedeeltelijk zijn gebleven, echter, "de inhoud dier revelatio specialis, welke in Christus is geconcentreerd en in de Schrift is neergelegd, wordt er niet rijker door; en indien zij naar de gedachte van Augustinus verminderd of opgehouden zijn, wordt de bijzondere openbaring er niet armer door."<sup>160</sup>

---

155 Calvijn, *Inst* IV, 3, 4.

156 Zie over deze vraag o.a. Floor, *a.w.*, 179-185; Berkouwer, *De voorzienigheid Gods*, 268vv; Runia, *Vragen van onze tijd*, 141vv; Jonker, *Die Gees van Christus*, 228v, 242v; Versteeg, *Het gebed volgens het Nieuwe Testament*, 58-60; Andrews, *a.w.*, 30-32.

157 Zo bijv. Hocken, 'A Survey of the Worldwide Charismatic Movement', 127v; Smail, *De glorie van God*, 35; Lederle, *Treasures Old and New*, 230.

158 Zo bijv. MacArthur, *The Charismatics*, 166-168.

159 Bavinck, *GD* I, 319.

160 Bavinck, *a.w.*, 319v.

Men kan zeggen, dat vooral door het werk van B.B. Warfield sinds het begin van deze eeuw de twijfel aan het functioneren van wonderen en 'bovennatuurlijke' gaven in de na-apostolische tijd voedsel gekregen heeft, het meest in het Amerikaanse presbyterianisme.<sup>161</sup> In zijn *Counterfeit Miracles* heeft hij speciaal het thema van het ophouden van de charismata aan de orde gesteld. Warfield legt er de nadruk op, dat het doel van de charismata de legitimatie van de apostelen was als boodschappers van God.<sup>162</sup> In Hand 8 ziet hij als voornaamste boodschap dat de Heilige Geest aan de gelovigen in Samaria werd geschonken door de oplegging der handen, speciaal en uitsluitend van de apostelen.<sup>163</sup> Het ophouden van de kracht tot het bewerken van wonderen valt naar zijn mening samen met de dood van die discipelen in de jonge kerk, die van de apostelen handoplegging hadden ontvangen, dus voor het midden van de tweede eeuw.<sup>164</sup> Bovendien ziet ook hij een nauw verband tussen deze bovennatuurlijke charismata en de bijzondere openbaring.<sup>165</sup> In dezelfde lijn liggen de gedachten van R.B. Gaffin, Jr.,<sup>166</sup> E.H. Andrews,<sup>167</sup> en, iets genuanceerder, van J.I. Packer.<sup>168</sup>

Dat in deze discussie terecht een voorname rol speelt, dat de gave van het apostelschap gericht was op de fundering van de kerk, en dat dit apostolaat daarom tot de door Christus aangewezen apostelen beperkt bleef, behoeft geen nader betoog.<sup>169</sup> Ook de vermelding van de handoplegging van de apostelen op enkele plaatsen in het Nieuwe Testament, zeker in Hand 8, is stellig in dat heilshistorische kader te zien.

Bij de bespreking van de vraag of met het apostolaat ook bepaalde charismata zijn opgehouden, dient in hoofdzaak nog een tweetal vragen aan de orde te komen. De eerste is, of de gaven van profetie en glossolalie openbaringsgaven waren in die zin, dat ze met de voltooiing van de canon niet langer behoeften te bestaan. De tweede is, of er in het licht van de karakteristiek van de glossolalie, zoals we die al gaven, reden is voor het nog voorkomen van deze gave.

#### 5.3.3.2 'Openbaringsgaven' en de canon

De gedachte dat met de voltooiing van de canon van het Nieuwe Testament de dienst van de bijzondere gaven, met name van profetie en tongentaal, vervuld was, berust bij B.B. Warfield en sommige andere theologen op de mening, dat de openbaring die in deze charismata gegeven werd, van hetzelfde 'gehalte' was als de inspiratie van

---

161 Vgl. Jonker, *Die Gees van Christus*, 229.

162 Warfield, *Counterfeit Miracles*, 21

163 Warfield, *a.w.*, 22.

164 Warfield, *a.w.*, 23v.

165 Warfield, *a.w.*, 25-28.

166 Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, 89-116.

167 Andrews, *The Promise of the Spirit*, 249-251.

168 Packer, *Keep in step with the Spirit*, 229.

169 Zie bijv. Ridderbos, *Paulus*, 501-503; Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 181.



de Schriften.<sup>170</sup> Wij, die nu de openbaring van het Oude en Nieuwe Testament hebben, behoeven dus niet meer jaloers te zijn op de tijden waarin deze gaven functioneerden.<sup>171</sup>

Wat de profetie betreft speelt bij deze gedachte de uitleg van Ef 2:20 een rol, waar Paulus zegt dat de kerk gebouwd is op het fundament van de apostelen en profeten. Sommigen, die de gave van de profetie beperkt zien tot de apostolische tijd, menen, dat met de profeten hier de nieuwtestamentische profeten worden bedoeld, die daarmee inderdaad een plaats ontvangen, gelijk aan die van de apostelen.<sup>172</sup> J.H. Roberts heeft echter op goede gronden verdedigd, dat met de profeten in Ef 2:20 de canonieke profeten van het Oude Testament zijn bedoeld.<sup>173</sup>

Mij dunkt, dat er reden is te zeggen, dat de eerste christelijke gemeente aan de bijzondere charismata niet hetzelfde gezag heeft toegekend als aan de Schrift.<sup>174</sup> De gave van de profetie in het Nieuwe Testament is wel een gave van de Heilige Geest, maar daarom nog niet onfeilbaar. Het is de gave om in concrete situaties te verstaan wat de wil des Heren is. Het is duidelijk, dat in het Nieuwe Testament steeds absolute onderwerping aan het apostolisch woord wordt geëist, terwijl de uitspraken van de nieuwtestamentische profeten getoetst moeten worden.<sup>175</sup> H. Ridderbos zegt: "Er kan dan ook geen sprake van zijn, dat de profetische begaafdheden, die zich in de gemeente openbaarden, op één lijn gesteld kunnen worden met de volmachten die Christus aan zijn apostelen heeft gegeven."<sup>176</sup> Het is ook niet zo eenvoudig om de profeten precies te onderscheiden van de leraars.<sup>177</sup> Om die reden heeft Calvijn geoordeeld dat de profetie niet tot de beginperiode van de kerk van het Nieuwe Testament beperkt mag worden. Maar hij vat deze gave dan wel op als het recht verstaan van de Schrift en de bijzondere gave om haar uit te leggen. (Comm. op Rom 12:6)<sup>178</sup>

We zullen inderdaad moeten zeggen, dat de gaven van profetie en glossolalie in het Nieuwe Testament niet hetzelfde gezag en hetzelfde 'openbaringsgehalte' hadden als de apostolische autoriteit die haar neerslag in de canon heeft gekregen.

---

170 Warfield, *a.w.*, 28, zegt: "Because Christ is all in all, and all revelation and redemption alike are summed up in Him, it would be inconceivable that either revelation or its accompanying signs should continue after the completion of that great revelation with its accrediting works, by which Christ has been established in His rightful place as the culmination and climax and all-inclusive summary of the saving revelation of God, the sole and sufficient redeemer of His people." Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, 58-72, 78-81, 93-102, is nog uitdrukkelijker in het leggen van de verbinding tussen de gaven van profetie en tongentaal enerzijds en de bijzondere openbaring anderzijds.

171 Zo bijv. ook Grosheide, *De eerste brief van den apostel Paulus aan de kerk te Korinthe*, 487.

172 Zo Andrews, *The Promise of the Spirit*, 220, "Their function was surely to provide a verbal parallel to the origination of Scripture during a period when that Word was either still unwritten or else not widely available to the early church."

In dezelfde lijn Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, 58-72, 93-102; MacLeod, *The Spirit of Promise*, 32.

173 Roberts, *Die opbouw van die kerk volgens die Efese-brief*, 122-129. Vgl. Floor, *a.w.*, 190.

174 Zo ook Floor, *a.w.*, 182, 189-194.

175 Ridderbos, *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift van het Nieuwe Testament*, 63.

176 *Ibidem*.

177 Zie vooral Floor, *a.w.*, 191-194. Vgl. Bridge/Phypers, *Spiritual Gifts and the Church*, 39-42.

178 Vgl. Floor, *a.w.*, 192.

Het argument, dat hun functie met de totstandkoming van de canon is komen te vervallen, is, zoals W.D. Jonker zegt, “'n té eenvoudige en 'n té meganiese voorstelling van sake.”<sup>179</sup>

Wanneer men deze simpele ‘streeptheologie’ afwijst, zoals vanzelfsprekend door pinkster- en charismatische theologen geschiedt,<sup>180</sup> maar ook door reformatorische theologen,<sup>181</sup> is nog niet gezegd, dat dus het zoeken van deze charismata in deze tijd bijbels gelegitimeerd is. Het valt niet te ontkennen, dat - met inachtneming van bovenstaande reserves tegen een te eenvoudige redenering - in de tijd van de apostelen, en in samenhang met de funderende plaats die ze hebben gehad, tekenen en wonderen een bijzondere functie hadden. Ook W.D.Jonker heeft hier oog voor, ondanks zijn gememoreerde opmerkingen.

Jonker acht het duidelijk, dat “die Pinksterbeweging nie aan homself voldoende rekenskap gegee hèt van die eenmaligheid en buitengewone karakter van die ontstaanstyd van die Christelike kerk en die tekens en wonders wat daarmee saamgehang het nie. Die oorfloed van tekens en wonders uit dié eerste periode het 'n sterk “heenwysende” karakter gedra, nl. na die feit dat die eskatologiese heilstyd aangebreek het en dat die komende vernuwung van alle dinge voor die deur staan. Dit was seker nie die bedoeling dat al die opvallende dinge wat in die wordingstyd van die kerk voorgekom het, tot die normale lewe van die kerk van alle eeue sou behoer nie. Reeds die Apostoliese Briewe toon 'n baie meer “gewone” beeld van die kerklike lewe as die boek Handelingne.”<sup>182</sup>

In het zoeken van de gaven van profetie en tongentaal in het pentecostalisme is evenwel niet zelden, zoals in het vorige hoofdstuk is aangegeven,<sup>183</sup> een impliciete relativisering van het spreken van de Schrift aanwezig. Hoewel Gaffin het openbaringsgehalte van deze charismata gelijk stelt met dat van de canon - waarin we met hem van mening verschillen - heeft hij toch gelijk als hij zegt, dat de Geest overeenkomstig de Schrift, de gelovigen niet aanmoedigt vandaag vormen van boven de Bijbel uitgaande openbaring te zoeken of anderszins te verwachten.<sup>184</sup>

### 5.3.3.3 Tongentaal een verdwijnend teken?

Was de tongentaal in het Nieuwe Testament zodanig ingebed in het teken-karakter dat haar zowel in Handelingen als in 1 Korintiërs eigen was, dat dit charisma niet meer past in de kerk van latere tijd? Of is er, afgedacht van de in de gemeente in de apostolische tijd bestaande situatie, reden dit charisma als gave in de gemeente te waarderen? Het is duidelijk, dat die vraag verschillend wordt beantwoord.

Van belang is de manier waarop men de verbinding van of het verschil tussen de

---

179 Jonker, *Die Gees van Christus*, 243.

180 Bijv. Möller, *Die diskussie oor die charismata*, 70-87; Lindsay, *Gaven van de Geest*, 2-6; Smail, *De glorie van God*, 35.

181 Floor, *a.w.*, 179-185; Veenhof, ‘Wat de charismatische beweging ons te zeggen heeft’, 7; idem, ‘Internationale diskussie over de charismatische beweging’, 10v; Versteeg, *Het gebed volgens het Nieuwe Testament*, 60v.

182 Jonker, *Die Gees van Christus*, 242; vgl. Floor, *a.w.*, 184.

183 Zie hiervoor ons hoofdstuk 4.4.

184 Gaffin, ‘The New Testament as canon’, 266, “the Spirit (...) does not encourage believers today to seek or otherwise expect forms of extrabiblical revelation.”

tongen in Handelingen en in 1 Kor 12-14 ziet. Van de glossolalie zoals die op de pinksterdag heeft gefunctioneerd kan gezegd worden, dat die verdwenen is.<sup>185</sup> Maar wanneer in Korinte enkele dingen anders zijn, bijv. het feit dat een tolk nodig is om de glossolalie te verstaan, komt de vraag op of het hier dan toch om een blijvende gave gaat.

Dat er, zoals we zagen, ook in Korinte sprake van is, dat de tongen een teken zijn, is hierbij van grote betekenis. In de vergelijking tussen de plaats die de tongen in Handelingen en in 1 Korintiërs hebben moet naar mijn oordeel de overeenkomst in het teken-karakter zwaarder wegen dan het uiterlijke verschil dat te maken heeft met de andere situatie. In beide gevallen kan gezegd worden dat het *bijzondere* van het teken geen zwaarder gewicht heeft dan het *algemene* van het leven door de Geest uit Christus, waar de gemeente haar bestaan in vindt. Met andere woorden: Met het teken-karakter van de gaven is ook de beperkte betekenis ervan aangegeven. De charismata hebben op zichzelf geen betekenis alsof ze een rijkere kennis en beleving van het heil in Christus door de Heilige Geest meebrengen.

H. Ridderbos ziet dáárin het kenmerkende van wat hij noemt de "bijzondere gaven, van de glossolalie, van de profetie, van de genezing, van de onthouding", "dat het bijzondere er is om het algemene en niet omgekeerd",<sup>186</sup> en dat deze gaven voorkomen "slechts bij uitzondering, bij wijze van een teken." In dat kader, overigens toegevend dat de kerk dikwijls door eigen schuld te grote zwakheid vertoont, zegt hij dat toch de kracht van de Geest en de kracht van de kerk niet ligt in het spectaculaire en het explosieve. Zij ligt in de standvastigheid van geloof, hoop en liefde.<sup>187</sup>

Wanneer men oog heeft voor het teken-karakter van de glossolalie, is dat, zoals we hebben gezien, ook van invloed op het oordeel dat men heeft over het gebruik van deze gave in de binnenkamer. Beide factoren tenderen ook in de richting van een relatie tussen deze gave en de tijd van ontstaan van de canon. Het gaat daarbij dus niet om het door de canon overbodig geworden openbaringskarakter van deze gave, maar juist om dit teken-karakter van het charisma.

In dit verband is het zinvol te overwegen wat in 1 Kor 13:8-13 staat over het afgedaan hebben van de profetieën en het verstommen van de tongen. Mede naar aanleiding van de tegenstelling tussen 'het onvolkomene' en 'het volmaakte' in 1 Kor 13:10-12 heeft men wel gesteld, dat 'het volmaakte' slaat op de (voltooiing van de) canon. Om die reden konden de charismata van de onvolmaaktheid worden weggenomen. J.P. Versteeg heeft zeker gelijk als hij oordeelt, dat de tegenstelling tussen het 'onvolkomene' en het 'volmaakte' in vs 10 er niet een is "tussen twee fasen in de kerkgeschiedenis".<sup>188</sup> Als hij - met anderen<sup>189</sup> - echter stelt, dat het hier gaat om de tegenstelling tussen deze bedeling en de tijd na de voleinding van alle dingen,<sup>190</sup> dan is dat een vereenvoudiging, die aan het geheel geen recht doet.

---

185 Ridderbos, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*, 175.

186 Ridderbos, *a.w.*, 174v.

187 Ridderbos, *a.w.*, 177.

188 Versteeg, *Het gebed volgens het Nieuwe Testament*, 59.

189 O.a. Jonker, *Die Gees van Christus*, 243.

190 Versteeg, *a.w.*, 59.

Immers, de tegenstelling in vs 12 tussen 'nu' en 'straks', tussen een zien door een spiegel, in raadselen, en een zien van aangezicht tot aangezicht, is duidelijk de tegenstelling tussen het *blépein* en het *ginooskein* van nu en van de heerlijkheid in de parousie.<sup>191</sup> Maar wanneer in vs 13, nog steeds als tegenstelling tot de wijze waarop de Korintiërs geneigd waren de *pneumatiká* het hoogste te plaatsen, het blijvende van geloof, hoop en liefde wordt benadrukt, dan moet men niet exclusief aan de voleinding denken.

De poging van F.W. Grosheide, om - met verwijzing naar vs 7 waar ook van de liefde wordt gezegd, dat zij alles gelooft en hoopt - geloof en hoop op een bepaalde manier in de voleinding een plaats te geven, is niet erg overtuigend.<sup>192</sup> Het blijkt, dat Paulus in een kort bestek enkele temporele vergelijkingen maakt, die van verschillende aard zijn. Voor de bedoeling die hij met dit gedeelte heeft, is het blijkbaar niet problematisch, dat deze aanduidingen zo verschillend zijn. We zullen daarom de tegenstelling tussen de bedeling van de kerk en de voleinding niet moeten toepassen op Paulus' gehele betoog, zoals o.a. J.P. Versteeg en W.D. Jonker geneigd zijn te doen. Evenmin moeten we een absolute tegenstelling maken tussen een tijdelijke functie van bijzondere *gnoosis*, *profèteiai* en *gloossai* enerzijds en de volmaakte openbaring van de canon anderzijds, zoals vele 'anti-charismatische' auteurs doen.<sup>193</sup> Het gaat veeleer om de maatstaf van de liefde, die - in harmonie met het beginsel van de *oikodomè* - geen enkele moeite heeft met de aanvaarding van dingen, die iemand in zijn eigen hoogheid treffen. Zelfs het feit dat charismata, die beleefd werden als een symbool van persoonlijke meerwaarde, van voorbijgaande aard blijken te zijn, valt bij de realiteit van de liefde in het niet. Wanneer dan die charismata zullen hebben afgedaan, valt niet met een temporele berekening vast te stellen. Het ligt wel voor de hand, dat de Korintiërs met de verdwijning ervan rekening moeten houden, anders zou Paulus' betoog wel erg academisch worden. Dat ligt niet in de lijn van de concreetheid, die deze hoofdstukken kenmerkt.

Als het volmaakte komt, zal het onvolkomene afgedaan hebben (vs 10).<sup>194</sup> Dat is de algemene regel, die geldt voor een man, die het kinderlijke aflegt (vs 11); die zal gelden voor de gelovigen, wanneer hun geloven in aanschouwen is overgegaan (vs 12; vgl. 2 Kor 5:7) en ze dus zonder heimwee kunnen terugdenken aan hun 'kennis via een spiegel'; die zal ook gelden voor de gemeente, die bij het wandelen in de liefde er geen moeite meer mee zal behoeven te hebben, wanneer zelfs de genadegaven die onder de gemeenteleden als de hoogste beschouwd werden van voorbijgaande aard blijken te zijn.

---

191 Zie de uitvoerige exegese van Grosheide, *De Eerste Brief van de Apostel Paulus aan de Kerk te Korinthe*, 442-445.

192 Grosheide, *a.w.*, 445-447.

193 Zo Dillow, *Speaking in tongues*, 119-136; Andrews, *The Promise of the Spirit*, 242-249; Rendal, *Talen, tongen?*, 91-96; MacArthur, *The Charismatics*, 163-166; Legrand, *In den Wind geredet?*, 86-97.

194 Wanneer Grosheide, *a.w.*, 441, onder *tò téleion* te snel de volmaaktheid van de voleinding verstaat, mist hij m.i. de gedachtegang. Hoewel Gaffin, *a.w.*, 109, hetzelfde zegt, geeft hij toch een andere nuance aan, als hij ook opmerkt: "The contrast between "the partial" and "the perfect" (v.10; cf. vv. 9, 12) is qualitative, not quantitative -" (110).

Bij de lijn die Paulus in deze hoofdstukken volgt, waarin hij bezig is zijn lezers de betere weg van de liefde te leren voor de praktijk van de gemeente, past deze voorbereiding op het daadwerkelijk verdwijnen van juist deze *pneumatiká*. In die zin is het slotvers van dit hoofdstuk zowel pastoraal als concreet: Zo blijven dan geloof, hoop en liefde, maar de meeste van deze is de liefde. (1 Kor 13:13)

Enige aanwijzing van het historische tijdstip van deze verdwijning wordt in 1 Kor 13 niet gegeven. Paulus wil slechts de realiteit van die verdwijning aangeven, die verder blijkens 1 Kor 14 nog niet aan de orde is. Vandaar de regels hoe de gaven van profetie en glossolie te waarderen. Hun verdwijning zal in overeenstemming zijn met het vervallen van de historische functie die we met name voor de glossolie hebben beschreven. In 1 Kor 13:8 zegt Paulus eenvoudig, dat profetieën *katargèthèsontai*, 'er niet meer zullen zijn, omdat ze niet meer behoeven te werken',<sup>195</sup> dat de tongen *paúsontai*, 'zullen ophouden'.

Mede in het licht van onze eerdere conclusie, dat de kenmerken van de tongentaal, zoals die in het huidige pentecostalisme voorkomt, in geen enkel opzicht beantwoorden aan de kenmerken van deze gave in het Nieuwe Testament, ligt na de bovenstaande bespreking de gevolgtrekking voor de hand dat de gemeente van vandaag geen reden heeft nog naar de gave der tongen te streven.

### 5.3.4 Enkele conclusies

#### *Continuïteit van het heil*

Zowel in de evangeliën als in Handelingen wordt de grote heilshistorische betekenis van het pinksterfeest benadrukt als de vervulling van de belofte dat Jezus Christus zal dopen met de Heilige Geest. De hoofdzaak daarvan is gelegen in de continuïteit van het heil dat in Christus gekomen is en dat nu ten volle tot zijn bestemming zal komen.

De charismata staan daarbij in hoge mate in dienst van de verkondiging dat deze tijd van de Heilige Geest is aangebroken, en dat het heil dat aan Israël is beloofd, nu over de grenzen van dit volk van God heen ook naar de andere volken gaat.

#### *De gaven als teken*

In het boek Handelingen zijn de bijzondere gaven van glossolie en profetie als teken de aanwijzing voor de Joden, dat voortaan de gemeente van Christus uit Joden (Hand 2), Samaritanen (Hand 8) en heidenen (Hand 10,11) één gemeente zal zijn, verbonden met de apostelen in Jeruzalem, en dat Samaritanen en heidenen op gelijke wijze als de gelovigen uit Israël delen in de gave van de Heilige Geest. Een bijzondere, maar ook heilshistorisch bepaalde gebeurtenis waarbij tongentaal en profetie een rol spelen, is de ontvangst van de Heilige Geest door de discipelen van Johannes de Doper in Hand 19. Ook in die geschiedenis is geen aanleiding te vinden de functie van de genoemde charismata op andere tijden en situaties toe te passen. De glossolie wordt in Handelingen niet genoemd in die situaties waar men de les van de eenheid en gelijkwaardigheid in Christus al heeft geleerd.

---

195 Zo omschrijft Grosheide, a.w., 440.

De wijze waarop de charismata - vooral tongentaal, maar ook profetie - in het boek Handelingen als *teken* functioneren, geeft de gemeente van onze tijd geen aanleiding eveneens deze charismata te zoeken, of ze te beschouwen als behorend tot het normale levenspatroon van een christen.

#### *Geen 'twee-stadialeer'*

De vermelding van de doop met de Heilige Geest in het boek Handelingen geeft nergens aanleiding tot een 'twee-stadialeer'; integendeel, de onlosmakelijkheid van het geloof in Christus en het ontvangen van de Heilige Geest wordt er veeleer door onderstreept.

#### *Glossolalie en opbouw van de gemeente*

Bij de behandeling van de charismata in 1 Kor 12-14 gaat het Paulus vooral om de problematische waardering van de *glossolalie* onder de gemeenteleden in Korinte. Tegen de achtergrond van het doel van alle charismata, de *opbouw van de gemeente*, relativeert hij de plaats die de glossolalie in Korinte heeft. Tongen zonder uitleg missen dit doel, waarvoor communicatie en dus verstaanbaarheid essentieel is, en zijn dus zinloos in de gemeente.

Vanuit dezelfde maatstaf kan ook het bezit van een charisma niet beschouwd worden als een *kwaliteit* van een gelovige. Evenmin is de glossolalie (of de profetie) gegeven tot het verkrijgen van bijzondere *geestelijke ervaringen*.

Op grond van de gehele gedachtengang in deze hoofdstukken is daar geen aanmoediging aan te ontleen tot het zoeken van de *pneumatiká* die in Korinte vragen hebben opgeroepen.

#### *Tongen als teken*

Geconcludeerd kan worden, dat zowel in Handelingen als in 1 Kor 12-14 de functie van de glossolalie samenhangt met het *teken-karakter* ervan. Daarin komen beide bijbelboeken overeen. Deze overeenkomst verdient een zwaarder accent dan de met de verschillende situatie in Handelingen en Korinte samenhangende verschillen.

De dikwijls gehanteerde conclusie dat de tongentaal vooral voor de binnenkamer bedoeld is, is in het licht van 1 Kor 14 niet houdbaar gebleken.

In het licht van de gegevens van het Nieuwe Testament aangaande de tongentaal moet gezegd worden, dat de wijze waarop deze gave in de pinksterbeweging functioneert, op geen enkele wijze beantwoordt aan de bijbelse criteria.

#### *De gaven en de canon*

De vraag of glossolalie en profetie in die zin 'openbaringsgaven' waren, dat met de *voltooiing van de canon* van het Nieuwe Testament hun functie was beëindigd, is negatief beantwoord. Het 'openbaringsgehalte' van deze gaven is niet gelijk te stellen met de apostolische autoriteit, die door de ingevang van Gods Geest haar neerslag vond in de canon van het Nieuwe Testament. Op grond van de voltooiing van de canon kan men dus niet besluiten tot de verdwijning van deze gaven.

Er is wel sprake van een relatie met de canon, maar dan eerder in die zin dat duidelijk

is, dat noch glossolalie noch profetie een plaats kunnen hebben boven het geschreven Woord van God. Daaruit volgt: wanneer de beoefening van deze gaven leidt tot een principiële of praktische relativering van de Heilige Schrift, is men op onbijbels spoor.

