



Op deze uitgave is de CC-BY-NC-licentie van toepassing.

Het is toegestaan om deze uitgave te kopiëren, distribueren, vertonen en op te voeren, en om afgeleid materiaal te maken dat op dit werk gebaseerd is zolang dit geen commerciële doeleinden heeft en uitsluitend als de auteur vermeld wordt als maker: A.J. Dorst / Theologische Universiteit Apeldoorn

‘Persoon, kracht, extensie’

Een evaluatief onderzoek naar het spreken over de Heilige Geest als kracht en als persoon bij John Owen en Jan Veenhof aan de hand van de ruach JHWH in het Oude Testament

Naam: Albert-Jan Dorst

Studentnummer: 1094

Begeleider: prof. dr. A. Huijgen

Masterscriptie predikantsmajor Dogmatiek

‘Vul aan wat ons ontbreekt,
want stukwerk is ons pogen...’
Liedboek voor de Kerken 242:6

Inhoudsopgave

1. Inleiding.....	5
1.1 <i>Pneumatologische renaissance</i>	5
1.2 <i>En in de Heilige Geest</i>	6
1.3 <i>Heilige Geest als persoon of kracht</i>	7
1.3 <i>Onderzoeksvraag</i>	8
1.4 <i>Method</i>	9
1.5 <i>Opzet</i>	10
2. De Heilige Geest als persoon en kracht bij John Owen (1616-1683)	11
2.1 <i>Inleiding</i>	11
2.2 <i>John Owen – Theologie, tijd en context</i>	11
2.2.1 <i>Triniteitsleer</i>	11
2.2.2 <i>Scholastiek</i>	14
2.2.3 <i>Socinianen</i>	15
2.3 <i>Pneumatologie</i>	17
2.4 <i>Een goddelijk persoon</i>	18
2.4.1 <i>Centrale stelling</i>	19
2.4.2 <i>Bijbelse getuigenissen</i>	20
2.4.3 <i>Tegenstemmen</i>	21
2.4.4 <i>De Geest als kracht</i>	22
2.5 <i>Conclusie</i>	22
3. De Heilige Geest als persoon en kracht bij Jan Veenhof	24
3.1 <i>Inleiding</i>	24
3.2 <i>Jan Veenhof – Theologie, tijd en context</i>	24
3.3 <i>Pneumatologie</i>	26
3.4 <i>Persoon én kracht</i>	27
3.4.1 <i>Metaforisch spreken</i>	27
3.4.2 <i>Relaties</i>	30
3.4.3 <i>Complementariteit</i>	30
3.4.4 <i>Triniteitsleer</i>	31
3.4.5 <i>Doorwerking</i>	32
3.5 <i>Conclusie</i>	33
4. De ruach JHWH in het Oude Testament	35
4.1 <i>Inleiding</i>	35
4.2 <i>De ruach</i>	35
4.2.1 <i>Betekenis</i>	35
4.2.2 <i>Activiteit</i>	37
4.3 <i>Pneumatologie</i>	38
4.4 <i>Persoon en kracht</i>	40
4.4.1 <i>Hypostase en personificatie</i>	40
4.4.2 <i>Ontwikkeling</i>	42
4.4.3 <i>Extensio</i>	42
4.5 <i>Proef op de som</i>	43

4.6 Conclusie.....	45
5. Conclusie	47
5.1 Owen en Veenhof.....	47
5.2 De ruach JHWH.....	49
5.3 Conclusie.....	49
Samenvatting.....	52
Lijst met afkortingen	53
Literatuurlijst.....	54

1. Inleiding

1.1 Pneumatologische renaissance

Er is in de laatste decennia sprake van een pneumatologische renaissance. Deze pneumatologische renaissance wordt zichtbaar op verschillende terreinen, namelijk in een verlangen van individuele christenen, in de kerk en in de academische beoefening van theologie en filosofie.¹ Er zijn twee belangrijke factoren die zorgen voor de vernieuwde aandacht voor de persoon en het werk van de Heilige Geest.² Er is sprake van een toenadering tussen de oosterse en de westerse kerk. De oosterse kerk heeft altijd meer aandacht gehad voor de Heilige Geest in de soteriologie en de ecclesiologie. Dit werkt als een spiegel voor de westerse kerk.³ Daarnaast speelt de charismatische beweging een rol. Deze beweging is erop gericht dat er binnen de bestaande gemeenschappen aandacht komt voor de persoon en het werk van de Heilige Geest.⁴

Deze pneumatologische renaissance gaat gepaard met een herleving van aandacht voor de triniteitsleer.⁵ Een van de inzichten in het huidige onderzoek is dat in het Oude Testament al sporen te vinden zijn die wijzen op een meervoudigheid in God.⁶ Deze vernieuwde aandacht voor de triniteitsleer, de pneumatologie en de aandacht voor het Oude Testament in de systematische bezinning op de triniteitsleer vormen de achtergrond van deze studie.

Dit onderzoek richt zich op het spreken over de Heilige Geest als kracht en als persoon. Het doel van dit eerste hoofdstuk is om inzicht te krijgen in wat de kerk belijdt over de Heilige Geest. Vervolgens zal er een toelichting gegeven worden op de onderzoeksvraag. Ook zal de methode toegelicht worden die gebruikt wordt om tot beantwoording te komen van de onderzoeksvraag.

¹ Kärkkäinen, *Pneumatology*, 11. Kärkkäinen verwijst naar Elizabeth Dreyer.

² Kärkkäinen, *Pneumatology*, 11-13.

³ Van den Brink en Van der Kooi geven aan dat er wel vaak geklaagd is over een verwaarlozing van de pneumatologie in de kerk van het westen (*Geistvergeessenheit*), maar dat deze klacht maar ten dele klopt. Zij geven aan dat allerlei onderwerpen die tot de pneumatologie