#### *Glossolalie geen ervaring*

Het feit dat in 1 Kor 14 de glossolalie aangeduid wordt als een *teken voor ongelovigen* komt overeen met de betekenis van dit charisma in Handelingen. Ook op grond hiervan moet de gedachte afgewezen worden, dat de tongentaal betekenis zou hebben als middel om rijkere kennis en beleving van het heil te verwerven.

#### *Tongen opgehouden?*

Als we terugzien op onze bespreking van de spiritualiteit van het pentecostalisme moet ook gezegd worden, dat die gaven die in de pinksterbeweging als ervaringen het hoogste geacht zijn, in de Schrift nauwelijks een functie hebben als geloofservaring. Bovendien is het op de eenheid van de gemeente van Joden en niet-Joden gerichte motief, dat bepalend was voor de teken-functie van de tongentaal in de apostolische tijd, vandaag niet meer geldig.

Wanneer men hieraan zonder meer de conclusie verbindt, dat de bijbelse tongentaal vandaag niet meer kan voorkomen, zou men mogelijk tekort kunnen doen aan de soevereiniteit van God in het verlenen van zijn gaven.

De exegetische resultaten van ons onderzoek rechtvaardigen echter wel de eis dat wie deze gave zou verlangen te bezitten, twee voorwaarden in het oog houdt:

- hij zou deze gave niet mogen zoeken om de rijkdom van een bijzondere ervaring voor hemzelf;
- hij zou de opbouw en de eenheid van de gemeente met deze gave op overeenkomstige wijze moeten kunnen dienen als in de nieuwtestamentische gemeente door middel van dit teken geschiedde. Ook de veroordelende uitwerking van dit 'teken voor ongelovigen' dient daarbij in ogenschouw te worden genomen.<sup>196</sup>

## 5.4 Geloof en ervaring bij Calvijn

### 5.4.1 *Een zinvolle oriëntatie*

Als onderdeel van onze bezinning op de verhouding van geloof en ervaring willen wij ons kort bezighouden met de theologie van Calvijn. Bij hem is een aantal noties te vinden, die karakteristiek zijn gebleven voor de kerk van de reformatie. Hij heeft zich in zijn theologisch denken, waarin hij steeds dicht bij het Woord van God heeft willen blijven, niet alleen tegenover het rooms-katholicisme, maar ook tegenover de doperse en spiritualistische bewegingen van zijn tijd moeten verantwoorden. Mede daardoor liggen er in zijn werk elementen, die het zinvol maken in deze studie naar hem te verwijzen.

---

196 De door Floor, *De doop met de Heilige Geest*, 184, aangehaalde mening dat in de zendingsarbeid van de kerk momenten kunnen voorkomen die overeenkomen met de stichtingssituatie van de kerk en daarom aanleiding tot hernieuwde uitdeling van deze geestesgaven kunnen vormen, is m.i. te algemeen gesteld. De functie van met name de glossolalie was zeer specifiek.

Calvijn heeft zich op de wezenlijke punten kunnen aansluiten bij Luther. Van Luther kan worden gezegd, dat de ervaring van de gelovige een grote plaats in zijn beschouwingen heeft ingenomen. Toch is, zoals W. van 't Spijker opmerkt, Luthers theologie "geen ervaringstheologie in die zin, dat de ervaring van de gelovige mens de grond of ook maar het voorwerp van het geloof uitmaakt".<sup>197</sup> Heel belangrijk werd voor Luther de ontdekking, dat de zekerheid van het geloof in het evangelie samengaat met de erkenning dat het heil van Gods kant komt en dus *buiten ons* ligt. Voor Luther werd de belijdenis van het *sola fide* tegelijk de belijdenis dat het heil ook zonder, en desnoods tegen alle ervaringen in, buiten onszelf in Christus ligt.<sup>198</sup> Van Calvijn is, ook al wordt soms de indruk van het tegendeel gewekt, niet minder dan van Luther te zeggen, dat grote invloed van zijn spiritualiteit is uitgegaan. Ook hij was geen theologische theoreticus. Ook van hem geldt, dat ervaring voor hem buitengewoon belangrijk is.<sup>199</sup> Terwijl er reden is hem boven alles 'theoloog van het Woord' te noemen,<sup>200</sup> kan men hem moeilijk een gebrek aan spiritualiteit verwijten. Dat blijkt ook wel uit de titel 'theoloog van de Heilige Geest' die men hem in navolging van B.B. Warfield meermalen heeft toegedacht.<sup>201</sup>

Omdat in zijn werk bovendien een belangrijke, zo niet de voornaamste, bron gelegen is van wat nog in de gereformeerde confessies onderschreven wordt, is het zinvol bij wijze van oriëntatie naar Calvijns visie op de verhouding van geloof en ervaring te vragen.

Er is reden noch ruimte hierbij een oorspronkelijk onderzoek van de werken van Calvijn te ondernemen. Er kan gebruik gemaakt worden van bestaande waardevolle Calvijnstudies, op grond waarvan lijnen naar de vraagstelling van ons onderzoek te trekken zijn.

## 5.4.2 *Geloof als relatie*

### 5.4.2.1 *Geloof als kennis*

De bekende omschrijving van het geloof in de *Institutie* van 1559, waarin het geloof als *cognitio* wordt omschreven,<sup>202</sup> kan toch niet worden opgevat als een intellectua-listische opvatting van het geloof.<sup>203</sup> Het gaat immers niet alleen om *cognitio*, maar ook om *firma* en *certa cognitio*.<sup>204</sup> Het kennen van de beloften van God is geen

197 Van 't Spijker, *Luther - belofte en ervaring*, 192.

198 Van 't Spijker, *a.w.*, 195v.

199 Balke, 'The Word of God and Experientia according to Calvin', 20, zegt: "we see that Calvin is not hovering somewhere above actual reality in his theology, but is continually seeking to relate truth and reality." Van 't Spijker, 'Extra nos en in nobis', 276v, noemt in verband met de gedachte van de zeer innige verbondenheid van de gelovige aan Christus Calvijn de meest authentieke leerling van Luther.

200 Vgl. Van der Linde, *De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn*, 1v; Van Genderen, 'Calvijns dogmatisch werk', 43vv.

201 Zie Van Genderen, *a.a.*, 40.

202 *Inst* III, 2, 7: "Nunc iusta fidei definitio nobis constabit si dicamus esse divinae erga nos benevolentiae firmam certamque cognitionem, quae gratuita in Christo promissionis veritate fundata, per Spiritum Sanctum et revelatur mentibus nostris et cordibus obsignatur."

203 Zie over dit verwijt Van Genderen, *Geloofskennis en geloofsverwachting*, 7. Vgl. ook Kolthaus, *Christusgemeenschap bei Johannes Calvin*, 47v; Hoekema, *Saved by Grace*, 139-142.

204 Zie Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 261v.



werkelijk geloof als het niet met de verlichting van het verstand en de versterking van het hart gepaard gaat.<sup>205</sup> Daarom is in deze definitie het vertrouwensmoment niet afwezig. Zelfs kan worden gezegd, dat de omschrijving van de Heidelbergse Catechismus, die met twee woorden spreekt van een "stellig weten of kennen" en een "vast vertrouwen"<sup>206</sup> in dezelfde geest van Calvijn (en Luther) is gegeven.<sup>207</sup> De kennis van het geloof bestaat meer in de zekerheid dan in het begrijpen. Door de zekerheid onderscheidt het geloof zich van de *opinio*.<sup>208</sup> Ook al kan men Calvijns geloofsbegrip een *gnoseologische* opvatting van het geloof noemen, wat hij daarmee bedoelt is niet in strijd met uitdrukkingen als 'de ogen van het geloof' en het 'voelen' (sentire, sensus) en 'smaken' (gustare, gustus) van de gelovigen, en met het aanduiden van de goddelijke genade en het evangelie als 'zoet'<sup>209</sup> Deze gewaarwordingen zijn dus niet iets bijkomends bij het geloof, maar behoren voor Calvijn tot het existentiële karakter van het geloof. Het geloof in Christus en in de beloften van het evangelie raakt de totale innerlijke mens.

Zelfs kan men verdedigen, dat het *fiducia*-moment van het geloof voor Calvijn belangrijker is dan het *cognitio*-moment.<sup>210</sup> Maar het vertrouwen van het geloof is dan toch een vertrouwen dat gegrond is op het kennen van Hem op Wie het vertrouwt.<sup>211</sup> Het kennen is 'das logische Prius'. Dit wordt vooral duidelijk, wanneer bij de kennis van het geloof steeds in het oog wordt gehouden op wie het geloof zich richt. Het gaat immers om de kennis van de genadige, barmhartige, ons welgevallige God. Hoe zou dan het kennen van Hem zonder vertrouwen kunnen zijn?<sup>212</sup> In deze wijze van kennen, die een *relatie* veronderstelt met degene in wie de gelovige gelooft, is de eenheid van kennen en vertrouwen gelegen. W.Krusche noemt dit de onopgeefbaarheid van de "Gegenstandsbezogenheit des Glaubens".<sup>213</sup>

In boek III van de Institutie gaat aan de definitie van het geloof nog vooraf de vraag op welke wijze wij de goederen verkrijgen, die Christus voor ons verworven heeft. Dan is, zoals W.Niesel terecht heeft opgemerkt, het thema van bespreking niet anders dan Jezus Christus. Wij missen alle genadegaven totdat Hij de onze wordt. God schenkt de zijnen Jezus Christus ten eigendom. Wanneer wij Hem hebben, hebben wij alles. In dat kader wordt dan gesproken over het geloof als de door de Heilige Geest gewerkte toewending van de mens naar Christus.<sup>214</sup> Men kan zeggen dat ook wanneer gesproken wordt over het geloof als kennis van Gods genadige beloften in Christus, het voornaamste onderwerp niet de gelovige mens is, maar Christus. Het geloof kan niet op zichzelf beschouwd worden. Het is niets meer dan een leeg vat.<sup>215</sup>

---

205 *Inst* III, 2, 7.

206 HC antw. 21.

207 Zo Schützeichel, *Die Glaubentheologie Calvins*, 128.

208 Schützeichel, *a.w.*, 130v; vgl. Van der Linde, *De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn*, 141v.

209 Vgl. Schützeichel, *a.w.*, 133.

210 Zie Dee, *Het geloofsbegrip van Calvijn*, 36; Krusche, *a.w.*, 263.

211 Vgl. Dee, *a.w.*, 24.

212 Vgl. Krusche, *a.w.*, 264.

213 *Ibidem*.

214 Zie Niesel, *Die Theologie Calvins*, 115-117.

215 Vgl. Niesel, *a.w.*, 118. Ook de NGB, art 22, spreekt in de belijdenis van de rechtvaardiging op deze wijze: "Om het nauwkeurig te zeggen: wij bedoelen niet dat het geloof zelf ons rechtvaardigt, want het is maar een middel, waarmee wij Christus, onze gerechtigheid, omhelzen."

#### 5.4.2.2 Geloof en Christus

Het geloof is voor Calvijn de verwerkelijking van onze gemeenschap met Christus. Hij gebruikt hiervoor de uitdrukking *unio mystica*, waarmee hij de innige vereniging tot een lichaam aanduidt tussen Christus, die het Hoofd is, met zijn leden. Daarbij is echter geen sprake van 'vermenging der substanties'. Het onderscheid tussen Christus en de Zijnen blijft bewaart. Dit is heel duidelijk geworden in Calvijns polemieken met Osiander, die eveneens de term *unio mystica* gebruikt, maar in wiens mystieke beschouwingen het onderscheid wegvalt, en bij wie het niet gaat om de *unio mystica* door het geloof, maar om een vermenging van de natuur van Christus met de onze, krachtens welke wij feitelijk rechtvaardig gemaakt worden.<sup>216</sup> Voor Calvijn gaat het in de *unio mystica* om geen andere gemeenschap met Christus dan door de Heilige Geest. En dat is geen grove vermenging (*crassa mixtura*) zoals hij die in Osianders beschouwing wel ziet.<sup>217</sup>

Hoewel dus de mystiek wordt afgewezen,<sup>218</sup> is toch de gemeenschap met Christus zeer centraal voor Calvijn. In *Institutie* III, 11, 10 gebruikt hij verschillende uitdrukkingen, *communio capituli et membrorum, habitatio Christi in cordibus nostris* en *mystica unio*, daarmee aangevend wat voor hem de belangrijkste zaken zijn in het geloof. Het is niet teveel gezegd als we menen hierin het grondthema van Calvijns theologie te vinden.<sup>219</sup>

Het is van belang dat Calvijn over deze verbinding met Christus niet spreekt zonder het te hebben over het werk de Heilige Geest. Zonder de Geest ligt Christus in zekere zin werkeloos (*otiosus*) terneer.<sup>220</sup> Maar evenmin als er een christologie zonder de Geest bestaat, is er - en hiermee had Calvijn de spiritualisten van zijn dagen op het oog - een pneumatologie zonder Christus.<sup>221</sup>

En net zo min kan er over de gemeenschap met Christus of over het werk van de Heilige Geest gesproken worden zonder het geloof te noemen. Het geloof is de band van onze gemeenschap met Christus en verwerkelijkt deze. Er is bij Calvijn geen sprake van een geloof in Jezus waar de eenheid met Hem als een hogere trap nog boven uit gaat, zoals het in de mystiek graag wordt voorgesteld.<sup>222</sup> Er moet wel onderscheiden worden tussen het geloof en het deelhebben aan Christus. Het tweede

---

216 Bij Osiander vinden we dus een analytische rechtvaardigingsleer, waardoor ook het specifieke van het geloof niet tot zijn recht kan komen. Zie Kolfhaus, *Christusgemeinschaft bei Calvin*, 61. Zie over Osianders theologie verder Arntzen, *Mystieke rechtvaardigingsleer*.

217 Zie Kolfhaus, *a.w.*, 24-28.

218 Niesel, *Die Theologie Calvins*, 119, schrijft: "Die Vereinigung der Gläubigen mit Christus, die Calvin lehrt, hat mit dem Sich-Versenken des Frommen in eine göttliche Sphäre des Seins, welches die Mystiker im Auge haben, nicht das Geringste zu tun." Zie ook Van Genderen, *Geloofskennis en geloofsverwachting*, 21. Vgl. De Knijff, 'Mystiek en Schrift', 17v; Stanford Reid, 'Bernard van Clairvaux in the Thought of John Calvin'.

219 Zo Van 't Spijker, 'Extra nos' en 'in nobis' bij Calvijn in pneumatologisch licht', 273. Vgl. Schützeichel, *a.w.*, 164v, die aangeeft, dat bij Calvijn Christus zowel het object als de scopus van het geloof is. Krusche, *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, 266, spreekt ook van "Zentralehre".

220 *Inst* III, 1, 3.

221 Zie Van 't Spijker, *a.a.*, 279v, 282v.

222 Kolfhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, 37. Zie ook de uitdrukkingen in HC antw 32 ("door het geloof een lidmaat van Christus") en antw 64 ("Christus door een echt geloof ingeplant").

is een gevolg van het eerste. Maar dat betekent niet dat het één temporeel na het ander komt. Het geloof is niet zonder de vereniging met Christus.<sup>223</sup>

Deze 'Gegenstandsbezogenheit des Glaubens' houdt tevens in, dat Calvijn elke aandacht voor het geloof als een begrip waarin de houding van de gelovige mens centraal staat, afweert. Het is wezenlijk voor het geloof een 'tegenover' te hebben. Dit heeft ook betekenis voor de wijze waarop over de ervaring van het geloof gesproken wordt. Het gaat dan immers niet over de gelovige, maar over Hem die het voorwerp van het geloof is.<sup>224</sup> Calvijn "kam nie auf den gedanken, an dem Thermometer seiner frommen Gefühle die Echtheit und Innigkeit seines Gottesverhältnisses abzulesen."<sup>225</sup>

Deze beslist niet antropocentrische wijze van spreken over het geloof is karakteristiek voor Calvijn,<sup>226</sup> en karakteristiek voor zijn wijze van spreken over de vereniging met of de inplanting in Christus. We moeten wel spreken van gemeenschap met Christus, maar "unter keinen Umständen von Christumystik."<sup>227</sup>

#### 5.4.2.3 *Geloof impliceert ervaring*

Wanneer Calvijn spreekt over de tegenwoordigheid van Christus in het avondmaal, en in verband daarmee over het feit dat Christus, die in de hemel is, toch tegelijk met ons is verbonden, komt hij ertoe te zeggen, dat dit een mysterie is, te hoog voor ons verstand en onze woorden. Hij zegt dan: ik ervaar haar meer dan dat ik haar begrijp.<sup>228</sup> Zelfs van een 'genieten van God' kan hij spreken, maar wel anders dan de mystiek in haar onmiddellijkheid het zou doen. Zijn genieten is een genieten in Christus, en alleen gegrond in de kennis van het geloof. Wanneer onze vroomheid daar niet in gegrond is, tasten wij in het duister.<sup>229</sup>

Het geloof kan door hem, in de Catechismus van Genève (van 1537), omschreven worden als "een vast en zeker vertrouwen van het hart, waardoor wij ons alleen aan de barmhartigheid Gods houden." Het geloof is niet tevreden met de koele toestemming van Gods Woord, maar verlangt hartstochtelijk naar Hem en dringt als in een stormachtig waagstuk tot Hem door.<sup>230</sup>

Het is duidelijk, dat het geloof geen echt geloof is, wanneer het geen ervaring is van de gemeenschap met Christus. Maar even duidelijk is, dat deze ervaring tot het einde

---

223 Zie Kolfhaus, *a.w.*, 39v. Van 't Spijker, *a.a.*, 283, geeft aan dat voor Calvijn de *inhabitatio* van Christus door de Geest een *effectus fidei* is, maar kan tegelijk het geloof ook "de existentiële band met Christus" noemen, "hier en nu, door zijn Geest." De samenhang tussen geloof en *inhabitatio* is zo groot, dat zij bijna identiek lijken.

224 Zie Krusche, *a.w.*, 265.

225 Kolfhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, 133v.

226 Van Genderen kan zeggen, *Geloofskennis en geloofsverwachting*, 24, "Bij een man als Calvijn staat de mens met zijn ervaringen nooit in het middelpunt. Dat zou in strijd zijn met zijn diepste intenties." Kolfhaus, *a.w.*, 133, wijst er op, dat Calvijn zich op dit punt van Bernhard van Clairvaux onderscheidde. Voor Calvijn stond niet de vrome ziel met haar ervaringen in het middelpunt, maar Christus en het leven dat de leden van Hem ontvangen.

227 Kolfhaus, *a.w.*, 139.

228 "Experior magis quam intelligam", *Inst* IV, 17, 32.

229 Zie Kolfhaus, *a.w.*, 130. Vgl. Schützeichel, *Die Glaubentheologie Calvins*, 133v.

230 Vgl. Kolfhaus, *a.w.*, 143.

toe geloof blijft. "Die Christusgemeinschaft ist eine Gemeinschaft des Glaubens vom ersten Anfang bis zur letzten Vollendung."<sup>231</sup>

De betekenis daarvan is mede, dat het geloof, ook wanneer het door twijfel en onrust en door gebrek aan vertrouwen (*diffidentia*) geplaagd wordt, zich toch vasthoudt aan het eenmaal verworven vertrouwen op de barmhartigheid Gods.<sup>232</sup> Men kan zeggen, dat in het geloof de gehele mens existentieel betrokken is. Dat betekent ervaring. Maar het is wel ervaring *modo fidei*.<sup>233</sup>

#### 5.4.2.4 Het getuigenis van de Heilige Geest

In dit verband moet aan de orde komen hoe Calvijn spreekt over het *testimonium Spiritus Sancti*. S.P. Dee, bij wie Werner Krusche zich aansluit, heeft duidelijk gemaakt, dat het voor Calvijn met het getuigenis van de Heilige Geest net zo staat als met het geloof.

Het is de Heilige Geest die een mens ertoe brengt te geloven in het Woord, maar niet doordat dit getuigenis een extra ervaring zou zijn die iets toevoegt aan onze bewustzijnsinhoud. Net als het geloof heeft het *testimonium Spiritus Sancti* zijn inhoud in de betrokkenheid op iets anders, op het voorwerp van het geloof. Dat levert wel ervaring op; de gehele existentie van de mens, in verstand, gevoel en wil, wordt er door aangeraakt, maar het getuigenis van de Heilige Geest is evenmin als het geloof zelf te 'vangen' in een ervaarbaar moment.<sup>234</sup>

A.A. Hoekema is in de lijn van Calvijn, wanneer hij erop wijst dat in Rom 8:16 de werkwoordsvorm van *summaturei* in het praesens staat, en dus een indicatie is van een doorgaand getuigenis waarmee de Heilige Geest het getuigenis van onze eigen geest bevestigt, dat wij kinderen Gods zijn. "But note that this confirming testimony of the Spirit is not something that comes only once, in some sudden, dramatic moment, or in some ecstatic emotional experience."<sup>235</sup>

In wezen komt bij Calvijn het getuigenis van de Heilige Geest overeen met de verzegeling met de Heilige Geest.<sup>236</sup> In beide gaat het om schriftzekerheid en heilszekerheid, waarbij deze onlosmakelijk met elkaar verbonden zijn. Het getuigenis van de Heilige Geest betuigt de waarheid en onze aanneming bij God. En die beide steeds in verbinding met het Woord van God. Het houvast van het getuigenis is tenslotte geen ander houvast dan dat van het geloof.<sup>237</sup> En ook dan gaat het in deze

231 Kolffhaus, *a.w.*, 147.

232 Zie hiervoor *Inst.* III, 2, 17-21.

233 Zie ook Schützeichel, *a.w.*, 144-146; Balke, 'Kan men bij Calvijn spreken van bevindelijke prediking?', 34vv.

234 Zie Dee, *Het geloofsbegrip van Calvijn*, 114-177, vooral 133-135; Balke, 'The Word of God and Experientia according to Calvin', 27v; Krusche, *a.w.*, 204-222. Bij Krusche, 213, lezen we: "Das testimonium spiritus sancti ist indessen die Ursache, die die Gewißheit bewirkt; diese *Ursache* ist erfahrbar nur in ihren *Wirkungen*, also eben in den verursachten Gewißheit, nicht aber in sich selber wahrnehmbar." Zie ook Exalto, *De zekerheid des geloofs bij Calvijn*, 33-36.

235 Hoekema, *Saved by Grace*, 149v.

236 Zie Dee, *a.w.*, 116vv; Krusche, *a.w.*, 263; Van Genderen, *Het getuigenis van de Heilige Geest*, 11; Van 't Spijker, *De verzegeling met de Heilige Geest*, 59; Balke, 'Calvijn en de pinksterprediking', 39v.

237 Zie hiervoor ook Van Genderen, *a.w.*, 5, 17v; Veenhof, *Revelatie en Inspiratie*, 494vv; Berkouwer, *De Heilige Schrift I*, 49-51; Bremmer, *Herman Bavick als dogmaticus*, 176-179

kennis en deze overtuiging van het geloof om het kennen van Christus, en dus om het hebben van een relatie met Hem.

Dat gesteld wordt dat het *testimonium Spiritus Sancti* niet los staat van het getuigenis van het Woord, wil niet zeggen, dat het erin opgaat. Het is het getuigenis door en met het Woord, *per verbum* en *cum verbo*. Beide aspecten worden door Calvijn vastgehouden.<sup>238</sup> Door deze wijze van spreken over het getuigenis van de Geest, wordt dit bij Calvijn niet tot een subjectivistische of individualistische ervaring.

W. Balke kan zelfs over de *experientia* bij Calvijn spreken als fundamenteel een objectief gebeuren. Het is immers verifieerbaar en toetsbaar. Het denken van Calvijn betekent hier een dam tegen een antropocentrische wijze van denken.<sup>239</sup>

### 5.4.3 Geloof en het Woord van God

#### 5.4.3.1 Geloof en ervaring gebonden aan het Woord

Zoals bij Calvijn de ervaring niet los te maken is van het geloof, zo geldt ook van beide, het geloof en de geloofservaring, dat ze gebonden zijn aan het Woord van God. De ervaring bevestigt het Woord van God; ze gaat niet aan het Woord vooraf, maar volgt erop.<sup>240</sup> Van het geloof, dat zijn houvast in Christus heeft en dat daarin leven betekent in Hem, geldt, dat het in die relatie met Hem de grond van de zekerheid heeft. Maar dat gaat niet buiten het Woord om. "Alles is besloten in het geloof, dat Christus aanneemt zoals Hij Zich in de beloften aanbiedt."<sup>241</sup>

Het geloof en het Woord horen bijeen. Dat is een wederkerige verbondenheid tussen het Woord en het geloof. Christus komt tot ons in het gewaad van de Schrift (*evangelio vestitus*).<sup>242</sup> Het Woord van God is het object, het doel (*scopus*), en het fundament van het geloof.<sup>243</sup> Aan het Woord, ook het gepredikte Woord, kan alleen recht gedaan worden in het geloof. En een christen kan geen stap doen in zijn leven en is geen ogenblik van zijn leven zeker, zonder het licht van de Schrift.<sup>244</sup> Met vrijmoedigheid kan Calvijn zo over de ervaring van de gelovige spreken, dat de ervaring een eigen bron van informatie lijkt te zijn. "Ik zeg niets anders dan wat ieder gelovige bij zichzelf waarneemt."<sup>245</sup> Maar hij kan ook zeggen, dat wij door wat de ervaring ons leert waarnemen, "dat God zodanig is, als Hij zich in zijn Woord bekend maakt."<sup>246</sup> Daarmee is, zoals W. Balke aangeeft, ook de begrenzing van de ervaring gegeven. *Nuda experientia* is ons van geen nut zonder het Woord en de verlichting van de Heilige Geest. Het geloof in het Woord heeft prioriteit boven de ervaring. De volle kennis van de ervaring is voor ons verborgen, als de Schrift ons niet verlicht. De ervaring is daarom altijd een ervaring *a posteriori*.<sup>247</sup>

238 Zie Van Genderen, *a.w.*, 18. Graafland, 'Waarheid in het binnenste', benadrukt het onderscheid.

239 Balke, *a.a.*, 30, zegt: "Here Calvin throws up a dam against an oncoming wave of anthropocentric subjectivism and individualism, already felt in the Renaissance."

240 Vgl. Van 't Spijker, 'Experientia in reformatorisch licht', 249v.

241 Vgl. Van 't Spijker, 'Extra nos' en 'in nobis' bij Calvijn in pneumatologisch licht', 283.

242 Vgl. Kolfhaus, *Christusgemeinschaft bei Johannes Calvin*, 40, 42, 53, 128, 135v.

243 Schützeichel, *Die Glaubenstheologie Calvins*, 125, 137.

244 Kolfhaus, *a.w.*, 141.

245 *Inst* I, 7, 5.

246 *Inst* I, 10, 2.

247 Balke, 'The Word of God and Experientia according to Calvin', 23-26. Vgl. ook Runia, 'Bevinding en ervaring', 139.

K. Runia heeft erop gewezen, dat in de gereformeerde confessies de lijn van Calvijn is terug te vinden, als daar ook een plaats gegeven wordt aan de ervaring, zowel in de vorm van een *sylogismus practicus* (in HC antw. 86) als in een *sylogismus mysticus* (in DL I,12 en III/IV,13). Beslissend voor de overeenkomst met Calvijn is ook voor Runia, dat de ervaring alleen maar een betekenis *a posteriori* heeft als bevestiging van de betrouwbaarheid van het Woord. "Het geopenbaarde Woord blijft altijd beslissend."<sup>248</sup> Terwijl Runia in DL III/IV, 11,12 een terechte belangstelling voor het 'interior' van de menselijke existentie ziet, is z.i. in DL I,12 toch een afbuiging van de lijn van Calvijn te vinden, en wel in antropocentrische richting. De grond voor de zekerheid komt te liggen in wat de mens in en bij zichzelf waarneemt in plaats van in de onwankelbare beloften van God in het evangelie.<sup>249</sup> Naar mijn gedachte is Runia wat snel klaar met DL I, 12. De vruchten van de verkiezing die daar worden genoemd, zijn immers juist kenmerkend voor het geloof, en raken rechtstreeks de relatie met God en de *unio cum Christo*. In deze vruchten is het geloof m.i. juist in zijn niet-antropocentrische karakter herkenbaar. Wat DL I,12 zegt is niet in strijd met DL V (verwerping der dwalingen), 5, waar wordt afgewezen, dat voor de zekerheid van de volharding een bijzondere openbaring nodig zou zijn. Deze afwijzing van wat antropocentrisch bij uitstek is - het ontvangen van een particuliere openbaring - geeft goed aan welke grens in de confessie, ook in de DL, in het oog wordt gehouden.

Dezelfde problematiek wordt aangesneden door G.P.Hartvelt, in zijn artikel 'IJle balans'.<sup>250</sup> Tegen de achtergrond van de uitdagingen van de charismatische beweging spreekt hij o.m. over enkele 'ervarings'-uitdrukkingen in NGB art. 5 ("zelfs blinden kunnen tasten, dat de dingen die erin voorzgd zijn, geschieden") en art. 9 ("Wij weten dit alles zowel uit de getuigenissen der Heilige Schrift als uit de werkingen van deze Personen, voornamelijk uit die welke wij in ons ervaren."). Hij neigt ertoe - met veel begrip voor de zich ook herhalende historische ontwikkelingen die hier aan ten grondslag liggen - te stellen, dat in deze uitdrukkingen de verhouding tussen Christus en de Geest, en die tussen geloof en ervaring, enigszins uit balans is geraakt. Daarbij dient m.i. wel bedacht te worden, dat in beide voorbeelden geen sprake is van enige openbaring buiten de Schrift om, maar van het getuigenis van de Heilige Geest, dat juist op de Schrift betrokken is.

#### 5.4.3.2 Geen openbaring buiten het Woord

In het Eerste boek van de *Institutie* wijdt Calvijn een hoofdstuk aan het afwijzen van lieden die zich tot openbaringen wendden alsof het Woord, dat in de Schriften gegeven is, niet voldoende is.<sup>251</sup> Onthullingen buiten de Schrift om kunnen immers zowel op de geest van satan als op de Geest van God teruggaan. De Heilige Geest werkt niet zelfstandig naast het Woord.<sup>252</sup>

248 Runia, a.a., 139.

249 Runia, a.a., 141.

250 Hartvelt, 'IJle balans', 46vv.

251 *Inst* I, 9.

252 Zie Balke, *Calvijn en de doperse radikalen*, 98v; Krusche, a.w., 213v; Dee, a.w., 134v. Zakelijke aansluiting bij deze gedachten vinden we bij Van der Meiden, *De bijzondere geesteswerking met het Woord*, 17-21, waarin hij stelt dat de Heilige Geest geen nieuwe openbaring geeft, en waarschuwt voor "het grote gevaar dat wij openbaringen van eigen geest houden voor het werk van den heiligen Geest. Het is niet onmogelijk dat dan een satansgeest onder de naam van den Heiligen Geest ons bekruipt." Hij benadrukt overigens dat de Geest niet is opgegaan in het Woord. We moeten de bijzondere werking van de Geest erkennen, maar "met het Woord".

Calvijn wil niet onder de mystici en spiritualisten gerekend worden. Hij stelt dat de Heilige Geest geen uitvinder is van nieuwe openbaringen. De Geest bindt zich aan het Woord. "Spiritus evangelii doctrinam quasi subscriptor confirmat."<sup>253</sup> Evenmin als er buiten het middel van het geloof om toegang is tot God, evenmin is er buiten het middel van de Schrift om kennis van God. De onmiddellijke weg is die van de mystiek, die door Calvijn hartgrondig wordt verworpen.<sup>254</sup> Aan de Geest wordt geen onrecht gedaan, wanneer geleerd wordt, dat Hij slechts de Schrift bevestigt. In de Commentaar op Joh 16:13 zegt Calvijn zelfs, dat de Geest gelasterd wordt, als men beweert van Hem inhoudelijke openbaringen te hebben ontvangen naast de Schrift, waardoor Zijn werk, de Heilige Schrift, ontoereikend verklaard wordt. Daarin is toch Gods laatste en onovertrefbare Woord (Comm. op Joh 14:16).<sup>255</sup> De gedachten van Calvijn over de genoegzaamheid van de openbaring in het Woord, en de wijze waarop Gods Geest dat Woord gebruikt, stroken met de conclusie die W. Krusche trekt uit zijn onderzoek naar de verhouding van Woord en Geest:

"daß ein Geist, der daherkommt, ohne Begleiter des Wortes zu sein, nicht Gottes Heiliger Geist, sondern lügnerischer Geist ist, und daß das Wort, das daherkommt, ohne vom Geist begleitet zu sein, heilsunwirksames Wort ist, während das vom Geist begleitete Wort kräftiges Mittel des göttlichen Gnadenhandelns ist, wobei dem Geist die entscheidende virtus agens zukommt."<sup>256</sup>

Ook sprekend over de leiding van de Heilige Geest heeft Calvijn zich nooit op bijzondere aanwijzingen beroepen.<sup>257</sup> Hij wijst in zijn Commentaar op Hand 23:11 af, dat we Gods leiding zouden moeten zoeken in het sensationele en buitengewone. Op dromen, gezichten en orakels moeten we niet wachten. Integendeel behoort de *directio spiritus* onophoudelijk samen te gaan met Gods gebod en de leiding en vermaning in de Heilige Schrift. De Heilige Geest leidt de gelovigen zo, dat deze tot gehoorzaamheid aan het gebod worden gebracht in hun concrete situatie.<sup>258</sup>

253 Aanhaling (uit C.O. 47,335) bij Kolfhaus, *a.w.*, 125.

254 Vgl. Kolfhaus, *a.w.*, 126v.

255 Zie Krusche, *a.w.*, 214v. In deze lijn liggen de opmerkingen van Velema, *Nieuw zicht op gereformeerde spiritualiteit*, 192v, eveneens aansluitend bij Joh 16:13, "Met dit 'niet uit Zichzelf spreken' wordt een streep gehaald door al dat denken over en getuigen omtrent de Geest, waardoor Hij als in een nieuwe fase, aan Christus voorbij, dingen spreekt en doet." (...) "Christus haalt met dit woord over de Geest een streep door onze opvattingen over nieuwe openbaringen in het tijdperk van de Geest, na Christus' hemelvaart."

256 Krusche, *a.w.*, 255.

257 Krusche, *a.w.*, 293. Zie ook Jensen, 'Calvin, Charismatics and Miracles'; Exalto, *De zekerheid des geloofs bij Calvijn*, 32v.

258 Zie Krusche, *a.w.*, 293-294. Deze terughoudendheid van Calvijn inzake enige openbaring of leiding van God buiten de Schrift om moet wel verdisconteerd worden, wanneer we bij hem de tendens zien om de *charismata* niet exclusief te beperken tot de gelovigen alleen, maar die ook toe te passen op alle kennis die zich uitstrekt over het terrein van de behoeften van het menselijke gemeenschapsleven. Hij verbindt deze gaven aan het koningschap van Christus, dat zich immers over de gehele schepping uitstrekt. Zie hiervoor Krusche, *a.w.*, 122-124. Kritiek hierop is gegeven door Douma, *Algemene genade*, 325, die oordeelt dat in deze gedachtengang het christocentrische karakter van de genade tekort komt. Zie voor Calvijns visie op het profeten-charisma ook Kraus, 'Charisma prophetikon', 249-257

#### 5.4.4 Enkele conclusies

##### *Geloven in Christus een existentieel begrip*

Niet minder dan bij Luther geldt bij Calvijn, dat geloven een zeer existentieel begrip is. Het kennen van Gods barmhartigheid in Christus betekent een levende relatie met Hem, waarin de totale mens - met zijn gevoelens en gewaarwordingen - betrokken is.

Tegelijk kan men dan ook zeggen dat de gehele existentie van de gelovige mens beschreven kan worden in de terminologie van geloof en geloven.

##### *Geloof betrokken op Christus*

In het geloof en in het 'ervaringskarakter' daarvan gaat het niet om een beschouwing van de gelovige zelf. Men kan spreken van de 'Gegenstandsbezogenheit' van het geloof. Men kan ook zeggen, dat het geloof niet antropocentrisch, maar theocentrisch en christocentrisch van aard is. Dit hangt samen met wat genoemd is het instrumenteel karakter van het geloof.

Religieuze ervaring dient naar deze karakteristiek van het geloof gelegitimeerd te worden. Met andere woorden: de relatie met Christus is wezenlijk voor de christelijke geloofservaring.

##### *'Unio mystica' niet mystiek*

In de relatie van het geloof die de gelovige met God in Christus heeft, blijft bij Calvijn het 'tegenover' van het geloof volledig intact. Er is geen sprake van een zodanige overgave, dat de eigen identiteit geheel of gedeeltelijk wordt uitgeschakeld. De vereniging met Christus is niet iets dat de gelovige 'overkomt', maar waarin de wederkerigheid functioneert. De mens wordt niet uit-, maar ingeschakeld.

Het deelhebben aan Christus is wel onderscheiden van het geloof, is er het gevolg van, maar is niet iets dat er bovenuit gaat. Het is geen 'extra' bij het geloof. Het is tenvolle de *ervaring* van het geloof, en evenzeer de *ervaring* van het *geloof*.

##### *Christus en de Geest*

Ook het werk van de Heilige Geest, zoals het o.m. bij een thema als het *testimonium Spiritus Sancti* aan de orde is, is evenzeer gericht op de relatie met God in Christus. Er liggen dezelfde 'coördinaten' aan ten grondslag als aan het geloof:

- betrokken-zijn op Christus;
- inachtneming van de functionering van de totale mens;
- niet-gericht-zijn op 'een' ervaring of op bepaalde ervaringen, wel op de realiteit van de relatie met God op een zodanige manier dat ervaring er aan inherent is.

##### *Ervaring - geloof - Woord*

Zoals het geloof ervaring impliceert en ervaringen slechts legitiem zijn als implicaties van het geloof in Christus, zo zijn beide, geloof en ervaring, gebonden aan het Woord van God. Als toetssteen van de ervaring geldt dus naast de reeds genoemde 'coördinaten' ook:

- gebondenheid aan het Woord van de Schrift.



### *Geen openbaringen*

Openbaringen buiten het Woord van God om zijn volgens Calvijn niet te verdedigen. Ze dienen principieel en praktisch beschouwd te worden als een degradatie van het Woord van God.

## 5.5 Terugblik

### 5.5.1 *Beknopt resultaat*

De exegetische en systematische bezinning in dit hoofdstuk heeft - nog afgezien van de motieven van omvang en hanteerbaarheid die een studie beperkt houden - haar beperkingen in drie opzichten.

#### *In gesprek met pentecostalisme*

In de eerste plaats is de vraag naar de verhouding tussen geloof en ervaring besproken vanuit de discussie met het pentecostalisme en zijn theologische voorouders. Dat heeft invloed gehad op het leggen van bepaalde accenten bij de vraagstelling in de diverse onderdelen van dit hoofdstuk. Niettemin zijn naar ik meen de conclusies, die reeds op drie plaatsen in dit hoofdstuk werden geformuleerd, ook buiten deze discussie niet zonder relevantie.

#### *Calvijn: een goede keus*

In de tweede plaats was de keuze voor de bespreking van het gedachtengoed van Calvijn in dit hoofdstuk een beperking. De stelling lijkt mij gewettigd, dat er een opmerkelijke harmonie tussen de weergave van zijn denken en het resultaat van het exegetische gedeelte te vinden is. Dit kan als een bevestiging van de juistheid van deze keuze worden beschouwd. Het was er immers niet om te doen de gereformeerde theologie in haar ontwikkelingsgang op het punt van de verhouding van geloof en ervaring na te gaan en te toetsen, maar een representatief segment van het authentieke gereformeerde erfgoed in de discussie te betrekken. Het feit dat bovendien aan Calvijns spiritualiteit in geen geval een verwijt van dorheid of intellectualistische eenzijdigheid te maken is, versterkt de juistheid van deze keuze.

#### *Hoofdzaken in de verhouding tussen geloof en ervaring*

Een derde beperking is, dat in het exegetische gedeelte niet opnieuw is ingegaan op alle aspecten van de spiritualiteit van het pentecostalisme, waarvan in hoofdstuk 4 bij de analyse in feite al een principiële evaluatie gegeven is. Immers signaleerden we in die bespreking diverse keren beschouwingen vanuit de beweging zelf, die belangrijke exegetische bezwaren tegen de eigen charismatische theorie en praktijk inbrachten. We zijn hier op de meeste van die aspecten niet opnieuw ingegaan, maar hebben beoogd enkele hoofdzaken die de verhouding van geloof en ervaring raken aan de orde te stellen.

### *Geloven: fundamenteel en totaal*

Als beknopt gemeenschappelijk saldo van de resultaten van ons onderzoek in dit hoofdstuk moet het volgende worden genoemd.<sup>259</sup>

- Men kan spreken over een christelijke grondervaring, mits deze niet beschreven wordt buiten de vervoeging van het werkwoord geloven om. De ervaring van een christen is geloofservaring. Het geloof van een christen impliceert ervaring.

- Om misverstand te voorkomen moet benadrukt worden, dat hiermee de *totaliteit* van de christelijke ervaring wordt gekarakteriseerd. Dat wil zeggen: er is niet nog een ervaringselement dat kan functioneren buiten deze grondslag van het geloven om.

- Op basis van deze gedachten kan een nadere inhoudelijke vulling worden gegeven worden van de *verhouding* die tussen geloof en ervaring bestaat - zie 5.5.3.

### *5.5.2 Ervaringen geen 'extra'*

Terwijl gesteld moet worden, dat de ervaring van een christen geen 'extra' instantie is die het geloof te boven gaat, is er evenzeer reden hetzelfde te zeggen van die 'ervaringen' die door de pinksterbeweging en de charismatische beweging in discussie zijn gebracht.

In het exegetische gedeelte is het meest aandacht gegeven aan de charismata van profetie en glossolalie.

### *Profetie*

Wat de nieuwtestamentische profetie betreft, lijkt het mogelijk te onderscheiden in tweeërlei functie van deze gave. In de eerste plaats vervult zij - op overeenkomstige wijze als en samen met de tongtaal - een bijzondere functie als *teken* in de apostolische kerk. Bij de tweede functie is het spectaculaire element, dat aan het teken min of meer inherent is, vrijwel afwezig. Het gaat daarbij om het met bijzondere wijsheid en inzicht kunnen toepassen van het Woord van God in de actuele situatie. Van beide functies geldt, dat ze bedoeld zijn tot opbouw van de gemeente. Bij de eerste functie speelt daarbij de relatie met de heilshistorische situatie in de apostolische tijd van de kerk een rol. Bij de continuïteit van deze gave dient men vooral aan de tweede functie te denken.

Een nadere precisering van de continuïteit en discontinuïteit van het charisma van de profetie zou zeker van belang kunnen zijn. Voor ons onderzoek, dat vooral bepaald was door de vraag naar de verhouding van geloof en ervaring, was het niet noodzakelijk daar gedetailleerder op in te gaan. De reden is, dat over deze gave in het pentecostalisme grote onduidelijkheid bleek te bestaan.<sup>260</sup> De interesse die men daar heeft voor de profetie is veel meer gericht op het karakter ervan als bijzondere openbaring, en daarmee op het ervaringskarakter, dan op de vraag naar de bijbelse verbanden van de profetie.

Op dat ervaringsaspect is wel ingegaan. Duidelijk is geworden, dat de profetie in het Nieuwe Testament nergens benadrukt wordt vanwege het belang van het hebben van

259 Uitdrukkelijk wordt daarbij slechts een klein gedeelte van de eerder getrokken conclusies verwerkt. Zie boven 5.2.4, 5.3.4 en 5.4.4.

260 Zie daarvoor het vorige hoofdstuk, 4.3.5 en 4.3.7.

de *ervaring* van deze gave. De profetie had, en heeft, een functie in de opbouw van het lichaam van Christus. Om die reden moet het christocentrische motief in de profetie worden benadrukt, tegenover het in de pinkster-spiritualiteit ook bij deze gave dominerende antropocentrische motief.

### *Glossolalie*

De glossolalie is uitvoeriger besproken. Deze uitvoerigheid is in overeenstemming met de plaats die de glossolalie als ervaring in het pentecostalisme heeft. Een belangrijk deel van de daarbij gevonden resultaten heeft ook consequenties voor de beoordeling van de visie die in de pinksterbeweging bestaat op de profetie.

Geconstateerd werd, dat de nieuwtestamentische gegevens de tongen in verband brengen met de heilshistorische doorbraak die het pinksterfeest meebracht. De tongen (enkele malen ook in samenhang met de profetie) functioneren stelselmatig als teken van de doorbraak van het heil naar de volkeren buiten Israël. Ze maken duidelijk, dat in de bedeling van de Heilige Geest een scheiding tussen gelovigen uit de Joden en uit de heidenen in het ene lichaam van Christus niet meer gelegitimeerd is. De doop met de Heilige Geest moet in hetzelfde kader worden verstaan.

Er is geen sprake van dat geestesdoop of tongentaal in het Nieuwe Testament de aanduiding is van een - al of niet 'extra' - ervaring. Ook de gedachte dat de tongen als middel tot opbouw van het geestelijk leven in de binnenkamer zouden dienen, moesten we afwijzen. Het charisma van de glossolalie functioneert niet als een kwaliteit van geestelijke mensen.

We vinden ook geen aanmoediging tot het zoeken van *pneumatiká* als ervaringen. We worden slechts aangemoedigd tot opbouw van het ene lichaam van Christus, waarin geen onderscheid tussen het bezitten van meer of minder van de Geest een rol speelt.

### 5.5.3 De 'coördinaten' van geloof en ervaring

Het resultaat van wat we in dit hoofdstuk hebben gevonden laat zich vertalen in een nadere bepaling van de verhouding van geloof en ervaring.

Van belang is daarbij allereerst, vast te stellen dat de ervaring en het geloof geen tegenstellingen zijn.<sup>261</sup> Er is geen geloof zonder ervaring. Er is geen christelijke ervaring buiten het geloof om.<sup>262</sup>

Vervolgens moet worden gezegd, dat het geloof het criterium is voor de geestelijke ervaring. Dat betekent ook, dat de ervaring gelegitimeerd moet worden naar datgene wat karakteristiek is voor het geloof; de ervaring valt binnen dezelfde kwalificaties als het geloof. Men kan dit aanduiden met de stelling dat geloof en ervaring *congruente begrippen* zijn, hetgeen niet hetzelfde is als identieke begrippen.<sup>263</sup>

---

261 In die zin spreekt ook Velema over bevinding, in: 'Bevinding in de Bijbel', 11, en omschrijft: "Bevinding is beleving van het geloof, of wel: het geloof in zijn werkzaamheid." Zie ook Van der Meiden, *Wat is bevinding?* en Brienens, *Bevinding. Aard en functie van de geloofsbeleving*.

262 Zie ook hierboven, 5.5.1.

263 Deze enigszins mathematische aanduiding van de verhouding van geloof en ervaring is ook in het omslagontwerp van Abe van Ancum jr. voor dit boek verwerkt.

Om daar nader invulling aan te geven maak ik gebruik van het woord *coördinaten* in de betekenis van de factoren die van betekenis zijn voor de plaatsbepaling.<sup>264</sup> Men mag zeggen, dat de ervaring geregeerd wordt door dezelfde coördinaten als het geloof.

Het gaat vooral om een viertal bepalende elementen:

#### *Betrokkenheid op Christus*

Er is geen geloof dat niet ten volle betrokken is op Christus en zijn weldaden. Hem te kennen is de garantie en tegelijk de kern van de volheid van het heil. Het geloof kan alleen christocentrisch functioneren, anders houdt het op geloof te zijn.

Datzelfde geldt voor de ervaring van het geloof. Ervaring, of ervaringen, die door andere coördinaten, bijv. door een antropocentrische gerichtheid, geregeerd worden, verliezen hun christelijke en bijbelse legitimatie, hoe religieus van aard ze wellicht ook zijn.

#### *Relatie-karakter*

De volgende coördinaat hangt samen met de voorgaande, maar is belangrijk genoeg om afzonderlijk genoemd te worden. Dat is het relatie-karakter van het geloof. Men kan ook zeggen: het element van het 'tegenover' dat altijd in het geloof als relatie te vinden is. God is Iemand, en Christus is Iemand, maar de gelovige is ook iemand. J.P. Versteeg heeft er aandacht voor gevraagd, dat in de wijze waarop de Heilige Geest in de gelovige werkt ten volle tot zijn recht komt, dat een mens met zijn eigen gaven en verantwoordelijkheden volledig ingeschakeld wordt. Op die manier functioneert ook het geloof. Het is de relatie van de totale ingeschakelde, geroepen mens met God in Christus, door de Heilige Geest.<sup>264</sup> Deze 'inschakeling' laat wel onverlet het volkomen op Christus en zijn genade aangewezen zijn van de gelovige, en moet niet verward worden met een antropocentrische tendens!

Deze coördinaat is evenzeer bepalend voor het geloof als voor de ervaring van het geloof. Op deze grond is een element in de religieuze ervaring van het pentecostalisme als het overweldigd worden door een ervaring, waarbij de gelovige passief blijft, onverenigbaar met de bijbelse plaats die de mens heeft in het geloof en in de geloofservaring. De mens wordt nooit uit-, maar altijd ingeschakeld.

#### *Existentieel karakter*

Als het wezenlijk voor het geloof is, dat de gehele mens, met zijn hart en zijn wil en zijn kracht in de relatie met God betrokken wordt, brengt dat gevolgen met zich mee voor de ervaring. Het werk van de Heilige Geest in de gelovige heeft consequenties voor de functionering van het verstand en de wil en het gevoel. De beschrijving daarvan is in deze studie nu niet aan de orde.<sup>265</sup> Waar het hier om gaat, is dat in de geloofservaring de levende mens met zijn levensverbanden, inclusief zijn

---

264 Versteeg, *De Geest en de gelovige*. De verhouding van het werk van de Geest en het werk van de gelovige volgens het Nieuwe Testament.

265 O.a. W.H. Velema heeft zich daar in een aantal studies mee bezig gehouden. Zie o.m. zijn artikelen 'Ervaring in de prediking': verrijking of vervlakking?'; 'Preken over Psalmen'; 'Bevinding in de Bijbel'; 'Geloof en gevoel' en de recente uitgave *Geloof en gevoel*.

'ervaringen' in het dagelijks leven, functioneert als gelovige. In dit alles gelooft het geloof, door verdriet, voorspoed, strijd, aanvechting, vreugden, gebrek, overvloed heen.

Men kan ook zeggen: wezenlijk is voor de geloofservaring de realisering van de vrucht van de Geest (Gal 5:22) in de verbanden van het dagelijks leven. Zelfs kan men zeggen dat de verscheidenheid van deze vrucht *als ervaring* van essentiële betekenis is dan bepaalde *bijzondere ervaringen*. Van deze laatste geldt, dat zij als bijzondere belevenissen een mens meer uit het leven weghalen dan hem erin laten staan. De zaken die onder de vrucht van de Geest genoemd worden - liefde, blijdschap, vrede, lankmoedigheid, vriendelijkheid, goedheid, trouw, zelfbeheersing - zijn typisch eigenschappen, waarin het werkwoord 'geloven' verwoegd dient te worden, in zijn wezen afhankelijk van de genade van Christus.

Deze existentiële karaktertrek van het geloof houdt meer christelijke ervaring in dan de ervaring van de charismata die in het pentecostalisme het meest in ere zijn, en dat mede vanwege de wijze waarop ze daar in ere zijn.

#### *Afhankelijkheid van het Woord van God*

Wanneer de Heilige Geest het geloof werkt, leert Hij de gelovige aangewezen te zijn op het Woord van God. Het Woord is het middel waardoor het geloof wordt gewekt, maar het geloof *blijft* er ook afhankelijk van als bron van leven en groei. Het Woord als coördinaat van het geloof is dat tevens van de ervaring. Geloofservaring zou in strijd met haar eigen wezen zijn als zij een hogere weg zocht dan het aangewezen zijn op het Woord. Het is een zaak van geloof en van een zuiver zicht op de ervaring om het schouwen van hogere kennis, het rechtstreeks horen van Gods stem, en het rechtstreeks spreken door de Geest niet als het ideaal van christelijke ervaring te zien. Integendeel, zodra de ervaring niet meer leeft van het gelovig horen naar de Schrift, maar hoger wil stijgen dan het geloof, eindigt zij lager.

## SUMMARY

# Faith and Experience

*from Wesley to Pentecostalism*

### I Introduction

The relation between faith and experience is the subject-matter of this study. When speaking about faith it is *fides qua creditur* which is meant. The differences in the field of Christian experience between the Pentecostal and the Charismatic Movement on the one hand and the Church, especially the Church of the Reformation, on the other hand, are obvious. The reason for this study is to be found in these differences. Another aspect will be to throw light upon the theological conceptions of Pentecostalism, in order to contribute to a meaningful theological discussion about important issues between Church and Pentecostalism.

This requires a good deal of historical research. The second chapter deals with the previous spiritual history of twentieth century Pentecostalism as it is found in John Wesley's theological conception of faith and experience in the eighteenth century. In chapter three the views of four representatives of the Holiness Movement in the nineteenth century on this subject are described. In the fourth chapter the Pentecostal Movement in the twentieth century, including the Charismatic Movement, is discussed. In this chapter, too, the historical approach is important, since in that way the movement's theological opinions are found more clearly than in well-considered theological treatises.

### II Faith and Experience according to John Wesley

As a result of the research on the relation between faith and experience in John Wesley's thinking one finds, that for him the word *faith* does not stand primarily for the relationship of man and God through Jesus Christ, but indicates first and foremost the experience in the inner self of man, necessary for salvation. This appears clearly in his approach of the assurance of salvation. His appreciation of the Reformation's *sola fide* shows, for that reason, some ambivalence. On the one hand, especially in the doctrine of justification, he recognizes it wholeheartedly. On the other hand, however, it becomes clear, that to him faith is not more than the way that leads to the real end, which is the assurance of salvation in man's experience. A certain rôle in that respect is ascribed to the witness of the Holy Spirit. In justification, as well as in sanctification (and perfection) the directly experienced assurance, which goes beyond faith, is indicated by this witness.

A parallel can be drawn between the relation of faith and works, in which Wesley's Arminianism is visible, and the relation between faith and experience. Experience is not the mere fruit of faith, but it has its own place, which is also constitutive for the Christian life.

Wesley's way of discussing salvation, and man's participation in it, can be characterised as highly anthropocentric.

Special attention is paid to Wesley's attitude to 'enthusiasm'. He warned strongly against all sorts of enthusiasm. To him enthusiasm was at stake as soon as an appeal was made to direct inspiration by the Holy Spirit, and not to the written Word of God. In his own practice as a preacher and as a pastor he made significantly little use of this standard, but still it has become clear that he opened the door to enthusiasm. His inability to maintain this principle is in agreement with the surplus value that experience has for him as compared to faith. To him experience has become the very sphere of direct operations by the Holy Spirit. In addition to his often naive acceptance of exceptional or even bizarre phenomena, came his inability to distinguish between the work of God and the work of Satan.

### III *Faith and Experience in the Holiness Movement*

The third chapter deals with four representatives of the Holiness Movement: Charles G. Finney, Reuben A. Torrey, Theodor Jellinghaus and Andrew Murray. It can be said that their theological impact, except the influence of Jellinghaus, reached as far as the twentieth century Pentecostal Movement.

The Holiness Movement is characterized by the common doctrine that a 'baptism with the Holy Spirit' is necessary as an experience beyond faith and regeneration. The nature of this experience has been explained quite differently by these four Holiness theologians. *Finney* spoke at first, as was Wesley's line, of a holiness experience; later on he taught 'Spirit-baptism' generally as a higher form of Christian experience. With *Torrey* the experience is not about sanctification, but about 'power for service'. *Jellinghaus* preferred to call it 'a deeper sanctification'. *Murray* taught the higher experience of the conscious indwelling of the Holy Spirit, by which believers become partakers of the fullness of the glorified human nature of Christ. In spite of this diversity there is an awareness of being part of one common movement with one common experience as its centre. In this fact the important rôle played by experience is notable. When the experience is accepted, there is no possibility any more, that the explanations given to it, even though contradictory, would cause a real division.

In order to reach the desired level of experience it is necessary to fulfil certain conditions. With *Finney* the meaning of faith is hardly different from being only the condition of attaining the experience of sanctification. Faith is thus described in strongly anthropocentric terms.

For *Torrey* the conditions make up a central theme in his message. The believer must claim the experience, and in so doing he must in a quietistic manner eliminate his own 'ego' and yield himself to God or to the experience.

*Jellinghaus* has tried hard to keep the heritage of the Reformation, as expressed in the *sola fide* and the *sola gratia*. Nevertheless, a shift in the notion of faith to the effect of an anthropocentric concept can be found with him. It appears that the conditional nature of faith is at odds with the *sola fide* of the Reformation.

*Murray*, too, has an message of conditions. The blessing at which his preaching and writings are aiming, will be reached as man strives for it. He does speak about faith, but it is an experience-oriented, anthropocentric faith.

According to the measure in which they characterize faith as a condition for the

attainment of experience, their concept of faith appears to be limited - faith, as compared with experience, is but the minor notion.

In connection with this the remark must be made, that the knowledge of the Holy Spirit is presented as something superior to the knowledge of Christ. In *Murray's* writings a variety of this tendency is shown when his speaking about the exalted Christ apparently is of higher significance to the believer's experience than the Christ 'upon earth'. The work of *Christ within us* is sometimes seen as the major work placed opposite the minor work of *Christ for us*. For *Finney* there is hardly a difference between these aspects, because for him both Christ and the Holy Spirit are more or less devaluated to a function of the religious experience. In his thinking the anthropocentric feature is dominant.

*Jellinghaus* came to realize how problematic the idea of a surplus of experience as compared with faith must be, as was the result of his own theological thinking. He did not want to abandon the Christocentric starting-points of the Reformation. This tension eventually has appeared to be unbearable for him, both theologically and personally.

With *Finney*, *Torrey*, and *Murray* the inclination can be seen to highly value some form of direct inspiration or revelation beyond the Scriptures. *Jellinghaus* made every effort to maintain the inextricable connection of the Word and the Spirit.

#### *IV Faith and experience in the Pentecostal Movement*

The tendencies shown in the Holiness Movement appear reinforced in the Pentecostal Movement. In Pentecostalism the main subject is experience, especially the experience of the Holy Spirit and the *charismata*. Reflection on the meaning of faith, however, is hardly found.

The shift that occurred in the interpretation of certain experiences, is noteworthy. Within the Pentecostal and the Charismatic Movement a great theological variety can exist. This, nonetheless, in no way prevents the recognition of the one spirituality of Pentecostalism. The variety of interpretations of the experience of the 'baptism in the Spirit' in Pentecost circles is even greater than could be observed in the Holiness Movement. Spirit-baptism is mostly described as a crisis-experience. Especially in the Charismatic Movement the idea occurs that Spirit-baptism stands for the 'charismatic', or 'experiential dimension' of the Christian life. The very heart of it is the openness to the gifts of the Spirit.

With regard to the meaning of the various *charismata*, too, the opinions differ considerably. The idea that *glossolalia* has to do with real existing languages stands next to the opinion that it also may be a gibberish, however meaningful. The way someone will receive a gift of tongues can imply a waiting for the Spirit, but it may happen as well, that he is encouraged to make a start by uttering arbitrary sounds. Some Pentecostals emphatically say that the contents of *glossolalia*, being prayer or praise, is always directed to God. Others are convinced that tongues, when interpreted, may also contain a message from God to the congregation or to certain believers.

Within the movement the obvious fact that a number of these conceptions exclude each other, is not recognized as a real problem.



As far as the gift of *prophecy* is concerned the lack of clarity is just as great. As a rule the gift of prophecy appears not distinguishable from the gift of *interpretation of tongues*.

Moreover, some Pentecostals insist that prophecy always implies the prediction of future events, whereas others with no less strong conviction, deny this and 'only' want to look upon this gift as a form of admonition or encouragement. The main element, meanwhile, remains the fact that in any case prophecy implies the experience of a direct inspiration by the Holy Spirit.

Also the charisma of *discernment of spirits* provides sufficient matter for division. This gift is either based upon a direct revelation from God or it is considered to be the result of the wisdom and maturity of grown-up Christians. A complication in the assessment of this gift is the question whether counterfeit-charismata with a demonic origin may exist. Many Pentecostal theologians are convinced of this possibility. Others, however, reject this and give preference to psychological or psychiatric explanations. In either of these concepts the authority of the Bible is at stake. Do the revelatory gifts in our time provide an inspiration that has to be tested against the Bible, or will the authority of the Bible be equalled by the authority of experiences like these, and so be put into perspective?

Within this diversity of opinions, the oneness and the identification of the movement is based upon what may be called: the priority of experience over faith. After all in the pentecostal understanding of the *charismata* it is experience that matters.

In order to receive them, a certain disposition is required, which often is of a very quietistic nature in the sense of a passive openness to the experience.

In the Pentecostal and Charismatic Movements it is generally accepted, that even in our age, God reveals Himself directly. It is only necessary to open oneself to all the gifts of the Spirit.

Some authors reject the idea of a difference between 'natural' and 'supernatural' *charismata*. In reality, however, there is a general inclination to aim at the more 'sensational' gifts like *glossolalia* and *prophecy*.

Even when people admit the possible existence of a demonic counterfeit of the experiences of the Spirit, in practice not the slightest willingness is shown to have one's own experiences tested. This is the 'blind spot' of Pentecostal spirituality.

Structurally, experience has priority over reflection. This appears in a pregnant way when some Pentecostal theologians in the parallelism of their charismatic experiences with phenomena in other religions, find a reason to feel a bond, and to aim at fellowship with the adherents of those religions. The obvious absence of faith in Jesus Christ in that case is not considered an obstacle to welcoming the identification of the experiences as a gift of God.

The mere possession of specific revelatory gifts usually outweighs their often hardly impressive contents.

In connection with this, the Bible actually receives only a secondary place. The use of the Bible is often only the occasion for extraordinary experiences, or for a still direct way of receiving God's Word. The Bible then becomes a springboard to experience.

*Faith* is discussed accordingly. The idea of a relationship with Christ, which is

enjoyed in the experience, is stressed at the expense of the function of faith as a relationship with Christ. The place given to experience implies that even a Christocentric aim can only be reached in an anthropocentric way.

Faith is often conceived of as a 'faith in order to', a faith that is directed to the goal of experience. It has to be distinguished from the faith that imparts to man Christ and all the salvation in Him. As soon as the experience is reached, faith may stay behind as the minor thing that has fulfilled its duty.

#### *V Faith and Experience - exegetic and dogmatic considerations*

In the last chapter an attempt is made to define the relation between faith and experience. This chapter contains an exegetic and a dogmatic part. In the first place it is concluded that it is not possible to speak about a Christian's 'fundamental experience' without the terminology of faith. A number of aspects, essential to faith, is dealt with. The words 'faith' and 'believe' stand for the very heart of the Christian's existence.

Faith, as a result, corresponds with the fullness of salvation. There is no 'extra' beyond faith. It is also always faith in the written Word of God and it implies fellowship with Christ. In this respect faith has a temporary character, which, in its commitment to Christ and to the Scriptures, involves a life in faith, not in sight.

Faith not only corresponds with the fullness of salvation, but it is also related to the whole of the believer's existence. For that reason faith also implies *experience*. This has to do with the living communication between man and God, which goes straight through temptations, struggle, times of joy, and whatever may occur in the full breadth of life.

In fact, all experience of the knowledge of God and of Christ can be described as a conjugation of the verb 'to believe'. At the same time it should be stressed that all faith from beginning to end implies experience of the grace of God in Christ, through the Word and through the Spirit.

Furthermore, faith may be called a *dynamic* concept, because it has its foundation in the firmness of the perfect salvation in Christ, and because at the same time it is in need of the consolations and the admonitions in the believer's struggle against sin and temptations. Although it must be said that faith covers man in his totality, it is true that faith is of a typically christocentric, and not of an anthropocentric nature.

Important matters are discussed in this chapter, as it elaborates the place of the *charismata* in the Book of Acts and in 1 Corinthians 12-14. These *charismata* are, as a matter of fact, in the Pentecostal spirituality considered as the experiences *par excellence*.

From Acts, chapters 2, 8, 10 and 11, it is made clear that the rôle of *glossolalia*, sometimes connected with *prophecy*, is to be a *sign* to the Jews. It indicates, that the congregation of Christ, made up of Jews, Samaritans and Gentiles, will be one congregation, in connection with the apostles in Jerusalem. The situation of the Apostolic Church, as determined by its place in redemptive history, does not warrant the idea that these signs have a function in our age. In Acts 19, as well as in the previously mentioned chapters, the use of the *charismata* is historically determined,

and no occasion can be found for their appearance in other times and situations. The reference to the Book of Acts in order to found a 'two stage-doctrine' in Christian life, as is common in charismatic theology, has been proved unsubstantial.

When Paul deals with the *charismata* in 1 Cor. 12-14, he is entering at length into the problematic appreciation of *glossolalia* in Corinth. The purpose, and hence the criterium of the spiritual gifts, is the edification of the Church. From there Paul draws some conclusions about *glossolalia*. Tongue speaking without interpretation is missing this aim of edification, because the intelligibility and for that reason the communication is lacking. Because of this, tongues without interpretation are meaningless in the congregation.

A further remark about this gift is that tongue speaking (or prophecy) neither can count as a quality of a believer, nor is given as a means of special spiritual experience. Like in the Book of Acts, also in 1 Cor. 12-14 tongues have their validity as a *sign*. This similarity between Acts and 1 Corinthians deserves a stronger emphasis than the differences between these books, which have to do with different situations. Many authors have made the proposition that *glossolalia* in the first place is meant for private worship. In the light of what is written in 1 Cor. 14 that assertion has proved to be untenable. Even the very idea that tongue speaking might serve the purpose of receiving a higher knowledge and experience of salvation has to be rejected.

These gifts, appreciated in the Pentecostal Movement as the highest experiences, in Scripture appear to have hardly any function as an experience of faith at all.

The result of what is found in the New Testament about *glossolalia* leads to the conclusion, that the way in which this gift is used in the Pentecostal Movement does not answer the biblical criteria in any of the aspects examined.

The opinion, held by some Christians, that *glossolalia* and *prophecy* as 'revelatory gifts' have stopped when the *canon* was completed, has to be denied. Even in the New Testament the 'revelatory value' of these *charismata* is not to be equalled with the apostolic authority, which through the inspiration of the Holy Spirit was embodied in the canon. However, that the use of these gifts, neither in the age of the Apostles, nor in our day, may lead to a principal or actual putting into perspective of the Holy Scriptures, is a different matter. It is not difficult to indicate the proofs of such devaluation in present-day Pentecostalism.

In answer to the question of the cessation of these *charismata*, it is necessary most of all to point at the sign-character of *glossolalia*, and partly also of prophecy. This motive, directed at the unity of the congregation of Jews and non-Jews, which determined the meaning of tongue speaking in the apostolic age, has become redundant today.

If someone would desire to receive this gift today, he would have in any case to fulfil these two conditions:

- he should not allow himself to search this gift to enjoy the riches of an extraordinary experience for himself;
- he should be able to serve the edification and the unity of the congregation in a similar way by means of this *sign*, as was the case in the congregation of the New Testament.

As a dogmatic element in this chapter, the relation is studied between faith and experience in the theology of the reformer John Calvin. An important aspect is that Calvin's doctrine of faith is thoroughly existential: it has to do with the entire man. That means also, that to him experience is intrinsic to faith.

At the same time, however, it must be said, that in Calvin's thinking faith is not anthropocentric, but God-centred and Christ-centred. His conception of faith has been characterized by the word '*Gegenstandsbezogenheit*', which means, that the matter of faith and also the matter of the experience of faith, is the relationship with Christ.

Calvin's use of the term '*unio mystica*' cannot be called mystic. The union of the believer with Christ is a fellowship by faith, which implies mutuality. The idea of losing oneself in God or in Christ is absolutely out of the question. Faith does not eliminate a believer, but involves him.

The experience of the communion with Christ is no 'extra' to faith. It is entirely the *experience* of faith, and no less the experience of *faith*.

Both of them, faith and experience, are bound to and dependent on the Word of Scripture.

The Bible is the only revelation of the Word of God. According to Calvin no revelations beyond the Word of God can exist. Both principally and actually, such revelations have to be considered a degradation of the Word of God.

As a result it may be said, that Calvin's conception of faith and experience is quite similar to the outcome of the exegetical research of the author.

Finally, a number of conclusions is phrased in order to give a more specific definition of the relation between *faith and experience*.

It is beyond doubt, that faith and experience are not contradictory. Faith is inconceivable without experience; and no christian experience can exist beyond faith.

Faith, in its Scripture-determined nature, may be called the criterium of spiritual experience. Experience, therefore, has to borrow its authenticity from the characteristics and qualifications that belong to faith. In that sense faith and experience may be seen as *congruent concepts*.

The factors that determine the location of faith, are the same factors that locate christian experience. The word *co-ordinates* can be used for this purpose. Experience is governed by the same four co-ordinates as faith. They are the following:

- *Christ-relatedness*. If faith does not have a Christocentric nature, it is not any longer faith. To experience, or experiences, even so religious as they may be, the same principle holds: if experiences appear to have an anthropocentric tendency, they lose their Christian and biblical authenticity.

- *Relation-character*. Faith is the relationship of the entire man with God in Christ, called forth by Him through the Holy Spirit. That the entire man is involved in this relationship does not imply a hidden anthropocentric tendency, because the believer continues to be dependent on Christ and His grace. This character of faith and of experience is contradictory to the Pentecostal experiences in which a person remains passive, and is overpowered, and literally eliminated.

- *Existential character*. In faith the living man, with all the connections of his life,

and with his mind, will and emotions, is present. This is seen e.g. in the fruit of the Spirit (Gal. 5,22). In the qualities mentioned there faith is alive; here the verb 'to believe' is conjugated. This involvement of daily life by faith implies experience of faith rather than the charismatic experiences, as valued in Pentecostalism.

- *Dependence on the Word of God.* The Bible is the instrument by which faith is evoked, and by which it grows. The Word of God is the co-ordinate of faith as well as of experience. As soon as experience does not live any more by faithful listening to the Scriptures, but tries to rise higher than faith, it will end up lower.

# Glaube und Erfahrung

von Wesley bis zur Pfingstbewegung

## I Einführung

Die vorliegende Dissertation ist dem Verhältnis von Glauben und Erfahrung gewidmet. Es handelt sich dabei um Glauben im Sinne der *fides qua creditur*. Anlaß dieser Untersuchung sind offenkundige Unterschiede auf dem Gebiet der christlichen Erfahrung zwischen der Pfingstbewegung und der charismatischen Bewegung einerseits und der Kirche, vor allem die der Reformation, andererseits.

Das Ziel dieser Abhandlung ist es, in besonderer Weise die theologischen Auffassungen der Pfingstbewegung zu beleuchten, so daß auch auf der Ebene der Theologie das Gespräch zwischen Kirche und Pentekostalismus in einigen wichtigen Punkten wirklich möglich ist.

Dazu hat diese Arbeit eine wichtige historische Seite. In der Vorgeschichte der Pfingstbewegung des 20. Jahrhunderts wird in Kapitel 2 zuerst im theologischen Denken von John Wesley im 18. Jahrhundert dem Verhältnis von Glauben und Erfahrung nachgegangen. Dann wird in Kapitel 3 die Auffassung von vier Vertretern der Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert dargelegt. Auch im 4. Kapitel ist die historische Betrachtungsweise wichtig, und zwar in Bezug auf die Pfingstbewegung des 20. Jahrhunderts, darin eingeschlossen die charismatische Bewegung. Denn die theologischen Standpunkte sind mehr auf dieser Ebene zu finden als in wohlüberlegten theologischen Abhandlungen.

## II Glaube und Erfahrung bei John Wesley

Die Resultate der Untersuchung hinsichtlich 'Glauben und Erfahrung' bei John Wesley zeigen, daß *Glaube* für ihn nicht in erster Linie die Bezeichnung der Beziehung des Menschen zu Gott durch Jesus Christus ist, sondern allermeist die der inneren Erfahrung, die für die Erlösung notwendig sei. Das zeigt sich in seiner Sicht der Heilsgewißheit. Seine Betrachtungsweise des reformatorischen Zeugnisses *sola fide* hat denn auch etwas Ambivalentes. Einerseits anerkennt er dieses von Herzen, nämlich in der Rechtfertigungslehre; andererseits wird deutlich, daß dieser Glaube dann lediglich der Weg ist, der zum eigentlichen Ziel führen muß: zur Heilsgewißheit in der *Erfahrung*. Eine Rolle spielt dabei das Zeugnis des Heiligen Geistes, das sowohl in der Rechtfertigung als auch in der Heiligung bzw. Vollkommenheit die Bezeichnung einer unmittelbar erfahrenen Gewißheit ist, die über den Glauben hinaus geht.

Eine gewisse Parallele kann aufgezeigt werden zwischen dem Verhältnis von Glaube und Werken bei Wesley, wobei sein Arminianismus eine Rolle spielt und dem Verhältnis zwischen Glauben und Erfahrung. Die Erfahrung ist bei ihm nicht nur eine Frucht des Glaubens, sondern eine eigene Größe, die das christliche Leben mit konstituiert.

Charakteristisch für Wesley's Reden über das Heil und die Art, wie man daran teil hat, ist, daß es in hohem Maße anthropozentrisch ist.

Auch auf Wesley's Stellungnahme zum 'Enthusiasmus' wird aufmerksam gemacht. Er hat kräftig gewarnt vor jeglicher Schwärmerei, deren Kennzeichen für ihn war, daß man sich auf unmittelbare Eingebungen des Heiligen Geistes und nicht auf das geschriebene Wort Gottes beruft. In seiner eigenen Praxis als Prediger und Pastor hat er jedoch auffällig wenig diesen biblischen Maßstab angewandt und somit doch die Tür zur Schwärmerei geöffnet. Er gab nämlich der Erfahrung im Verhältnis zum Glauben an einen größeren Stellenwert.

Die Erfahrung ist ja für ihn das Gebiet der unmittelbaren Wirkung des Heiligen Geistes geworden. Zu seiner oft naiven Annahme besonderer oder gar seltsamer Phänomene fügte sich sein Unvermögen, dabei zwischen dem Werk Gottes und dem Werk Satans deutlich zu unterscheiden.

### III *Glaube und Erfahrung in der Heiligungsbewegung*

Es werden vier Vertreter der Heiligungsbewegung besprochen: Charles G. Finney, Reuben A. Torrey, Theodor Jellinghaus und Andrew Murray. Über sie, Jellinghaus ausgenommen, wäre zu sagen, daß sich ihr theologischer Einfluß auch bis in die Pfingstbewegung des 20. Jahrhunderts hinein auswirkt.

Kennzeichnend für die Heiligungsbewegung ist die gemeinsame Lehre von der Notwendigkeit einer 'Taufe mit dem Heiligen Geist' als einer Erfahrung zusätzlich zu Glauben und Wiedergeburt. Diese Erfahrung wird wohl unterschiedlich gedeutet. Bei *Finney* handelt es sich - im Sinne von Wesley - ursprünglich um eine Heiligungserfahrung. Später jedoch spricht er auch mehr allgemein von einer höheren Form christlicher Erfahrung. Bei *Torrey* geht es nicht um Heiligung, sondern um 'power for service'. Bei *Jellinghaus* ist eine 'tiefere Heiligung' gemeint. *Murray* lehrt die höhere Erfahrung der bewußten Innewohnung des Heiligen Geistes, wodurch die Gläubigen der Fülle der verherrlichten menschlichen Natur Christi teilhaftig werden.

Trotz dieser Unterschiede hat man in der Heiligungsbewegung das Gefühl, zu einer gemeinsamen Bewegung mit einer gemeinsamen Erfahrung zu gehören. Auch darin zeigt sich die wichtige Rolle der Erfahrung. Wenn die Erfahrung erkennbar ist, bewirken die Deutungen, die man ihr beilegt, sogar wenn diese sich widersprechen, keine Scheidung der Geister.

Um die gewünschte Erfahrung zu erreichen, ist es notwendig, bestimmte Bedingungen zu erfüllen. Bei *Finney* hat der Glaube kaum eine andere Bedeutung als die einer Vorbedingung zur Heiligungserfahrung. Der Glaube wird dabei stark anthropozentrisch beschrieben.

Bei *Torrey* sind die Bedingungen ein zentrales Thema seiner Botschaft. Der Gläubige solle die Erfahrung für sich beanspruchen und dabei auf quietistische Weise das eigene Ich ausschalten in der Hingabe an Gott bzw. an die Erfahrung.

Bei *Jellinghaus*, der die Gedanken der Reformation bezüglich 'sola fide' und 'sola gratia' stark zu bewahren versuchte, führt es doch zu einer Verschiebung im Begriff Glaube, in dem Sinne, daß beim Glauben der Schwerpunkt im Menschen liege, auf die Erfahrung ausgerichtet. Man kann von einer Richtungsänderung des Glaubens im

anthropozentrischen Sinne reden. Es stellt sich heraus, daß der bedingte Charakter dieses Glaubens auf gespanntem Fuß mit dem reformatorischen Zeugnis 'sola fide' steht.

Auch *Murray* hat eine Botschaft mit Bedingungen. Der Segen, der in Aussicht gestellt wird, könne erreicht werden, je nachdem man sich danach ausstreckt. Es handelt sich dabei um Glauben, jedoch um einen auf die Erfahrung abgezielten, anthropozentrischen Glauben.

In dem Maße, wie der Glaube bei jedem von der genannten Vertretern der Heiligungsbewegung den Charakter einer Bedingung zum Erreichen einer Erfahrung trägt, zeigt sich, daß ihre Glaubensauffassung eingeschränkt ist: Im Verhältnis zur Erfahrung wird der Glaube geringer geachtet.

Im Zusammenhang damit wäre zu bemerken, daß über das Kennen des Heiligen Geistes gesprochen wird, als habe es Vorrang über das Kennen Christi hinaus. Bei *Murray* hat dieser Zug als Variante, daß ihm der erhöhte Christus von höherer Bedeutung für die Erfahrung der Gläubigen ist als der 'irdische' Christus. Manchmal scheint es, als ob das Werk Christi in uns höher geachtet wird als das Werk Christi für uns.

Weil bei *Finney* sowohl Christus als der Heilige Geist mehr oder weniger zu einer Funktion der religiösen Erfahrung abgewertet sind, spielt das Verhältnis zwischen beiden kaum eine Rolle. Die anthropozentrische Tendenz seines Denkens ist sehr vorherrschend.

*Jellinghaus* hat selber erkannt, wie problematisch die Vorrangstellung der Erfahrung im Verhältnis zum Glauben ist, die auch von ihm befürwortet wurde. Er hat die christozentrischen Ausgangspunkte der Reformation nicht preisgeben wollen. Es stellte sich heraus, daß diese Spannung bei ihm, sowohl theologisch als auch persönlich, schließlich unhaltbar wurde.

Bei *Finney*, *Torrey* und *Murray* ist die Neigung vorhanden, einer Form unmittelbarer Eingebung oder Offenbarung außerhalb der Heiligen Schrift mehr oder weniger Wert beizulegen. *Jellinghaus* dagegen hat vielmehr versucht, sich an der unlöslichen Verbindung von Wort und Geist festzuhalten.

#### IV Glaube und Erfahrung in der Pfingstbewegung

Die Tendenzen der Heiligungsbewegung sind verstärkt in der Pfingstbewegung wiederzufinden. In der Pfingstbewegung ist die Erfahrung, namentlich die Erfahrung des Heiligen Geistes und der Geistesgaben, das wichtigste Thema. Dabei fehlt die Reflexion über die Bedeutung des Glaubens nahezu ganz.

Auffallend sind die Verschiebungen, die in der Deutung bestimmter Erfahrungen eingetreten sind. Innerhalb der Pfingst- und charismatischen Bewegung kann es eine große theologische Verschiedenheit geben, die jedoch der Anerkennung der einen Spiritualität des Pentekostalismus nicht im Wege steht. Noch stärker als in der Heiligungsbewegung sind die Deutungsunterschiede der Erfahrung der 'Geistestaufe': Es gibt eine große Anzahl widersprüchlicher Ansichten darüber. Meistens wird die Geistestaufe als eine Krisis-Erfahrung beschrieben. Hauptsächlich in der charismatischen Bewegung wird auch die Auffassung vertreten, daß die Geistestaufe die 'charismatische Dimension' oder die 'Erfahrungsdimension' des normalen Christenlebens darstellt. Der Kern dabei ist die Offenheit für die Gaben des Geistes.



Auch bezüglich der Bedeutung der verschiedenen Charismata gehen die Meinungen sehr auseinander. Hinsichtlich der *Glossolie* findet man einerseits den Gedanken, daß es sich um bestehende Sprachen handelt und andererseits die Vorstellung, daß es ein, wenn auch sinnvolles, Geplapper sein kann. Manche glauben, daß man die Zungengabe empfängt, indem man auf dem Heiligen Geist wartet, andere ermutigen, selber schon anzufangen, willkürliche Lauten zu äußern.

Manche Vertreter dieser Bewegungen sagen ausdrücklich, daß der Inhalt der Zungenrede als Gebet oder Lobpreis immer auf Gott gerichtet ist. Andere dagegen behaupten, daß sie, wenn ausgelegt, auch Botschaften von Gott an die Gemeinde oder an Gläubige enthalten kann. Daß die gegensätzlichen Auffassungen des Zungenredens einander ausschließen, wird innerhalb der Bewegung offenbar nicht als ein echtes Problem erkannt.

In Bezug auf die Gabe der Weissagung ist die Unklarheit gleich groß. Es zeigt sich, daß man gewöhnlich nicht zwischen den Gaben der *Auslegung der Zungen* und der *Prophetie* unterscheiden kann.

Dann ist für einige Weissagung immer Vorhersage zukünftiger Ereignisse, während andere diese Auffassung ebenso überzeugt abweisen und sie 'nur' als Ermahnung oder Ermutigung sehen. Als wichtigstes Element bleibt jedoch, daß die Gabe der Weissagung als eine unmittelbare Inspiration des Heiligen Geistes erfahren wird. Auch das Charisma der *Unterscheidung der Geister* gibt Anlaß zu Uneinigkeit. Entweder wird es als eine unmittelbare Offenbarung Gottes verstanden oder als ein Sichtbarwerden der Weisheit und Reife der Gläubigen. Ein Problem dieser Gabe ist auch die Frage der Nachahmung der Gaben durch Dämonen. Viele wollen diese Möglichkeit bejahen. Andere verwerfen sie und möchten lieber eine Erklärung mit Hilfe der Psychologie oder Psychotherapie geben.

In diesem allen handelt es sich auch um die Auffassung der Autorität der Bibel. Werden die Neuoffenbarungen an der Bibel geprüft oder wird ihre Autorität der Autorität der Schrift gerade gleichgestellt und diese letzte damit relativiert?

Innerhalb dieser Meinungsunterschiede beruhen die Einheit und Erkennbarkeit der Bewegung auf dem, was man nennen könnte: Das Primat der Erfahrung über den Glauben. Denn im Pentekostalismus werden die Gaben des Geistes besonders als Erfahrung angesehen.

Um solche Erfahrungen zu erhalten, muß man bestimmte Bedingungen erfüllen, öfter in einem stark quietistischen Sinne: Ein passives 'Sich-Öffnen' für die Erfahrung.

Im allgemeinen bejaht man in der Pfingst- und charismatischen Bewegung, daß Gott sich auch in unserer Zeit *unmittelbar* offenbart. Man müsse sich nur allen Gaben des Geistes öffnen.

Manche lehnen die Unterscheidung zwischen 'natürlichen' und 'übernatürlichen' Gaben des Geistes ab. In der Praxis aber ist man besonders darauf aus, nach den mehr 'sensationellen' Gaben des Geistes wie Zungenreden und Weissagung zu streben. Wenn man auch theoretisch die Möglichkeit dämonischer Nachahmung der Erfahrungen des Geistes bejaht, so zeigt sich in der Praxis, daß man die Prüfung der eigenen Erfahrungen ablehnt. Das ist der 'blinde Fleck' der pfingstlichen Spiritualität. Strukturell wird die Erfahrung über die Reflexion gestellt. Dies zeigt sich in

prägnanter Weise, wo manche pfingstlichen Theologen in der Übereinstimmung ihrer charismatischen Erfahrungen mit solchen Phänomenen in anderen Religionen einen Grund finden, sich mit Anhängern solcher Religionen verbunden zu fühlen und zu verbrüdern. Daß der Glaube an Jesus Christus offenkundig fehlt, ist für sie kein Hindernis, jene religiösen Erfahrungen als eine identische Gabe Gottes zu begrüßen. Die Tatsache, daß man bestimmte Offenbarungsgaben besitzt, hat gewöhnlich ein schwereres Gewicht als deren nicht selten wenig imponierender Inhalt.

Der Umgang mit der Bibel steht in der Praxis dabei meistens an zweiter Stelle. Außerdem verwendet man die Bibel oft dazu, eine besondere Erfahrung oder wenigstens eine unmittelbare Offenbarung eines Wortes Gottes zu erhalten. So wird auch die Bibel ein Sprungbrett für die Erfahrung.

Über den *Glauben* wird in ähnlicher Weise gesprochen. Die Bedeutung des Glaubens als Gemeinschaft mit Christus verschwindet zugunsten der Gemeinschaft mit Christus in der *Erfahrung*. Die Erfahrungsorientierung macht, daß auch ein christozentrisches Ziel nur über einen anthropozentrischen Weg erreicht wird.

Der Charakter des Glaubens ist oft der eines 'Glaubens damit', d.h. eines Glaubens, der auf das Erreichen einer Erfahrung ausgerichtet ist. Es scheint dann so zu sein: Wenn die Erfahrung erreicht ist, kann der Glaube zurückbleiben als die niedrigere Instanz, die ihre Aufgabe erledigt hat. Aber damit unterscheidet sich solcher Glaube von dem Glauben, der Christus und des ganzen Heils in Ihm teilhaftig werden läßt.

#### *V Glaube und Erfahrung - exegetische und dogmatische Betrachtungen*

Im letzten Kapitel dieser Arbeit wird versucht, die Frage nach dem Verhältnis zwischen Glaube und Erfahrung zu beantworten. Dieses Kapitel enthält einen exegetischen und einen dogmatischen Teil. In erster Linie wird festgestellt, daß, wenn man von einer 'christlichen Grunderfahrung' reden möchte, eine solche Terminologie nicht ohne den Begriff Glaube gehandhabt werden kann. Eine Anzahl für den Glauben wesentlicher Aspekte wird besprochen. Mit den Worten 'Glaube' und 'glauben' wird der Kern der christlichen Existenz angedeutet.

Dann korrespondiert der Glaube mit der Fülle des Heils. Es gibt nicht außerhalb des Glaubens noch ein 'Extra'. Der Glaube ist auch immer Glaube an das geschriebene Wort Gottes und umfaßt zugleich Gemeinschaft mit Christus. In diesem Sinne hat der Glaube einen vorläufigen Charakter, d.h. wir wandeln, im Blick auf Christus und im Angewiesensein auf die Bibel, durch Glauben, nicht durch Schauen.

Der Glaube korrespondiert nicht nur mit der Fülle des Heils, sondern bezieht sich auch auf die ganze Wirklichkeit der Gläubigen. Das bedeutet, daß der Glaube auch die Erfahrung impliziert. Er betrifft die lebendige Beziehung des Menschen zu Gott, in Anfechtungen, Kampf, Freuden, und was sich immer in der Fülle des Lebens auch ereignet.

Man könnte es so formulieren: Alle Erfahrung des Erkennens Gottes und Christi ist ein 'Konjugieren' des Verbes glauben. Zugleich könnte man sagen: Aller Glaube impliziert von Anfang bis Ende Erfahrung der Gnade Gottes in Christo, durch das Wort und durch den Heiligen Geist.

Der Glaube kann *dynamisch* genannt werden, in dem Sinne, daß er fest gegründet ist in dem vollkommenen Heil in Christo und zugleich in der Tröstung und

Ermahnung des Wortes Gottes, die der Gläubige in diesem Leben mit seinem Kampf gegen die Sünde und mit seinen Anfechtungen braucht. Wenn auch der Glaube den ganzen Menschen mit seinem ganzen Leben umfasst, muß man dennoch sagen, daß der Glaube typisch christozentrisch und nicht anthropozentrisch ist.

Wichtiges kommt in diesem letzten Kapitel zur Sprache, wo untersucht wird, wie in der Apostelgeschichte und in 1.Kor. 12-14 über die Geistesgaben gesprochen wird. Die Charismata werden ja in der pfingstlichen Spiritualität als die ganz besonderen Erfahrungen angesehen.

Anhand von Apg. 2, 8, 10 und 11 wird gezeigt, daß die Glossolie, manchmal in Verbindung mit Weissagung, ein *Zeichen* für die Juden bedeutet, daß nämlich die Gemeinde Jesu Christi aus Juden, Samaritern und Heiden *eine* Gemeinde sein wird, in Verbundenheit mit den Aposteln in Jerusalem. Die heilsgeschichtlich bestimmte Situation der Kirche zur Zeit der Apostel rechtfertigt nicht ohne weiteres die Meinung, daß dieses Zeichen auch in unserer Zeit funktionieren müsse. Ebenso gibt Apg. 19 keinen Anlaß, die dort genannten Charismata auch für andere Zeiten und Situationen zu erwarten.

Auch die charismatische Theologie, die sich für eine 'Zwei-Stufen-lehre' im christlichen Leben auf die Apostelgeschichte beruft, zeigt sich als unbegründet.

Bei der Behandlung der Charismata in 1.Kor. 12-14 geht es Paulus vor allem um die problematische Einschätzung der Glossolie in Korinth. Das Ziel und damit das Kriterium der Geistesgaben ist der Aufbau der Gemeinde. Von daher kommt Paulus zu einer Anzahl Feststellungen über die Glossolie. Zungenrede ohne Auslegung verfehlt dieses Ziel des Gemeindeaufbaus aus Mangel an Verständlichkeit und somit an Kommunikation. Sie ist darum in der Gemeinde zwecklos.

Die Zungengabe bedeutet nicht eine besondere Qualität eines Gläubigen. Ebenso wenig war die Glossolie (oder die Prophetie) zum Erlangen besonderer geistlicher Erfahrungen gegeben. Wie in der Apostelgeschichte zeigt sich in 1.Kor. 12-14, daß die Zungengabe als *Zeichen* gesehen wird. Diese Übereinstimmung zwischen der Apostelgeschichte und dem 1.Korintherbrief verdient stärker betont zu werden als die Unterschiede zwischen beiden Büchern, die mit ihrer unterschiedlichen Situation zusammenhängen.

Oft wird behauptet, daß das Zungenreden vor allem für das Kämmerlein gemeint ist. Das ist im Lichte von 1.Kor. 14 nicht haltbar. Sogar der Gedanke, daß die Zungengabe ein Mittel sei, um reichere Kenntnis und Erfahrung des Heils zu erlangen, muß entschieden abgewiesen werden.

Die Gaben, die in der Pfingstbewegung als höchst geschätzte Erfahrung gelten, haben *als Erfahrung* in der Schrift kaum eine Funktion.

Im Lichte der Fakten des Neuen Testaments muß festgestellt werden, daß bezüglich der Art und Weise, wie die Zungenrede in der Pfingstbewegung praktiziert wird, dies in keinem der untersuchten Punkte den biblischen Kriterien entspricht.

Die bei manchen Christen übliche Auffassung, daß die Gaben der Glossolie und Weissagung als 'Offenbarungsgaben' bei dem Abschluß des *Kanons* des Neuen

Testamentes aufgehört haben, haben wir abgewiesen. Der 'Offenbarungsgehalt' dieser Gaben ist auch im Neuen Testament nicht mit der apostolischen Autorität gleichzusetzen, die durch die Inspiration des Heiligen Geistes ihren Niederschlag in dem Kanon fand. Daß weder in der Zeit der Apostel noch heute diese Gaben zu einer prinzipiellen oder faktischen Relativierung der Heiligen Schrift führen können, ist eine andere Sache. Jedoch in der Pfingstbewegung ist es nicht schwer, solche Relativierung zu entdecken.

Fragt man, warum diese Gaben aufgehört haben, muß vor allem auf den Zeichen-Charakter der Glossolie und teilweise auch der Prophetie, hingewiesen werden. Das Motiv, das auf die Einheit der Gemeinde Jesu aus Juden und Nicht-Juden gerichtet ist, das die Bedeutung des Zungenredens in der apostolischen Zeit bestimmte, ist heute hinfällig geworden.

Würde sich jemand nach dieser Gabe der Glossolie ausstrecken wollen, müßte er in jedem Fall zwei Bedingungen erfüllen:

- Er dürfte diese Gabe nicht um den Gewinn einer besonderen subjektiven Erfahrung zu haben;
- und er müßte dem Aufbau und der Einheit der Gemeinde auf jene entsprechende Weise dienen können, wie es in der neutestamentlichen Gemeinde mittels dieses *Zeichens* geschah.

In dem dogmatischen Teil dieses letzten Kapitels wurde dem nachgegangen, wie der Reformator Calvin das Verhältnis zwischen Glaube und Erfahrung gesehen hat. Wichtig ist, daß Calvins Verständnis des Glaubens sehr existentiell ist: Er betrifft den ganzen Menschen. Das bedeutet auch, daß für ihn die Erfahrung dem Glauben inhärent ist. Zugleich muß aber gesagt werden, daß der Glaube bei ihm nicht anthropozentrisch, sondern theozentrisch und christozentrisch ist. Man kann von der 'Gegenstandsbezogenheit' des Glaubens reden, d.h. im Glauben und damit in der Erfahrung des Glaubens, handelt es sich um die Beziehung zu Christus.

Wenn Calvin den Ausdruck 'unio mystica' gebraucht, meint er das nicht im mystischen Sinne, denn die Vereinigung der Gläubigen mit Christus ist eine Gemeinschaft des Glaubens, die Gegenseitigkeit impliziert. Da ist keine Rede von einem Sich-Verlieren in Gott oder in Christus. Der Mensch wird nicht aus-, sondern eingeschaltet.

Die Erfahrung der Gemeinschaft mit Christus bedeutet nicht ein 'Extra' über den Glauben hinaus. Es ist gänzlich die *Erfahrung* des Glaubens und ebenso sehr die Erfahrung des *Glaubens*.

Beide, Glaube und Erfahrung, sind gebunden an das Wort der Schrift und abhängig von ihm.

Die Bibel ist die einzige Wortoffenbarung Gottes. Deswegen kann es nach Calvin keine Offenbarungen Gottes außerhalb Seines Wortes geben. Außerbiblische Offenbarungen müssen prinzipiell und praktisch als eine Degradierung des Wortes Gottes angesehen werden.

Die Folgerung ist, daß Calvins Auffassung in starkem Maße mit unseren exegetischen Ergebnissen übereinstimmt.

Schließlich werden in der vorliegenden Abhandlung eine Anzahl Schlußfolgerungen

formuliert, die das Verhältnis von Glaube und Erfahrung näher bestimmen. Dabei wird deutlich, daß Glaube und Erfahrung keine Gegensätze bilden: Es gibt keinen Glauben ohne Erfahrung - es gibt keine christliche Erfahrung außerhalb des Glaubens.

Der Glaube in seiner Schriftgebundenheit kann das Kriterium der christlichen Erfahrung genannt werden. Die Erfahrung muß also nach den Normen und den Qualifikationen, dem Glauben eigen, legitimiert werden. In diesem Sinne können Glaube und Erfahrung als *kongruente Begriffe* verstanden werden.

Die Faktoren zur Standortbestimmung des Glaubens sind die gleichen wie zur Standortbestimmung der christlichen Erfahrung. Dafür wurde das Wort *Koordinate* gebraucht. Die Erfahrung muß durch die gleichen vier Koordinaten betimmt werden wie der Glaube:

- *Christusbezogenheit*. Ein Glaube, der nicht christozentrisch ist, hört auf Glaube zu sein. Der Erfahrung oder den Erfahrungen, wie religiös sie auch erscheinen mögen, gilt das Gleiche: Sie verlieren ihre christliche und biblische Legitimation, wenn sie z.B. anthropozentrisch gesucht werden.

- *Beziehungs-Charakter*. Der Glaube ist die Beziehung des ganzen Menschen mit Gott in Christo, der von Ihm durch den Heiligen Geist berufen und erneuert worden ist. Daß der ganze Mensch dabei 'eingeschaltet' ist, bedeutet keine versteckte anthropozentrische Tendenz, denn er ist und bleibt vollkommen auf Christus und seine Gnade angewiesen. Dieser Charakter des Glaubens und der Erfahrung ist den pfingstlichen Erfahrungen entgegengesetzt, in denen ein Mensch passiv bleibt und überwältigt wird und damit buchstäblich 'ausgeschaltet' ist.

- *Wirklichkeitsbezogenheit*. Der Glaube bezieht sich auf den lebendigen Menschen samt seinen Lebensbeziehungen, und auf seinen Verstand, Willen und Gefühl. Das zeigt sich zum Beispiel in der Frucht des Geistes (Gal. 5,22). Dort ist der Glaube lebendig. Da wird das Verb glauben konjugiert. Diese Berührung des Alltagslebens durch den Glauben ist eher Glaubenserfahrung als die charismatischen Erfahrungen, die im Pentekostalismus so geschätzt sind.

- *Abhängigkeit vom Worte Gottes*. Die Bibel ist ja das Mittel, wodurch der Glaube geweckt und gefördert wird. Sie ist sowohl Koordinat des Glaubens als auch der Erfahrung. Wenn die Erfahrung nicht mehr vom gläubigen Hören auf die Schrift lebt, sondern höher als der Glaube steigen will, endet sie niedriger.

## GEBRUIKTE AFKORTINGEN

AS	Apeldoornse Studies
AvdK	Archief van de Kerken
BCT	Bulletin voor Charismatische Theologie
BeW	Bijbel en Wetenschap
BuG	Bibel und Gemeinde, Zeitschrift des Bibelbundes
ChrEnc	Christelijke Encyclopedie, 2e druk, Kampen 1956-1961
Conc	Concilium, internationaal tijdschrift voor theologie
CThJ	Calvin Theological Journal
DL	Dordtse Leerregels ( als regel aangehaald naar de uitgave <i>De Nederlandse Belijdenisgeschriften</i> - uitgegeven i.o.v. de Generale Synode van de Ned. Herv. Kerk, de Generale Synode van de Christ. Geref. Kerken in Nederland en de Generale Synode van de Geref. Kerken in Nederland)
DS	Dogmatische Studiën (G.C.Berkouwer)
EQ	The Evangelical Quarterly
EvTh	Evangelische Theologie
GD	Gereformeerde Dogmatiek (H.Bavinck)
GTT	Gereformeerd Theologisch Tijdschrift
HC	Heidelbergse Catechismus (uitgave zie DL)
Hg	Herausgeber
Inst	Institutie (Johannes Calvijn)
IRS	Instituut vir Reformatoriese Studie (Wetenskaplike Bydraes van die Potchefstroomse Universiteit vir Christlike Hoër Onderwys)
Jrg	Jaargang/Jahrgang
KeTh	Kerk en Theologie
KuD	Kerugma und Dogma
NGB	Nederlandse Geloofsbelijdenis (uitgave zie DL)
NGTT	Nederduits, Gereformeerde Teologiese Tydskrif
NKZ	Neue Kirchliche Zeitschrift
NL	Nieuw Leven (Reeks boeken van Kok, Kampen, meestal in charismatische geest)
RBN	Religieuze bewegingen in Nederland (VU)
RGG <sup>2</sup>	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Auflage, Tübingen 1927-1932
RGG <sup>3</sup>	Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. Auflage, Tübingen 1957-1965
RhW	Rondom het Woord
ScJTh	Scottish Journal of Theology

STh	Studia Theologica. Scandinavian Journal of Theology
TBT	The Banner of Truth
TER	The Ecumenical Review
ThRef	Theologia Reformata
TLZ	Theologische Literaturzeitung
TWNT	G.Kittel/G.Friedrich (Hg.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i> , Band I-X. Stuttgart 1933-1979
TWAT	G.J.Botterweck/H.Ringgren/H.-J.Fabry (Hg.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i> , Band I-VII. Stuttgart/Berlin/Köln 1970-1990
Vol	Volume
WThJ	The Westminster Theological Journal
WW	The Works of John Wesley
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

## GERAADPLEEGDE LITERATUUR

- Aalders, W.J., *Mystiek*. Haar vormen, wezen, waarde. Groningen/Den Haag 1928
- Aalen, Leiv, 'Die Theologie des Grafen von Zinzendorf. Ein Beitrag zur 'Dogmengeschichte des Protestantismus'', in: Martin Greschat (Hg.), *Zur neueren Pietismusforschung*, Darmstadt 1977, 319-353 (eerder verschenen in: *Gedenkschrift für D. Werner Elert*. Beiträge zur historischen und systematischen Theologie. Berlin 1955, 220-240)
- Idem, *Die Theologie des jungen Zinzendorf*. Berlin/Hamburg 1966
- Abma, G.H. (red.), *Profetie of fantasie?* Amersfoort 1978
- ... *Acts of Synod 1973 Christian Reformed Church*. Report 34: 'Neo-Pentecostalism', 398-499.
- Anderssen, B.J.K., 'n *Kritiese ontleding van die soteriologiese teologie van Andrew Murray*. (diss. Stellenbosch), z.p. 1979
- Andresen, C. (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*. Göttingen 1982-1984 (ungekürzte Studienausgabe 1988)
- Andrews, E.H., *The Promise of the Spirit*. Welwyn 1982
- Arntzen, M.J., *Mystieke rechtvaardigingsleer*. Een bijdrage ter beoordeling van de theologie van Andreas Osiander. Kampen 1956
- Ayling, S., *John Wesley*. London 1979
- Bakker J.T., 'Het spoor van de Geest', in: *RhW*, 20e jrg no 1 (1978), 65-71
- Balke, W., *Calvijn en de doperse radikalen*. Amsterdam 1973
- Idem, 'The Word of God and Experientia according to Calvin', in: W.H. Neuser (Hg.), *Calvinus Ecclesiae Doctor*, 19-32
- Idem, 'Calvijn en de Pinksterprediking', in: J. van Oort e.a. (red.), *Verbi Divini Minister*. Een bundel opstellen over de dienaar en de bediening van het goddelijke Woord aangeboden aan L.Kievit v.d.m. t.g.v. zijn 65e verjaardag. Amsterdam 1983, 19-43
- Idem, 'Kan men bij Calvijn spreken van bevindelijke prediking?' in: A.G. Knevel (red.), *Bevindelijke prediking*, 27-37
- Bank, J.H.v.d. (red.), *Ervaren waarheid*. Opstellen, aangeboden aan Dr H. Jonker. Nijkerk 1984
- Barratt, T.B., *De waarheid inzake de Pinksteropwekking*, Amsterdam 1917 (in: een serie Pinksteruitgaven)
- Bavinck, J.H. e.a. (red.), *De Heilige Geest*. Kampen 1949
- Idem, 'Hebben wij den Heiligen Geest ontvangen?' in: J.H. Bavinck e.a. (red.), *De Heilige Geest*, 437-452
- Bavinck, H., *Gereformeerde Dogmatiek I-IV* Kampen 1928-1930<sup>4</sup>



- Behm, J., 'gloossa', *TWNT* I, 719-726
- Beker, E.J./Hasselaar, J.M., *Wegen en kruispunten in de dogmatiek*. Delen 3, 4 en 5. Kampen 1981-1990
- Bennett, D. en R., *Nieuw leven met de Heilige Geest*. (oorspr. titel: *The Holy Spirit and you*) NL. Kampen 1975
- Berewinkel, J.S.J., 'Zur Theologie der Gemeinschaftsbewegung', in: M.Brecht (Hg.), *Pietismus und Neuzeit*. Band 15, 95-113
- Berg, J. van den, *Het christelijk leven naar de opvatting van John Wesley*. Openbare les uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van lector in de faculteit der godgeleerdheid aan de Vrije Universiteit te Amsterdam. Kampen 1959
- Berkhof, H., *De leer van de Heilige Geest*. Nijkerk 1964
- Idem, 'Enige Aspecten in het denken over de Heilige Geest in de 20e eeuw', in: *BCT* nr 1 (1978), 3-21
- Idem, 'De Heilige Geest in de theologie van de 20e eeuw', in: *RhW*, 20e jrg nr 4 (1978), 10-16
- Idem, 'Het hedendaagse zoeken naar de Heilige Geest', in: *BCT* nr 9 (1982), 15-25
- Idem, *Christelijk geloof*. Een inleiding tot de geloofsleer. Nijkerk 1990<sup>6</sup>
- Berkouwer, G.C., *Geloof en rechtvaardiging*. DS. Kampen 1949
- Idem, *Geloof en heiliging*. DS. Kampen 1949
- Idem, *Geloof en volharding*, DS Kampen 1949
- Idem, *De voorzienigheid Gods*. DS. Kampen 1950
- Idem, *De Heilige Schrift* I. DS. Kampen 1966
- Beyerhaus, P., 'Begegnung mit messianischen Bewegungen. Zur Kennzeichnung der Missionswissenschaft als theologischer Disziplin'. (Antrittsvorlesung Tübingen 20.01.1967), in: *ZthK* 64. Jrg (1967), 496-518.
- Idem, *Geisterfüllung und Geisterunterscheidung*. Die schwarmgeistige Gefährdung der Gemeinde heute. Berlin 1977
- Beyreuther, E., *Geschichte des Pietismus*. Stuttgart 1978
- Idem, *Studien zur Theologie Zinzendorfs*. Gesammelte Aufsätze. Neukirchen 1962
- Biesbroek, G., 'De gaven en de vrucht van de Heilige Geest', in: H.G.Abma (red.), *Prophetie en Fantasie*, 127-144
- Bittlinger, A.(u.A.), *Die Bedeutung der Gnadengaben für die Gemeinde Jesu Christi*. Marburg 1971<sup>2</sup>
- Idem, 'Die charismatische Erneuerung der Kirchen: Aufbruch urchristlicher Geisterfahrung', in: C.Heitmann/H.Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, 19-35
- Idem, 'A "Charismatic" Approach to the Theme', in: *TER* Vol 42 (1990), 107-113
- Idem (ed.), *The Church is Charismatic*. The World Council of Churches and the Charismatic Renewal. Geneva 1982<sup>2</sup>
- Bloch-Hoell, N., *The Pentecostal Movement*. Its origin, development, and distinctive character. Oslo/London/New York 1964
- Boer, J.de, *De verzegeling met de Heilige Geest volgens de opvatting van de Nadere Reformatie*. Rotterdam 1968

- Boer, C.den, 'De doop met de Heilige Geest', in: H.G.Abma (red.), *Profetie en Fantasie*, 145-161
- Bolkestein, M.H., *De Brieven van Petrus en Judas*. Nijkerk 1963
- Boneschanscher, E.J., 'De datering van het boek Handelingen', in: *BeW* 16e jrg (1991) nr 143, 96-99
- Botha, J., 'Pentekostalisme: waar lê die wortels?' in: B.J.van der Walt (red.), *Onderskeiding van die geeste*, 13-18
- Bouw, W.J., 'Wat heeft de charismatische beweging ons te zeggen?' in: H.G.Abma (red.), *Profetie en Fantasie*, 73-104
- Brecht, M. (Hg.), *Pietismus und Neuzeit*. Ein Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus. Band 15. Schwerpunkt: Die Gemeinschaftsbewegung. Göttingen 1989
- Bremmer, R.H., *Herman Bavinck als dogmaticus*. Kampen 1961
- Bridge, D./Phypers, D., *Spiritual Gifts and the Church*. London 1973
- Brienen, T., *De prediking van de Nadere Reformatie*. Een onderzoek naar het gebruik van de klassifikatiemethode binnen de prediking van de Nadere Reformatie. Amsterdam 1974
- Idem, *Prediking en vroomheid bij Reformatie en Nadere Reformatie*. Kampen z.j.
- Idem, *Bevinding. Aard en funksie van de geloofsbeleving*. Kampen 1978
- Idem, 'Het charisma der bevindelijke prediking: de Nadere Reformatie', in: A.G.Knevel (red.), *Bevindelijke prediking*, 46-54
- Brockhaus, U., *Charisma und Amt*. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen. Wuppertal 1972
- Bruggen, J. van, 'Baptism with the Holy Spirit, in: *Proceedings of the International Conference of Reformed Churches* (June 19-28, 1989, in Langley, Canada) Winnipeg, n.y., 186-205
- Bruner, F.D., *A Theology of the Holy Spirit*. The Pentecostal Experience and the New Testament Witness. Grand Rapids (1970) 1976<sup>5</sup>
- Buchanan, G.W., *To the Hebrews* (The Anchor Bible). Garden City 1972
- Bultmann, R., 'pistewoo' - A, C-D, in: *TWNT* VI, 174-182, 197-230
- Burgess, S.M., 'Medieval Examples of Charismatic Piety in the Roman Catholic Church', in: R.P.Spittler (ed.), *Perspectives on the New Pentecostalism*, 14-23
- Buys, P.W., 'Die Amerikaanse Pinksterbeweging as agtergrond van die eietydse charismatiese beweging', in: B.J.van der Walt (red.), *Onderskeiding van die geeste*. 19-28
- Buys, P.J., 'Pentekostalisme in Suid-Afrika', in: B.J.van der Walt (red.), *Onderskeiding van die geeste*, 38-51
- Calvijn, J., *Institutie, of onderwijzing in de christelike godsdienst*. Uit het Latijn vertaald door dr A. Sizoo. Delft z.j.<sup>3</sup>
- Cannon, W.R., *The Theology of John Wesley*. With special Reference to the Doctrine of Justification. New York/Nashville 1946
- Carothers, M.R., *Prison to Praise*. Watchung 1971<sup>7</sup>
- Idem, *Power in Praise*. Plainfield 1972

- Chantry, W.J., *Signs of the apostles*. Observations on Pentecostalism Old and New. Edinburgh/Carlisle 1976<sup>2</sup>
- Christenson, L., *Het spreken in tongen*. Een gave voor de gemeente, het lichaam van Christus. Amsterdam z.j. (oorspr. titel: *Speaking in Tongues*. Minneapolis 1968
- Churchill, R.K., *Glorious is the Baptism of the Spirit*. n.p. (Presb. and Ref. Publ. Comp.) 1976
- Cler, A., *Charles Finney. Sa Conversion, sa Théorie du Réveil et son Activité*. (Thèse à la faculté de théologie protestante de Paris). Cahors 1899
- Coetzee, C.F.C., *Die werk van die Heilige Gees in die teologiese denke van Andrew Murray*. (diss. Potchefstroom, 1980)
- Idem, 'Die doop met die Heilige Gees'. In: B.J.van der Walt (red.), *Onderskeiding van die geeste*, 65-74
- Coetzee, J.C.(red.), *Koninkryk, Gees en Woord*. Huldigingsbundel aangebied aan Prof dr Lambertus Floor. Pretoria 1988
- Coetzer, A.L., *Berou en bekering volgens John Wesley*. (Verhandeling vir die graad Magister Theologiae aan die Potchefstroomse Universiteit, 1986)
- Congar, Y., *Der Heilige Geist*. Freiburg/Basel/Wien 1982
- Cruvellier, J.M.E., *L' exégèse de Romains 7 et le mouvement de Keswick*. 's-Gravenhage z.j. (1961)
- Cruz, N./Buckingham, J., *Ik zal nooit meer huilen*. Hoornaar z.j. (vert. van: *Run, Baby, Run*)
- Culpepper, R.H., 'A survey of some tensions emerging in the Charismatic Movement', in *ScJTh* Vol. 30 (1977), 439-452
- Dallimore, A.A., *George Whitefield. The Life and Times of the Great Evangelist of the Eighteenth Century Revival*. Vol I. Edinburgh/Carlisle (1970) 1979 (repr.)
- Idem, idem, Vol II. Edinburgh/Carlisle 1980
- Dam, W.C. van, *Dämonen und Besessene*. Die Dämonen in Geschichte und Gegenwart und ihre Austreibung. Aschaffenburg 1970
- Idem, *Demonen - Eruit in Jezus' Naam!* Kampen 1973
- Idem, 'Genezing en bevrijding als aspekten van de charismatische vernieuwing', in: F.Rutke (red.), *Charismatisch Nederland*, 67-76
- Idem, 'Kassel 1907', in: *BCT* 1 (1978), 56-58
- Daniël, J., *John Wesley und die Erweckung in England*. Lahr/ Dinglingen 1979 (vert.van: *John Wesley, Apostle of England*, Madras n.y.)
- Davies, R./Rupp,G., *A history of the Methodist Church in Great Britain*. Vol I. London 1965
- Dayton, Donald W., *Theological Roots of Pentecostalism*. Studies in Evangelicalism, No 5. Metuchen, N.J./London 1987
- Dee, S.P., *Het geloofsbegrip van Calvijn*. Kampen 1918
- Deghaye, P., *La doctrine ésotérique de Zinzendorf (1700 - 1760)*. Paris 1969.
- Dieter, M.E., *The Holiness Revival Of The Nineteenth Century*. Studies in Evangelicalism, No 1. Metuchen, N.J./London 1980

- Idem, 'The Wesleyan Perspective' In: M.E. Dieter e.a., *Five Views on Sanctification*. 9-46. Grand Rapids 1987
- Dillow, J., *Speaking in Tongues*. Seven Crucial Questions. Grand Rapids 1978<sup>5</sup>
- Douma, J., *Algemene genade*. Uiteenzetting, vergelijking en beoordeling van de opvattingen van A. Kuyper, K. Schilder en Joh. Calvijn over 'algemene genade'. Goes 1966
- Dunn, J.D.G., 'Models of Christian Community in the New Testament', in: A. Bittlinger (ed.), *The Church is Charismatic*, 99-116
- Idem, *Baptism in the Holy Spirit*. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in relation to Pentecostalism today. London 1984<sup>6</sup>
- Du Plessis, J., *The Life of Andrew Murray of South Africa*. London/Edinburgh/New York, n.y. (1919)
- Du Plessis, D.J., *De Geest maakt levend*. Emmen 1964. (oorspr. titel *The Spirit Bade Me Go*)
- Idem, *The Spirit Bade Me Go*. The astounding move of God in the denominational churches. Plainfield 1970
- Du Toit, J.D., *Het Methodisme*. Amsterdam/Pretoria z.j. (1903)
- Eaton, M.A., *Baptism with the Spirit*. The teaching of Dr Martyn Lloyd-Jones. Leicester 1989<sup>2</sup>
- Exalto, K., *De zekerheid des geloofs bij Calvijn*. Apeldoorn 1978
- Idem, 'Calvijn over Woord en Geest', in: J.van der Graaf (eindred.), *Geijkte Woorden*, 45-49
- Fairchild, J.H., 'The Doctrine of Sanctification at Oberlin', in: C.G.Finney, *Principles of Sanctification*, 178-195
- Fee, G.D., 'Hermeneutics and Historical Precedent - a major Problem in Pentecostal Hermeneutics', in: R.P.Spittler (ed.), *Perspectives on the New Pentecostalism*, 118-132
- Finney, C.G., *Memoirs of Charles G. Finney*. Westwood, N.J. 1976
- Idem, *So great Salvation*. Evangelistic messages. Grand Rapids (1965) 1985<sup>5</sup>
- Idem, *True Submission*. Revival Sermons. Grand Rapids (1967) 1985<sup>5</sup>
- Idem, *The Heart of Truth*. Finney's Lectures on Theology. (Orig. published in 1840 as *Skeletons of a course of Theological Lectures*). Minneapolis 1976
- Idem, *Finney's Systematic Theology*. (Edited by J.H.Fairchild; orig. published in 1846 as *Finney's Lectures on Systematic Theology*) Minneapolis 1976
- Idem, *Reflections on Revival*. (Compiled by Donald Dayton; orig. published in 1845 as *Letters on Revivals*) Minneapolis 1979
- Idem, *Principles of Victory*. Great themes from Romans. (Edited by L.G. Parkhurst, Jr.) Minneapolis 1981
- Idem, *Principles of Liberty*. More great themes on Romans. (Edited by L.G. Parkhurst, Jr.) Minneapolis 1983
- Idem, *Principles of Union with Christ*. (Orig. published in 1846 as *Finney's Lectures on Systematic Theology*; edited by L.G. Parkhurst, Jr.) Minneapolis 1985

- Idem, *Principles of Love*. (Edited by L.G. Parkhurst, Jr.) Minneapolis 1986
- Idem, *Principles of Sanctification*. (Expanded edition of Views of Sanctification 1840. Compiled and Edited by L.G. Parkhurst, Jr.) Minneapolis 1986
- Firet, J., 'Psychologische notities met betrekking tot de "Geestesdoop"', in: G.P.Hartvelt (red.), *Op het spoor van de Geest*. 77-91
- Fleisch, D., 'Die Entstehung der deutschen Heiligungsbewegung vor 50 Jahren', in: *NKZ* 38.Jrg (1927), 663-702
- Fleisch, Paul, *Die Pfingstbewegung in Deutschland*. Ihr Wesen und ihre Geschichte in fünfzig Jahren. Hannover 1957
- Floor, L., 'Die indikatief en die imperatief in die prediking', in: *ThRef* XVIIe jrg (1974), 19-33
- Idem, *De doop met de Heilige Geest*. Kampen 1982
- Idem, 'Die plek van die Bybel in die geloofservaring', in: B.J.van der Walt (red.), *Onderskeiding van die geeste*, 75-83
- Idem, *Persoon en werk van de Heilige Geest*. Kampen 1988
- Fokkens, H., 'De Pinksterbeweging', in: *GTT* 32e jrg (1931/32), 520-540
- Gäbler, U., *Vernunft, Moral, Bekehrung*. Die Erweckungspredigt von Charles Grandison Finney in Nordamerika 1824-1832. (Antrittsrede an der Freien Universität Amsterdam) Kampen 1980
- Gaede, C.S., 'Glossolalia at Azusa Street: a hidden Presupposition?' in: *WThJ* Vol 51 (1989), 77-92
- Gaffin, R.B., Jr., *Perspectives on Pentecost*. New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit. Grand Rapids 1979
- Idem, 'The New Testament as canon', in: J.C. Coetzee (red.), *Koninkryk, Gees en Woord*, 250-268
- Ganoczy, A., 'Calvin als Paulinischer Theologe. Eine Forschungsansatz zur Hermeneutik Calvins', in: W.H. Neuser (Hg.), *Calvinus Theologus*, 39-70.
- Gardiner, G.E., *The Corinthian Catastrophe*. Grand Rapids 1985<sup>10</sup>
- Gee, D., *Over de geestelijke gaven*. Gorinchem 1960 (oorspr. titel *Concerning Spritual Gifts*. Springfield n.y.)
- Geense, A., 'Op zoek naar de all-round christen? Enkele beschouwingen over 1 Corintiërs 12', in: *RhW* 20e jrg nr 4 (1978), 17-23
- Genderen, J. van, *Herman Witsius*. 's-Gravenhage 1953
- Idem, *Het getuigenis van de Heilige Geest*. Rede bij de overdracht van het rectoraat aan de Theologische Hogeschool te Apeldoorn. Alphen a/d Rijn 1961
- Idem e.a., *Zicht op Calvijn*. Amsterdam 1965
- Idem, 'Calvijns dogmatisch werk', in: J. van Genderen e.a., *Zicht op Calvijn*, 9-46
- Idem, *Rechtvaardiging en heiliging in de theologie van deze tijd*. Amsterdam 1966
- Idem, *Geloofskennis en geloofsverwachting*. AS 17. Kampen 1982
- Idem, *Gerechtigheid als geschenk*. Gedachten over de rechtvaardiging door het geloof. Kampen 1988

- Idem, *Actuele thema's uit de geloofsleer*. Kampen 1988
- Gérest, C., 'Het uur van de charisma's - Verhandeling over de geschiedenis van de amerikaanse 'charismatische bewegingen'', in: *Conc* 13e jrg nr 9 (1977), 16-41
- Gootjes, N.H., 'De doop met de Heilige Geest en de betekenis van Pinksteren', in: *Radix* 13e jrg (1987), 139-158
- Gorder, P.R. Van, *Charismatische Verwarring*. (Oorspr. titel: *Charismatic Confusion*) Amsterdam z.j.
- Graaf, J. v.d. (eindred.), *Geijkte Woorden*. Over de verhouding van Woord en Geest. Kampen 1979
- Graafland, C., *De zekerheid van het geloof*. Een onderzoek naar de geloofsbeschouwing van enige vertegenwoordigers van reformatie en nadere reformatie. Wageningen 1961
- Idem, 'De visie op de godservaring in de theologie van vandaag', in: *ThRef* jrg XVI (1973), 206-224
- Idem, 'De Geest en Zijn gaven', in: J.van der Graaf (eindred.), *Geijkte Woorden*, 186-192
- Idem, 'Waarheid in het binnenste. Geloofszekerheid bij Calvijn en de Nadere Reformatie', in: *Een vaste Burcht voor de Kerk der eeuwen*. Opstellen, opgedragen aan drs K. Exalto ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag. Kampen 1989, 53-81.
- Idem, *Gereformeerden op zoek naar God*. Godsverduistering in het licht van de gereformeerde spiritualiteit. Kampen 1991<sup>3</sup>
- Grässer, E., *An die Hebräer*. (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament XVII/1). Zürich/Neukirchen-Vluyn 1990
- Green, M., *Leven in een nieuwe stijl*. (Oorspr. titel: *New Life, New Lifestyle*) NL. Kampen 1974
- Idem, *I believe in the Holy Spirit*. London/Sydney/Toronto 1985<sup>2</sup>
- Gresham, Jr., J.L., *Charles G. Finney's Doctrine of the Baptism of the Holy Spirit*. Peabody 1989<sup>2</sup>
- Gromacki, R.G., *The Modern Tongues Movement*. Grand Rapids 1972<sup>2</sup>
- Groot, J.C. (red.), *Encyclopedie van het Christendom*. Katholiek Deel. Amsterdam/Brussel 1956
- Grosheide, F.W., *De eerste brief van den apostel Paulus aan de kerk te Korinthe*. Amsterdam 1932
- Idem, *De Handelingen der Apostelen I*. Amsterdam 1942
- Idem, *De Handelingen der Apostelen II*. Amsterdam 1948
- Idem, *De brief aan de Hebreëen en de brief van Jakobus*. Kampen 1955<sup>2</sup>
- Grundmann, W., 'dúnamai/dúnamis', in: *TWNT* II, 286-318
- Gunter, W.S., *The Limits of 'Love Divine'*. The Theological Development of Early Wesleyan Methodism in Response to Antinomianism and Enthusiasm. (diss. Leiden) Nashville 1989
- Hagenbach, K.R., *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. Leipzig 1867<sup>5</sup>
- ... *Handbuch der Geschichte des Christentums*. Wuppertal 1979

- Häring, H., e.a. (red.), *Meedenken met Edward Schillebeeckx*. Bij zijn afscheid als hoogleraar te Nijmegen. Baarn 1983
- Harper, M., *Evenals in het begin*. De beweging van de Heilige Geest in de twintigste eeuw. (Oorspr. titel: *As at the beginning*) Vlissingen z.j.
- Idem, *Hoe een christengemeente tot bloei kwam*. NL. (oorspr. titel: *A New Way of Living*) Kampen 1974
- Hartvelt, G.P., 'IJle balans', in: G.P.Hartvelt (red.), *Op het spoor van de Geest*. Theologische opstellen. Vragen aan en kanttekeningen bij de charismatische beweging, 31-53. Kampen 1978
- Heitmann, C./Mühlen, H. (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*. Hamburg/München 1974
- ... *Het werk van de Heilige Geest in de gemeente*. Voorlichtend geschrift over de pinkstergroepen, uitgegeven in opdracht van de generale synode van de Gereformeerde Kerken. Kampen 1968
- Hocken, P., 'A Survey of the Worldwide Charismatic Movement', in: A.Bittlinger (ed.), *The Church is Charismatic*, 117-147
- Hodge, C., *Systematic Theology*, Vol III. Grand Rapids 1940 (orig. edition 1872)
- Hoekema, A.A., *What about tongue-speaking?* Grand Rapids 1981<sup>2</sup>
- Idem, *Holy Spirit Baptism*. Grand Rapids 1981<sup>3</sup>
- Idem, 'The Reformed Perspective', in: M.E. Dieter e.a., *Five Views on Sanctification*, 59-90
- Idem, *Saved by Grace*. Grand Rapids/Exeter 1989
- Hoekendijk, K., *Charismata*. z.p. z.j.
- Hoffman, R.J., 'Meméristai ho Christós? Anti-Enthusiast Polemic from Paul to Augustine', in: *STh* Vol 33 (1979), 149-164
- Hol, R., 'Geloven, belicht vanuit Jesaja 7:9b', in: J.Kruis e.a. (red.), *Uw knecht hoort*, 247-259
- Hollenweger, W.J., *The Pentecostals* (translated - with revisions by the author - from *Enthusiastes Christentum*. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart. Zürich 1969) Minneapolis 1977<sup>3</sup>
- Idem (Hg.), *Die Pfingstkirchen*. Selbstdarstellungen, Dokumente, Kommentare. Stuttgart 1971
- Idem, *De Geest spreekt alle talen*. Een analyse van de Pinksterbeweging (vert. van: *Pentecost between black and white*, Belfast 1974) Baarn 1976
- Idem, "'Touching" and "Thinking" the Spirit: Some Aspects of European Charismatics', in: R.P.Spittler (ed.), *Perspectives on the New Pentecostalism*, 45-56
- Hollis Gause, R., 'Issues in Pentecostalism', in: R.P.Spittler (ed.), *Perspectives on the New Pentecostalism*, 106-116
- Horton, S.M., 'The Pentecostal Perspective', in: M.E.Dieter e.a., *Five Views on Sanctification*, 103-135
- Hutten, K., *Seher, Grübler, Enthusiasten*. Stuttgart 1958<sup>5</sup>
- Impeta, C.N., *De leer der heiliging en volmaking bij Wesley en Fletcher*. Leiden 1913

Itterzon, G.P. van, *Belijnd belijden*. Kampen 1971

Jellinghaus, Th., *Das völlige, gegenwärtige Heil durch Christum*. Basel 1898<sup>4</sup>

Idem, *Erklärung über meine Lehrirrunge*n. Lichtenrade o.J.

Jensen, P.F., 'Calvin, Charismatics and Miracles'. In: *EQ* Vol LI Nr 3 (1979), 131-144

Jepsen, A., 'aman', in: *TWAT* I, 313-348

Jonker, W.D., *Die Gees van Christus*. Pretoria 1981

Kamphuis, J., *Signalen uit de kerkgeschiedenis*. Over de toekomst en de canon. Groningen 1975

Idem, 'Christus en de Geest' in de gereformeerde theologie', in: *Radix* 15 (1989), 154-180

Keller, C.-A., 'Enthusiastes Transzendenzerleben in den nicht 'christlichen' Religionen', in: C.Heitmann/H.Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, 49-63

... *Kirche und Charisma*. Die Gaben des Heiligen Geistes im Neuen Testament, in der Kirchengeschichte und in der Gegenwart. Marburg a/d Lahn 1966

Kirchner, H. u.A. (Hg.), *Charismatische Erneuerung und Kirche*. Im Auftrag der Theologischen Studienabteilung beim Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR. Neukirchen/Vluyn 1984

Kittel, R., 'dóxa' - F, in: *TWNT* II, 250-255

Klaiber, W., 'Aus Glauben, damit aus Gnaden. Der Grundsatz paulinischer Soteriologie und die Gnadenlehre John Wesleys', in: *ZThK*, 88. Jrg (1991), 313-338.

Knevel, A.G. (red.), *Bevindelijke prediking*. Kampen 1989

Knijff, H.W.de, 'Mystiek en Schrift', in: *RhW* 15e jrg nr 2 (1973), 17-25

Köberle, A., *Rechtfertigung und Heiligung*. Eine biblische, theologieggeschichtliche und systematische Untersuchung. Leipzig 1929<sup>2</sup>

Koch, K., *The strife of tongues*. Berghausen n.y.

Idem, *The Devil's Alphabet*. Grand Rapids 1972<sup>2</sup>

Idem, *Okkultes ABC*. Ulm o.J.

Koenes, P., *In de kracht van de Geest*. NL. Kampen 1974

Kok, A.B.W.M., 'De Heilige Geest en de latere geestdrijverijen', in: J.H.Bavinck e.a. (red.), *De Heilige Geest*, 278-304

Kolfhaus, W., *Christusgemeinschaf bei Johannes Calvin*. Neukirchen 1939

Kornet, A.G., *De Pinksterbeweging en de Bijbel*. Kampen 1963

Kraan, K.J./Verhoef, W.W., *Bidden in een nieuwe taal*. Over het bijbelse verschijnsel van het spreken in tongen. Hoenderloo 1969

Kraan, K.J., *Ruimte voor de Geest?* Kampen 1970

Idem, 'De Charismatische Beweging', in: *Wapenveld*, 26/4 (1976), 120-123

Kranenborg, R., 'Zohra en de psychosofie: woorden van de Christus scheppen een nieuwe wereldreligie', in: *Het spiritisme*, *RBN* 22, 75-124. Amsterdam 1991

Kraus, H.-J., 'Charisma prophetikon. Eine Studie zum Verständnis der neutestamentlichen Geistesgabe bei Zwingli und Calvin', in: *Biblisch-theologische Aufsätze*. Neukirchen/Vluyn 1972, 235-257



- Kreck, W., *Tradition und Verantwortung*. Gesammelte Aufsätze. Neukirchen/Vluyn 1974
- Kruis, J. e.a. (red.), *Uw knecht hoort*. Theologische opstellen aangeboden aan W. Kremer, J. van Genderen en B.J. Oosterhoff. Amsterdam 1979
- Krusche, W., *Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*. Göttingen 1957
- Kuen, Alfred, *Der Heilige Geist*. Biblische Lehre und menschliche Erfahrung. Wuppertal 1980
- Kuitert, H.M., 'Openbaring en ervaring: een misplaatste tegenstelling', in: H.Häring e.a. (red.), *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, 43-53
- Idem, *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*. Een herziening. Baarn 1992
- Küng, H./Moltmann, J. (red.), *De Heilige Geest*. Conc 15e jrg nr 8 (1979)
- Laan, C. van der/Laan, P.N. van der, *Pinksteren in beweging*. Vijfenzeventig jaar pinkstergeschiedenis in Nederland en Vlaanderen. Kampen 1982
- Laan, C. van der, 'De relatie tussen de pinksterbeweging en de charismatische vernieuwing - een terugblik', in: *BCT* nr 20 (1987), 7-10
- Idem, *De spade regen*. Geboorte en groei van de pinksterbeweging in Nederland 1907-1930. Kampen 1989
- Idem, e.a., *Pinksteren*, RBN 20. Amsterdam 1990
- Idem, 'Portret van William Joseph Seymour (1870-1922)', in: *Parakleet* (officieel orgaan van de Broederschap van Pinkstergemeenten in Nederland), 11e jrg nr 38 (1991), 7-11
- Ladd, G.E., *A Theology of the New Testament*. Grand Rapids 1979<sup>4</sup>
- Lang, G.H., *The earlier years of the modern tongues movement*. A historical survey and its lessons. n.p., n.y.
- Lange, D., *Eine Bewegung bricht sich Bahn*. Die deutschen Gemeinschaften im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert und ihre Stellung zur Kirche, Theologie und Pfingstbewegung. Giessen/Dillenburg 1979
- Lanning, R.B., 'Dr Lloyd-Jones and the Baptism with the Holy Spirit', in: *TBT* Issue 271 (1986), 1-5
- Laurentin, R., 'De charisma's: iets nader over het woordgebruik'. in: *Conc* 13e jrg nr 9 (1977), 6-15
- Lederle, H.I., 'Charismatic Theology'. Study Guide for the Honours B.Th. Systematic Theology 408-Y. Pretoria (UNISA) 1986<sup>2</sup>
- Idem, *Treasures Old and New*. Interpretations of "Spirit-Baptism" in the Charismatic Renewal Movement. Peabody, Mass. 1988
- Idem, 'The Spirit of Unity: a Discomforting Comforter. Some Reflections on the Holy Spirit, Ecumenism and the Pentecostal and Charismatic Movements', in: *TER* Vol 42 (1990), 279-287
- Legrand, F.L.A., *In den Wind geredet?* Eine biblische Analyse des Zungenredens. (vert. van: *Le Signe du Parler en Langue*) Dillenburg 1991
- Lekkerkerker, A.F.N., *De Brief van Paulus aan de Romeinen I*. Nijkerk 1962
- Leuch, D., *Heil und Heiligung bei John Wesley*. Zürich 1941
- Linde, S. van der, *De leer van den Heiligen Geest bij Calvijn*. Wageningen 1943
- Idem, 'De Pinksterbeweging in verband met het werk van de Heilige Geest', in: *ThRef* jrg V (1962), 88-100

- Idem, 'Mystiek en bevinding', in: *RhW* 15e jrg nr 2 (1973), 87- 98
- Lindsay, G., *Gaven van de Geest*. 's-Gravenhage z.j.
- Lindström, H., *Wesley and Sanctification. A Study in the Doctrine of Salvation*. Grand Rapids 1980<sup>2</sup>
- Lloyd-Jones, D.M., *Joy unspeakable. The Baptism with the Holy Spirit*. Eastbourne 1986<sup>4</sup>
- Idem, *Prove all things. The Sovereign Work of the Holy Spirit*. Eastbourne 1985<sup>2</sup>
- Lohse, B., *Epochen der Dogmengeschichte*. Stuttgart/Berlin 1978<sup>4</sup>
- Lovelace, R.F., 'Evangelical Revivals and the Presbyterian Tradition: an Alternative Perspective', in: *WJTh* Vol XLII nr 1 (1979), 130-151
- MacArthur, Jr., J.F., *The Charismatics. A Doctrinal Perspective*. Grand Rapids 1978
- MacDonald, W.G., 'Pentecostal Theology: a Classical Viewpoint', in: R.P.Spittler (ed.), *Perspectives on the New Pentecostalism*, 59-73
- MacLeod, D., *The Spirit of Promise*. Fearn 1986
- Maris, J.W., 'Missen wij iets? - over de bekoring van de Charismatische Beweging', in: *Ambtelijk Contact*, 24e jrg (1985), 501-505
- Idem, 'Het boek Handelingen en ons geestelijk leven', in: *De Wekker*, 97e jrg (1988), nrs 17,18,19 en 20.
- Marshall, J., 'Martyn Lloyd-Jones: Prove All Things', in: *TBT* Issue 270 (1986), 24-28.
- McDonnell, K.(eindred.), *Katolieke charismatische vernieuwing*. Theologische verklaring en pastorele toelichting. 'Verklaring van Mechelen 1974'. Nijmegen 1976
- Idem, 'Church Reactions to the Charismatic Renewal', in: A.Bittlinger (ed.), *The Church is Charismatic*, 147-173
- Meiden, L.H. van der, *De bijzondere Geesteswerking met het Woord*. Rede uitgesproken bij de overdracht van het rectoraat aan de Theologische School der Christelijke Gereformeerde Kerken in Nederland op 16 september 1949. Dordrecht 1949
- Idem, *Wat is bevinding? Voor de praktijk der godzaligheid*. Delft 1951
- Merwe, G. van der, zie Van der Merwe, G.
- Meyer, M., 'Das "Mutter-Amt" des Heiligen Geistes in der Theologie Zinzendorfs', in: *EvTh* 43. Jrg Nr 5, 415-430
- Molen, E. van der, *De Pinksterbeweging*. Leeuwarden z.j.<sup>3</sup>
- Molenaar, D.G., *De doop met de Heilige Geest*. Kampen 1973<sup>2</sup>
- Möller, F.P., *Die diskussie oor die charismata soos wat dit in die Pinksterbeweging geleer en beoefen word*. Braamfontein 1975
- Mönnich, C.W. (red.), *Encyclopedie van het Christendom*. Protestants Deel. Amsterdam/Brussel 1955
- Moody, W.R., *The Life of Dwight L. Moody*. The Official Authorised Edition. London n.y.
- Morgner, C., *Herausforderungen durch charismatische und pfingstlerische Bewegungen*. Ein Wort an die Mitarbeiter in unseren Gnadauer Gemeinschaften. Dillenburg 1990

- Mühlen, H., 'Hoofdlijnen van de gemeentevernieuwing', in: *BCT* nr 1 (1978). 37-48.
- Murray, Andrew, *De kracht van Jezus' bloed*. Den Haag z.j.  
 Idem, *De Geest van Christus*. Hoenderloo z.j.  
 Idem, *Het nieuwe leven*. Hoenderloo 1974  
 Idem, *De volle Pinksterzegen*. Den Haag z.j.  
 Idem, *Humility. The Beauty of Holiness*. Basingstoke 1988  
 Idem, *Working for God*. Basingstoke 1988
- Murray, I., 'Baptism with the Spirit: What is the Scriptural Meaning?' in: *TBT* Issue 127 (1974), 5-22  
 Idem, 'Martyn Lloyd-Jones on the Baptism with the Holy Spirit', in: *TBT* Issue 257 (1985), 8-15
- Nannen, Els, *Carl Gustav Jung - der getriebene Visionär*. (Reihe "Leben - Werk - Wirkung" Nr. 2816). Berneck 1991
- Nauta, D., *Opera Minora*. Kerkhistorische verhandelingen over Calvijn en de geschiedenis van de kerk in Nederland. Kampen 1961
- Neuser, W.H. (Hg.), *Calvinus Theologus*. Die Referate des Europäischen Kongresses für Calvinforschung 1974 in Amsterdam. Neukirchen/Vluyn 1976  
 Idem (Hg.), *Calvinus Ecclesiae Doctor*. Die Referate des Internationalen Kongresses für Calvinforschung 1978 in Amsterdam. Kampen o.J.  
 Idem, 'Theologie des Wortes - Schrift, Verheiligung und Evangelium bei Calvin', in: W.H.Neuser (Hg.), *Calvinus Theologus*, 17-38
- Niesel, W., *Die Theologie Calvins*. München 1938
- Nieuwpoort, L.van, 'De verzegeling met de Heilige Geest', in: J.van der Graaf (eindred.), *Geijkte Woorden*, 167-178
- Ohlemacher, J., 'Die Anfänge der Gemeinschaftsbewegung', in: M. Brecht (Hg.), *Pietismus und Neuzeit*. Band 15, 59-83.
- Ouweneel, W.J. *Het domein van de slang*. Christelijk handboek over occultisme en mysticisme. Amsterdam 1978
- Packer, J.I., *Keep in step with the Spirit*. Leicester 1984  
 Idem, *God in our Midst*. Seeking and Receiving Ongoing Revival. Milton Keynes 1987
- Penn-Lewis, J. (with Evan Roberts), *War on the Saints*. Unabridged edition (1912). Erith 1987 (first British paperback edition)
- Penn-Lewis, J., *Spiritual Perils of To-day*. As seen in the Pentecostal Movement. Together with the Article 'What is the present Speaking with Tongues?' By a former sympathiser with the Pentecostal Movement. Reprinted from *The Overcomer*. London, 1924<sup>2</sup>
- Plessis, J. du, zie Du Plessis, J.  
 Plessis, D.J. du, zie Du Plessis, D.J.
- Polman, A.D.R., *Onze Nederlandsche Geloofsbelijdenis*. Verklaard uit het verleden, geconfronteerd met het heden. I-IV. Franeker z.j.

- Pop, F.J., *Bijbelse woorden en hun geheim*. Verklaring van een aantal bijbelse woorden. 's-Gravenhage 1964
- Praamsma, L., *De kerk van alle tijden*. Verkenningen in het landschap van de kerkgeschiedenis. III en IV. Franeker 1980/1981
- Pretorius, H.S., *Bijdrage tot de exegese en de geschiedenis der exegese van Romeinen VII*. Amsterdam 1915
- Quispel, G. e.a., *Mystiek en bevinding*. Kampen z.j.
- Rack, H.D., *Reasonable Enthusiast*. John Wesley and the Rise of Methodism. London 1989
- ... 'Rapport van de gemengde commissie van de Rooms-katholieke kerk en de Methodistische Wereldraad', in: *AvdK* 37e jrg (1982), 393vv.
- Rattenbury, J.E., *The Evangelical Doctrines of Charles Wesley's Hymns*. London 1942<sup>2</sup>
- Reimer, H.-D., *Wenn der Geist in der Kirche wirken will*. Ein Vierteljahrhundert charismatische Bewegung. Stuttgart 1987
- Reimer, H.-D./Eggenberger, O. u.A., *...neben den Kirchen*. Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen. Konstanz 1984<sup>4</sup>
- Rendal, G.-F., *Talen, tongen?* Relas van een eerlijk bijbel- onderzoek. (oorspr. titel: *Je parle en langue plus que vous tous*, Orbe s.a.) Vaassen 1984
- Ridderbos, H., *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift van het Nieuwe Testament*. Het gezag van het Nieuwe Testament. Kampen 1955
- Idem, *Paulus*. Ontwerp van zijn theologie. Kampen 1966
- Idem, *Het Woord, het Rijk en onze verlegenheid*. Kampen 1968
- Roberts, J.H., *Die opbouw van die kerk volgens die Efese-brief*. Groningen 1963
- Robertson McQuilkin, J., 'The Keswick Perspective', in: M.E. Dieter (ed.), *Five Views on Sanctification*, 149-183
- Rodman Williams, J., 'Pentecostal Theology - a Neo-Pentecostal Viewpoint', in: R.P.Spittler (ed.), *Perspectives on the New Pentecostalism*, 77-85
- Idem, 'Nieuwe Theologie voor een nieuw tijdperk', in: *BCT* nr 1 (1978), 23-33
- Rondelle, K.H. la, *Perfection and Perfectionism*. A dogmatic-ethical study of biblical perfection and phenomenal perfectionism. Kampen 1971
- Rooij, V. de, 'Glossolalia: betekenis en waarde van het spreken in tongen voor het individu en de groep', in: C.van der Laan e.a., *Pinksteren*, *RBN* 20, 119-126
- ... 'Rooms-Katholieke Kerk en Pinksterbeweging. Rapport van de dialoog tussen het Secretariaat voor de eenheid der christe nen en bepaalde pinksterkerken (1977-1982)', in: *AvdK* 42e jrg (1987), 47-65
- Rooy, J.A.van, zie Van Rooy, J.A.
- Ruhbach, G., 'Die Erweckung von 1905 und die Anfänge der Pfingstbewegung', in: M. Brecht (Hg.), *Pietismus und Neuzeit*. Band 15, 84-94.
- Ruler, A.A. van, *Theologisch Werk*. Deel III. Nijkerk 1971
- Runia, K., *Vragen van onze tijd*. Kampen z.j.
- Idem, 'De doop met de Heilige Geest', in: *RhW* 16e jrg nr 1 (1974), 37-55
- Idem, 'Bevinding en ervaring', in: *Tussen openbaring en ervaring*, 133-145

- Rupp, G., 'John Wesley - een christelijk profeet', in: *Conc* 4e jrg nr 7 (1968), 43-53
- Rutke, F. (red.), *Charismatisch Nederland*. Een overzicht van de ontwikkeling van de Pinkstervernieuwing. NL. Kampen 1977
- Ryle, J.C., *Holiness*. Its nature, hindrances, difficulties, and roots. Welwyn 1989<sup>5</sup> (orig. edition 1879)
- Sangster, W.E., *The path to perfection*. An examination and Restatement of John Wesley's Doctrine of Christian Perfection. London (1943) 1984<sup>2</sup>
- Schep, J.A., *Geestesdoop en tongentaal*. Het standpunt van de calvinistische traditie getoetst aan de Heilige Schrift. Franeker z.j.
- Schillebeeckx, E., *Geloofsverstaan: interpretaties en kritiek*. Bloemendaal 1972
- Schlier, H., 'Herkunft, Ankunft und Wirkungen des Heiligen Geistes im Neuen Testament', in: C.Heitmann/H.Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, 118-130
- Schmidt, M., *Pietismus*. Stuttgart 1972
- Schmithals, W., 'Geisterfahrung als Christuserfahrung', in: C.Heitmann/H.Mühlen (Hg.), *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes*, 101-117
- Schneider, G. *Die Apostelgeschichte*. 1. Teil. (Herders Theol. Komm. zum N.T.) Freiburg/Basel/Wien 1980
- Schroten, H., 'Rechtvaardigmaking en heiligmaking bij Calvijn', in: *ThRef* 2e jrg (1959), 161vv
- Schützeichel, H., *Die Glaubentheologie Calvins*. München 1972
- Schweizer, E., 'pneuma' - D-E, in: *TWNT* VI, 387-453
- Idem, 'On Distinguishing Between Spirits', in: *TER* Vol 41 (1989), 406-415
- Seibel, A., 'Arnold Bittlinger und die Integration anderer Religionen', in: *BuG* 90e Jrg (1990), 192-194
- Seinen, W.A., *De bruidegom, zie, gaat uit Hem tegemoet*. Enkele Nieuwtestamentische profetieën aangeboden ter beoordeling en overweging. z.p. 1974<sup>3</sup>
- Seitz, J., *Ein klärendes Wort gegen Pastor Paul's Schrift: Zur 'Dämonenfrage'*. z.p. 1963<sup>2</sup> (1911/2)
- Shallis, R., *Zungenreden aus biblischer Sicht*. Bielefeld/ Wuppertal 1986
- Smail, T.A., *De glorie van God*. Het werk van de Heilige Geest. NL. (oorspr. titel: *Reflected Glory*. The Spirit in Christ and the Christians. London 1975) Kampen z.j.
- Idem, *The Giving Gift*. The Holy Spirit in Person. London/Sydney/Auckland/Toronto 1988
- Smet, W., *Ik maak alles nieuw*. Charismatische beweging in de kerk. Tiel/Utrecht 1973
- Idem, *Ik maak Mij een nieuw volk*. Getuigenissen over charismatisch gemeenschapsleven. Tiel/Amsterdam 1975
- Sommer, J.H., 'Uw overleden Moeder vertoont zich achter u: impressies van spiritistische groeperingen in Nederland', in: *Het spiritisme*, *RBN* 22, 45-72. Amsterdam 1991

- Spijker, W. van 't, 'Experientia in reformatoisch licht', in: *ThRef*, 19e jrg (1976), 241-247
- Idem, *De Charismatische Beweging*. 's-Gravenhage 1977
- Idem, *Luther - belofte en ervaring*. Goes 1983
- Idem e.a. (red.), *Rondom de doopvont*. Leer en gebruik van de heilige doop in het Nieuwe Testament en in de geschiedenis van de westerse kerk. Kampen 1983
- Idem, 'De doop in de pinksterbeweging en in de charismatische beweging', in: W.van 't Spijker e.a. (red.), *Rondom de doopvont*, 534-550
- Idem, *De Heilige Geest als Trooster*, Kampen 1986
- Idem, '“Extra nos” en “in nobis” bij Calvijn in pneumatologisch licht', in: *ThRef* 31e jrg (1988), 271-291 (eveneens verschenen in: idem, *Geest, Woord en Kerk*, 114-132)
- Idem, *De verzegeling met de Heilige Geest*. Over verzegeling en zekerheid van het geloof. Kampen 1991
- Idem, *Geest, Woord en Kerk*. Opstellen over de geschiedenis van het gereformeerd protestantisme. Kampen 1991
- Spittler, R.P.(ed.), *Perspectives on the New Pentecostalism*. Grand Rapids 1976
- Sprague, W.B., *Lectures on Revivals of Religion*. Edinburgh/Carlisle 1978<sup>2</sup> (First published 1832)
- Stanford Reid, W., 'Bernard of Clairvaux in the Thought of John Calvin', in: *WJTh* Vol XLI nr 1 (1978), 127-145
- Steiner, L., *Mit folgenden Zeichen*. Eine Darstellung der Pfingstbewegung. Basel 1954
- Stempvoort, P.A. van, *Eenheid en schisma in de gemeente van Korinthe volgens I Korinthiërs*. Nijkerk 1950
- Stoffels, H.C., 'De charismatische factor: enkele onderzoeksgegevens', in: C.van der Laan e.a., *Pinksteren*, RBN 20, 83- 94. Amsterdam 1990
- Stott, J.R.W., *The Baptism and Fullness of the Holy Spirit*. London 1973<sup>6</sup>
- Idem, *The Message of Acts*. To the ends of the earth. Leicester 1990
- Strauss, S.A., 'Die gebruik van ongewone tale of klanke', in B.J.van der Walt (red.), *Onderskeiding van die geeste*, 93-104
- Stroethoff, F.A./Heuvel, M.A. van den, *Kom, o Geest, doorwaai mijn hof*. Den Haag 1974
- Ströter, E.F., *Die Selbstentlarvung von "Pfingst"-Geistern*. o.J.<sup>4</sup> (oorspr. uitgave 1911)
- Suenens. L.J. Kard., *Een nieuw Pinksteren*. Brugge 1974
- Suurmond, J.-J., 'De relatie tussen de pinksterbeweging en de charismatische vernieuwing - een vooruitblik', in: *BCT* 20 (1987), 10-14
- Idem, 'Acht boeken over de Heilige Geest', in: *BCT* 24 (1989), 39-52
- Idem, 'Een introductie tot de charismatische vernieuwing', in: *KeTh* 40e jrg (1989), 33-50
- Idem, 'De theologie van de pinksterbeweging', in: C.van der Laan e.a., *Pinksteren*, RBN 20, 29-45. Amsterdam 1990
- Idem, 'Engelen en demonen: exegetisch-theologische en pastorale notities', in: *GTT* 90e jrg (1990), 221-235

- Thornbury, J.F., *God Sent Revival*. The story of Asahel Nettleton and the Second Great Awakening. Darlington 1988<sup>2</sup>
- Toit, J.D. du, zie Du Toit, J.D.
- Torrey, R.A., *The Holy Spirit*. Who He Is and What He Does and How to Know Him in All the Fulness of His Gracious and Glorious Ministry. Westwood, N.J. 1927
- Idem, *What the Bible teaches*. A thorough and comprehensive study of what the Bible has to say concerning the great doctrines. Basingstoke 1986<sup>6</sup>
- Idem, *Persoon en werk van den Heiligen Geest*. Bloemendaal 1957. (oorspr. titel: *The Person and Work of the Holy Spirit*, as Revealed in the Scriptures and in Personal Experience. London 1910)
- Trimp, C., "‘Ervaring’ in de moderne theologie", in: *Almanak van het Corpus Studiosorum in Academia Campensi ‘Fides Quadrat Intellectum’*, 1986, 91-111
- Tugwell, S., *Heeft u de Geest ontvangen? Zijn gaven in deze tijd*. (oorspr. titel: *Did you receive the Spirit?*) NL. Kampen 1979
- .., *Tussen openbaring en ervaring*. Studies aangeboden aan prof. dr. G.P.Hartvelt. Kampen 1986
- Tuttle, Jr., R.G., *John Wesley*. His Life and Theology. Grand Rapids 1978
- Idem, *Mysticism in the Wesleyan Tradition*. Grand Rapids 1989
- Underhill, E., *The Mystics of the Church*. Cambridge 1975<sup>2</sup> (orig. edition 1925)
- Uttendörfer, O. u.A., *Die Brüder*. Aus Vergangenheit und Gegenwart der Brüdergemeine. Gnadau 1922
- Van der Merwe, G., 'Syncretism in Southern Africa', in: *NGTT* deel XXXI (1990), 417-423
- Van der Walt, B.J. e.a., *Onderskeiding van die geeste*. Hedendaagse Pinksterstrominge in Suid-Afrika. Potchefstroom (IRS) 1986
- Van Rooy, J.A., *Herlewing en Reformasie*. Studiestuk No. 263 van IRS. Potchefstroom 1989
- Idem, *Herlewing*. (manuscript)
- Van Wyk, J.H., 'Inleiding tot die "Pinksterteologie"', in: B.J.van der Walt (red.), *Onderskeiding van die geeste*, 1-12
- Veenhof, J., *Revelatie en Inspiratie*. De Openbarings- en Schriftbeskouwing van Herman Bavinck in vergelijking met die der ethische theologie. Amsterdam 1968
- Idem, *De Parakleet*. Enige beschouwingen over de parakleet-belofte in het evangelie van Johannes en haar theologische betekenis. Kampen 1974
- Idem, 'De inwoning van de Geest en het nieuwe leven', in: F.Rutke (red.), *Charismatisch Nederland*, 49-56
- Idem, 'Pontifex Maximus', in: G.P.Hartvelt (red.), *Op het spoor van de Geest*, 4-15
- Idem, 'De Geest als relatiestichter', in: *RhW* 20e jrg (1978), 24-31

- Idem, 'Wat de charismatische beweging ons te zeggen heeft', in: *BCT* 11 (1983), 3-9
- Idem, 'Internationale discussie over de charismatische beweging', in: *BCT* 13 (1984), 3-14
- Idem, 'Charismata - bovennatuurlijk of natuurlijk', in: J.H.van de Bank, *Ervaren waarheid*. Opstellen aangeboden aan dr H.Jonker. Nijkerk 1984, 120-133
- Idem, 'Heilige Geest en hermeneutiek', in: *Tussen openbaring en ervaring*, 159-173
- Veesser, W. u.A. (Hg.), *Wort und Erfahrung*. Neuhausen/Stuttgart 1985 (Band 4 in der Reihe 'Theologische Auseinandersetzung mit dem Denken unserer Zeit')
- Veken, J. van der, 'Charismatische vernieuwing: Poging tot evaluatie van binnen uit', in: *RhW* 20e jrg (1978), 32-39
- Velema, W.H., *De geestelijke groei van de gemeente*. (inaugurele rede) Kampen z.j. (1966)
- Idem, *Geroepen tot heilig leven*. Kampen 1985
- Idem, 'Ervaring in the prediking': verrijking of vervlakking?' in: *ThRef* Jrg XXX (1987), 26-45
- Idem, 'Preken over Psalmen', in: *ThRef* Jrg XXX (1987), 217-230
- Idem, 'De toeïgening van het heil in de prediking', in: W.H.Velema (red.), *Delen in het heil*. Over de toeïgening van het heil in Christus. Kampen 1989
- Idem, 'Bevinding in de Bijbel' in: A.G.Knevel (red.), *Bevindelijke prediking*, 9-18
- Idem, *Nieuw zicht op gereformeerde spiritualiteit*. Kampen 1990
- Idem, 'Geloof en gevoel', in: *Ambtelijk Contact*, 29e jrg (1990), 480-489
- Idem, *Geloof en gevoel*. Leiden 1992
- Ven, J.A. van der, 'Op weg naar een empirische theologie', in: H.Häring e.a. (red.), *Meedenken met Edward Schillebeeckx*, 94-114
- Verburg, J., *Wat wil dit alles zeggen? De charismatische beweging in theologie en kerkelijk leven*. Kampen 1990.
- Verhoef, W.W., *Er waait weer wat*. De charismatische beweging. Den Haag 1974 (reeks 'Signalen' deel I)
- Idem, 'Over de charismatische vernieuwing van de kerk', in: F. Rutke (red.), *Charismatisch Nederland*, 9-26
- Idem, 'Een begaanbare weg naar charismatische vernieuwing'. In: *RhW* 20e jrg nr 4 (1978), 40-46
- Versteeg, J.P., *Het heden van de toekomst*. Rede bij de aanvaarding van het ambt van hoogleraar aan de Theol. Hogeschool van de Christ. Geref. Kerken in Nederland. Kampen 1969
- Idem, *Christus en de Geest*. Een exegetisch onderzoek naar de verhouding van de opgestane Christus en de Geest van God volgens de brieven van Paulus. Kampen 1971
- Idem, *De Heilige Geest en het gebed*. AS 6. Kampen 1973
- Idem, *Het gebed volgens het Nieuwe Testament*. Amsterdam 1976
- Idem, *De Geest en de gelovige*. De verhouding van het werk van de Geest en het werk van de gelovige volgens het Nieuwe Testament. AS 11. Kampen 1976



- Idem, 'De bijbelse fundering van het zendingswerk', in: C.A.Tukker (red.), *Gij die eertijds verre waart...* Utrecht 1978, 9-60
- Idem, 'Christus en de Geest', in: G.P.Hartvelt (red.), *Op het spoor van de Geest*, 16-30
- Idem, 'Het ontvangen van de Heilige Geest in Samaria (Hand 8:14-17)', in: J.Kruis e.a. (red.), *Uw knecht hoort*, 167-189
- Idem, 'De doop volgens het Nieuwe Testament', in: W. van 't Spijker e.a. (red.), *Rondom de doopvont*, 9-133
- Idem, 'De Heilige Geest en Christus', in: J.C. Coetzee (red.), *Koninkryk, Gees en Woord*, 309-319
- Idem, *Geest, ambt en uitzicht*. Theologische opstellen. Kampen 1989
- Vlug-Hoekendijk, E., 'Getuigenis', in: C.van der Laan e.a., *Pinksteren RBN 20*, 79-82
- Voordewind, D., 'De pinksterbeweging en de charismatische beweging', in: F.Rutke (red.), *Charismatisch Nederland*, 57- 66
- Waal, C. van der, *Het Nieuwe Testament: Boek van het Verbond*. Goes 1978
- Walt, B.J. van der, zie Van der Walt, B.J.
- Warfield, B. B., *Perfectionism*. (Edited by S.G.Craig) Philadelphia 1974<sup>2</sup>
- Idem, *Counterfeit Miracles*. Edinburgh/Carlisle 1986<sup>5</sup>
- Weber, O., *Grundlagen der Dogmatik*. I und II. Neukirchen 1955-1962
- Weddle, David L., *The Law As Gospel: Revival and Reform in the Theology of Charles G. Finney*. Studies in Evangelicalism, No 6. Metuchen, N.J./London 1985
- Weiser, A., 'pisteuoo' - B, in: *TWNT VI*, 182-197
- Wesley, Charles, *The Journal of the Rev. Charles Wesley, M.A., sometime student of Christ Church, Oxford*. The early Journal, 1736-1739. London n.y. (1909)
- Wesley, John, *The Works of John Wesley*. Third edition. Complete and unabridged. 14 Volumes. Grand Rapids 1978. (Reprinted from the 1878 edition)
- Wielenga, D.K. JDzn, *De akker is de wereld*. Amsterdam 1971
- Wiersinga, W.A., 'De Heilige Geest en het geloof', in: J.H.Bavinck e.a. (red.), *De Heilige Geest*, 377-386
- Wilkerson, D., *Het Kruis in de Asfaltjungle*. Gorkum 1966<sup>5</sup> (vert. van: *The Cross and the Switchblade*)
- Idem, *The Vision*. Dallas 1974<sup>3</sup>
- Idem, *Laat mij met rust!* Hoornaar z.j. (vert. van: *Get you hands off my throat*)
- Idem, *Twaalf engelen uit de hel*. Hoornaar z.j. (vert. van *Twelve angels from hell*)
- Idem, *Op reis naar nergens*. Hoornaar z.j. (vert. van: *Hey, Preach... You 're Comin' Through!*)
- Idem, *Ouders voor het gerecht*. Hoornaar z.j. (vert. van *Parents on Trial*)
- Idem, *Met de rug tegen de muur*. Hoornaar z.j.
- Wobbermin, G., 'Schleiermacher', in: *RGG<sup>2</sup> V*, 170-179
- Wumkes, G.A., 'De Pinksterbeweging, voornamelijk in Nederland', in: *Stemmen des tijds*. Maandschrift voor Christendom en cultuur, 5e jrg (1916), 251-271
- Wyk, J.H. van, zie Van Wyk, J.H.

Zaal, W., *Gods onkruid*. Nederlandse sekten en messiassen. Den Haag z.j.<sup>2</sup>  
Zodhiates, S., *Tongues? A Study of the Biblical Record from the Greek*  
Text. Chattanooga 1978<sup>3</sup>

## REGISTER VAN PERSONEN

### A

Aalders, W.J., 117  
 Aalen, L., 68-70  
 Anderssen, B.J.K., 111-121  
 Andrews, E.H., 210, 224, 235, 240, 244-246, 249  
 Antonius, Marcus, 40  
 Arntzen, M.J., 255  
 Augustinus, A., 244  
 Avila, T. van, 117  
 Ayling, S., 38, 49, 58, 59, 61, 62-64

### B

Balke, W., 17, 253, 257-259  
 Barratt, T.B., 86, 132-134, 138-141, 154, 155, 158, 165, 170, 171, 179, 183, 189, 199  
 Barth, K., 15, 150  
 Bartleman, F., 130, 131, 158, 174,  
 Bavinck, H., 100, 244  
 Bavinck, J.H., 219  
 Beck, J.T., 100, 114  
 Behm, J., 243  
 Beker, E.J., 69  
 Bengel, J.A., 57, 68  
 Bennett, D., 129, 143, 145, 162, 171, 172, 174, 177, 179, 201, 202  
 Bennett, R., 129, 143, 174, 201  
 Berewinkel, J.S.J., 96, 98, 105, 131, 192  
 Berg, J. van den, 45  
 Berkhof, H., 15, 16, 227  
 Berkouwer, G.C., 23, 31, 121, 216, 244, 257  
 Beyerhaus, P. 167, 193  
 Beyreuther, E., 49, 68-70  
 Bittlinger, A., 145, 166-169, 176  
 Bloch-Hoell, N., 71, 127, 129-132, 138-

140, 154, 155, 157-159, 164, 171, 179-181, 185, 188  
 Boardman, W.E., 72, 96, 97, 101, 107  
 Boddy, A.A., 138  
 Boer, J. de, 17  
 Boer, C. den, 19  
 Böhler, P., 34, 43, 49, 51  
 Böhme, J., 57, 69, 117, 118  
 Bolkestein, M.H., 216  
 Boneschanscher, E.J., 232  
 Botha, J., 164  
 Bourignon, A. de, 45  
 Bouw, W.J., 19  
 Branham, W., 189  
 Bremmer, R.H., 257  
 Bridge, D., 228, 231, 241, 246  
 Brienen, T., 17, 264  
 Brink, J.E. van den, 189  
 Brockhaus, U., 234-238, 243  
 Bronsveld, P., 155  
 Bruggen, J. van, 211, 212  
 Brumback, C., 172, 199  
 Brunner, F.D., 18, 19, 29, 38, 46, 65, 71, 74, 83, 87, 90, 91, 93, 112, 119, 122, 130, 132, 139-141, 154, 156-158, 164, 215, 224, 227, 230-232, 236, 240  
 Bultmann, R., 212  
 Buys, P.J., 112, 177  
 Buys, P.W., 129, 131

### C

Calvijn, J., 17, 20, 21, 29, 32, 36, 212, 243, 244, 246, 252-262, 273, 281  
 Cannon, W.R., 22-25, 28-31, 37, 41, 44, 47, 55  
 Carey, W., 225

Carothers, M.R., 145, 154, 184  
Christenson, L., 129, 135, 142, 143, 145,  
174  
Churchill, R.K., 174  
Clairvaux, B. van, 117, 256  
Cler, A., 75-77, 79, 80, 85  
Coetzee, C.F.C., 112-115, 117-122  
Coetzer, A.L., 30-32, 34  
Congar, Y., 224  
Cruvellier, J.M.E., 214  
Cruz, N., 136  
Culpepper, R.H., 146, 151

## D

Dallimore, A.A., 33, 34, 44, 64  
Dallmeyer, H., 190, 191, 193  
Daniel, J., 50  
Dam, W.C. van, 60, 144, 192, 193  
David, C., 49  
Davies, R., 22, 23, 25, 26, 29, 36  
Dayton, D.W., 20, 43, 55, 71-74, 82, 85,  
86, 90, 112, 127, 225  
Dee, S.P., 254, 257, 259  
Deghaye, P., 68-70  
Delitzsch, F., 100  
Dieter, M.E., 73, 84, 96  
Dillow, J., 242, 249  
Dorner, J.A., 114  
Douma, J., 260  
Dowie, J.A., 188  
Dunn, J.D.G., 18, 209-212, 227, 228, 230,  
231  
Durham, W.H., 133, 134, 188

## E

Eaton, M.A., 19  
Ebrard, J.H.A., 100  
Edwards, J., 71, 79, 102  
Eggenberger, O., 169, 189, 190  
Erskine, R., 59  
Exalto, K., 257, 260

## F

Fairchild, J.H., 80, 81, 85

Fee, G.D., 153, 170, 195-197  
Finney, C.G., 20, 53, 71, 72, 74, 76-87,  
103, 104, 106, 107, 122-126, 268,  
269, 276, 277  
Firet, J., 168  
Fleisch, D., 95, 96, 99, 102, 106, 108  
Fleisch, P., 95, 96, 130, 132, 158, 172,  
175, 179, 189, 190  
Fletcher, J., 23, 42, 48  
Floor, L., 17, 156, 198, 201, 210, 217, 224,  
225, 227, 228, 230, 231, 233-236,  
241, 244, 245-247, 252

## G

Gäbler, U., 75-77, 79, 82  
Gaede, C.S., 133, 172, 174, 181, 182  
Gaffin, Jr., R.B., 18, 210, 224, 240, 242,  
245-247, 249  
Gee, D., 132, 133, 135, 136, 138, 140, 141,  
143, 159, 170, 172, 181, 199  
Geense, A., 219  
Genderen, J. van, 16, 17, 28, 29, 31, 41, 42,  
44, 215, 234, 253, 255-258  
Gérest, C., 71, 83  
Giese, E., 192, 193  
Gootjes, N.H., 210  
Graafland, C., 17, 19, 241, 258  
Grässer, E., 221  
Green, M., 164, 187, 188, 210, 227, 231,  
241  
Gresham, Jr., J.L., 71, 77, 83, 85  
Gromacki, R.G., 162, 164, 241  
Grosheide, F.W., 221, 225, 229, 236, 239,  
240, 246, 249, 250  
Grundmann, W., 219  
Gunter, W.S., 35, 39, 47, 55, 62  
Guyon, Mad. J.M. de, 45, 117

## H

Hagenbach, K.R., 68  
Harnack, A., 234  
Harper, M., 128, 141, 155  
Hartvelt, G.P., 17, 259  
Hasselaar, J.M., 69

Heick, O.W., 31  
Heitmann, C., 210  
Hocken, P., 179, 200, 201, 244  
Hodge, C., 75, 100  
Hoekema, A.A., 18, 141, 164, 172, 210,  
213, 216, 239, 241, 253, 257  
Hoffman, R.J., 57, 164  
Hofmann, J.Ch.K. von, 100  
Hofmeyr, N.J., 113  
Hök, G., 70  
Hol, R., 212  
Hollenweger, W.J., 19, 112, 128-131, 133,  
134, 137, 140, 143-145, 153, 154,  
159, 162-164, 166-171, 176, 177,  
182-184, 188, 189, 192, 196, 199  
Hollis Gause, R., 142, 175  
Hopkey, S., 64  
Hornig, G., 69  
Horton, H., 157, 163, 169  
Horton, S.M., 134, 171  
Hutten, K., 158, 172, 184, 189, 190

## I

Ingham, B., 50  
Impeta, C.N., 23-25, 27, 28, 30, 35, 36, 41,  
42, 63  
Irving, E., 150  
Itterzon, G.P. van, 39

## J

Jellinghaus, Th., 20, 34, 72, 74, 95-111,  
122-126, 268, 269, 276, 277  
Jensen, P.F., 260  
Jepsen, A., 212  
Jonker, W.D., 17, 18, 127, 128, 144, 150,  
151, 153, 164, 166, 169, 196, 198,  
202, 240, 241, 244, 245, 247-249  
Jung, C.G., 169

## K

Kamphuis, J., 164  
Keller, G.A., 176  
Kelsey, M., 169  
Kempis, Th. à, 45, 117

Kendrick, K., 130  
Kildahl, J.P., 165, 166  
Kimbangu, S., 167  
Kittel, R., 220  
Klaiber, W., 39  
Knijff, H.W. de, 255  
Köberle, A., 97, 101, 107  
Koch, K., 178, 180, 192, 193, 242  
Koenes, P., 57, 142, 144, 164  
Kok, A., 188, 189  
Kok, A.B.W.M., 141  
Kolfhaus, W., 253, 255-258, 260  
Kornet, A.G., 18  
Kraan, K.J., 57, 128, 144, 164, 166, 196,  
197, 234, 238  
Kranenborg, R., 154  
Kraus, H.-J., 260  
Krusche, W., 253-257, 259, 260  
Kuen, A., 159  
Kuitert, H.M., 16  
Kuypers, G., 61

## L

Laan, C. van der, 131, 138, 139, 153, 154,  
159, 170, 176, 179, 181, 188, 189,  
192  
Laan, P.N. van der, 139, 170, 179, 189  
Ladd, G.E., 213, 227, 234  
Lampe, G.W.H., 228  
Lang, G.H., 132, 138, 139, 158, 159, 175,  
183, 184, 186  
Lange, D., 73, 86, 95, 190-192  
Law, W., 45, 117  
Lederle, H.I., 72-74, 90, 128, 133, 134,  
142, 145-148, 150, 151, 162, 166,  
167, 169, 199, 244  
Legrand, F.L.A., 225, 240, 242, 249  
Lekkerkerker, A.F.N., 107, 213  
Lerch, D., 23, 34, 54  
Linde, S. van der, 106, 253, 254  
Lindsay, G., 153, 154, 158, 179, 183, 199,  
202, 249  
Lindström, H., 23, 28, 30, 31, 34, 35, 45  
Lloyd-Jones, D.M., 19

Lohse, B., 69  
Lovelace, R.F., 79  
Luther, M., 17, 33, 38, 70, 212, 253, 254,  
261

## M

Maasbach, Joh., 189  
Macarius, 45  
MacArthur, Jr., J.F., 200, 244, 249  
MacDonald, W.G., 129, 141, 142, 144,  
170, 172, 179, 180, 186  
MacLeod, D., 239, 246  
Mahan, A., 72, 84, 104, 107  
Maslow, A., 168  
McDonnell, K., 128, 157, 182, 186, 187  
Meiden, L.H. van der, 17, 259, 264  
Merwe, G. van der, 167  
Meyer, F.B., 156  
Meyer, M., 68  
Molen, E. van der, 172  
Molenaar, D.G., 49, 50, 76, 77, 135, 141,  
166  
Möller, F.P., 112, 129-131, 133-138, 140-  
145, 154-156, 159, 162, 164, 165,  
169, 170, 173, 174, 177, 179, 183,  
198, 199, 232, 234, 247  
Montanus, 56, 57, 164  
Moody, D.L., 72, 73, 85, 86, 88, 111  
Moody, W.R., 73, 86  
Morgner, C., 192  
Mühlen, H., 145, 152, 186, 187, 210  
Murray, A., 20, 45, 72, 74, 92, 111-126,  
137, 156, 157, 162, 268, 269, 276,  
277  
Murray sr., A., 112  
Murray, I., 19  
Murray, J., 112

## N

Nannen, E., 169  
Nauta, D., 61  
Neander, J.A.W., 100  
Nettleton, A., 79  
Niesel, W., 254, 255

Nitschmann, M., 49

## O

Oetinger, F.C., 57, 69  
Ohlemacher, J., 95  
Orcibal, J., 36  
Osborn, T.L., 189  
Osiander, A., 255  
Ouweneel, W.J., 178, 236, 242  
Ozman, A.N., 129, 130, 156

## P

Packer, J.I., 18, 227, 230, 231, 245  
Pannenberg, W., 15  
Parham, C.F., 128-133, 187  
Paul, J., 98, 134, 153, 181, 192  
Pearlman, M., 135  
Penn-Lewis, J., 159-161, 187, 189  
Pethrus, L., 135  
Phypers, D., 228, 231, 241, 246  
Plessis, J. du, 111-114, 117-120, 162  
Plessis, D.J. du, 135, 139, 141, 154, 163,  
165, 170, 176, 178, 180  
Polman, G., 170, 176, 181, 188  
Pop, F.J., 212, 216, 217  
Praamsma, L., 71, 80, 86

## R

Rack, H.D., 34, 43, 44, 49  
Rattenbury, J.E., 25, 35, 39, 40, 41, 46, 47,  
52  
Reimer, H.-D, 128, 129  
Rendal, G.-F., 238, 242, 249  
Renty, Markies de, 45  
Ridderbos, H., 213-215, 228, 237, 244-  
246, 248  
Roberts, E., 130, 159, 188  
Roberts, O., 155, 173  
Roberts, J.H., 246  
Robertson McQuilkin, J., 73  
Rodman Williams, J., 134, 142, 145, 199,  
200  
Rondelle, K.H. la, 23, 24, 28-31, 35, 37,  
39, 57, 164

- Rooij, V. de, 143, 173  
 Rooy, J.A. van, 80  
 Roswell Flower, J., 132  
 Ruhbach, G., 180, 190  
 Runia, K., 17, 210, 227, 244, 258, 259  
 Ruysbroeck, J van, 117  
 Ryan, S., 38
- S**
- Samarin, G., 165, 166, 173  
 Sangster, W.E., 23, 43  
 Schep, J.A., 135, 145, 162  
 Schillebeeckx, E., 16  
 Schleiermacher, F.D.E., 15, 16, 100  
 Schmidt, M., 49  
 Schmithals, W., 224  
 Schneider, G., 225, 226, 228  
 Schrenk, E., 191  
 Schroten, H., 29  
 Schützeichel, H., 254-258  
 Schweizer, E., 217-219, 228, 232  
 Seibel, A., 168  
 Seinen, W.A., 184  
 Seitz, J., 193  
 Seymour, W.J., 128-133, 138, 170, 174, 188, 192  
 Shallis, R., 225, 232, 242  
 Siena, C. van, 117  
 Simpson, A.B., 129  
 Smail, T.A., 134, 145, 146, 148, 149, 151, 166, 179, 199, 201, 244, 247  
 Smale, R., 130  
 Smith, H.W., 72  
 Smith, R.P., 72, 96, 97, 101, 107  
 Smith, T.L., 72  
 Sohm, R., 234  
 Sommer, J.H., 154  
 Spangenberg, A.G., 68, 69  
 Spener, Ph.J., 107  
 Spittler, R.P., 133  
 Sprague, W.B., 80  
 Spijker, W. van 't, 15, 17, 18, 211, 224, 253, 255-258  
 Stanford Reid, W., 255
- Steiner, L., 77, 141, 142, 144, 153, 158, 162-165, 172, 179, 185, 186, 189, 190-192  
 Stempvoort, P.A. van, 235, 237, 238  
 Stiles, J.E., 174  
 Stockmayer, O., 96  
 Stoffels, H.C., 127  
 Stott, J.R.W., 143, 210, 216, 226-228, 230-232, 239  
 Strauss, S.A., 162, 174  
 Stroethoff, F.A., 136, 142  
 Ströter, E.F., 193  
 Suenens, L.J., 162  
 Suurmond, J.-J., 74, 129, 142, 143, 145, 151, 152, 161, 166, 168, 169, 179, 182, 196
- T**
- Tauler, J., 117  
 Taylor, J., 45  
 Taylor, J.V., 152  
 Tersteegen, G., 107, 117  
 Thistlewaite, L., 157  
 Thornbury, J.F., 79, 80  
 Toit, J.D. du, 30, 44, 50, 64, 117  
 Tomlinson, A.J., 188  
 Torrey, R.A., 20, 72-74, 85-95, 103, 122-126, 141, 142, 155-157, 227, 231, 268, 269, 276, 277  
 Trimp, C., 16  
 Tugwell, S., 128, 172, 173, 176  
 Tuttle, Jr., R.G., 34, 35
- U**
- Underhill, E., 117  
 Uttendörfer, O., 49
- V**
- Veenhof, J., 16, 166, 185, 210-212, 224, 257  
 Veesser, W., 16  
 Veken, J. van der, 144, 168  
 Velema, W.H., 16, 31, 213, 214, 220, 260, 264, 265

Ven, J.A. van der, 16  
Verburg, J., 164, 169, 173, 177, 179, 182,  
184, 185, 187  
Verhoef, W.W., 128, 141, 238  
Versteeg, J.P., 168, 216-219, 225, 227-  
229, 231, 234, 235, 241, 243, 244,  
247-249, 265  
Vlug-Hoekendijk, E., 144  
Voordewind, D., 128

## W

Waal, C. van der, 240  
Warfield, B.B., 45, 79, 82, 83, 95-100,  
103, 107, 108, 165, 199, 245, 246,  
253  
Weber, O., 213  
Weddle, D.L., 75-80, 82-86  
Weiser, A., 212  
Wesley, C., 23, 35, 40, 46, 47, 50, 52, 64,  
112

Wesley, J., 19, 20, 22-68, 70, 87, 102-104,  
107, 108, 112, 117, 161, 164, 267,  
268, 275, 276

Wesley, S., 61

White, A., 131

Whitefield, G., 34, 50, 59, 64, 102

Wiersinga, W.A., 217, 220

Wilkerson, D., 128, 136, 137, 141, 143,  
183, 184

Witsius, H., 17

Wobbermin, G., 15

Woude, P. van der, 139

Wumkes, G.A., 77, 140, 159, 189

## Z

Zaal, W., 61

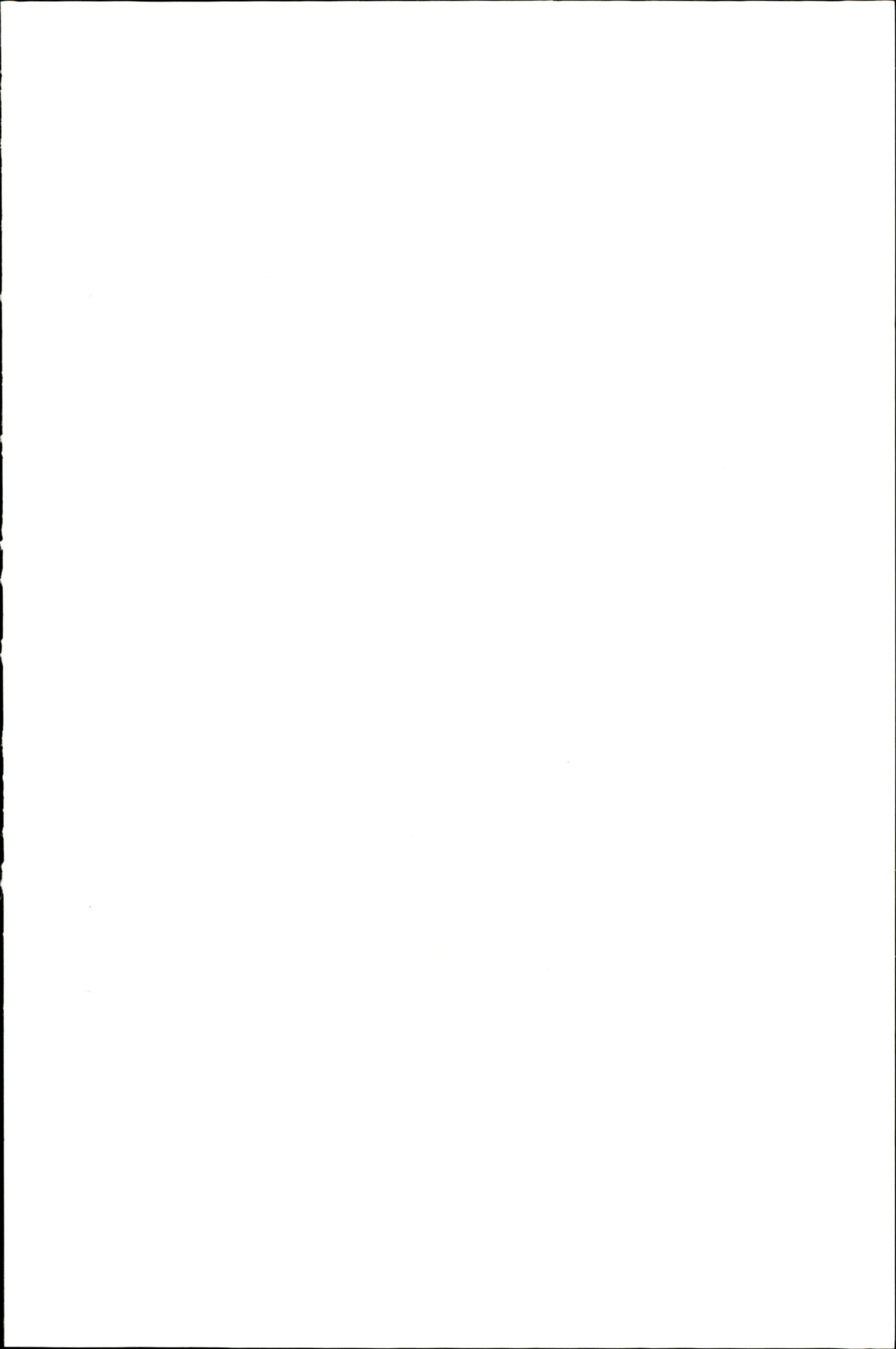
Zimmerling, P., 68

Zinzendorf, N.L. Graf von, 34, 38, 39, 49,  
51, 64, 68-70, 107, 164, 167

Zodhiates, S., 238







# GELOOF EN ERVARING

VAN WESLEY TOT DE  
PINKSTERBEWEGING

UITGEVERIJ  J.J. GROEN EN ZOON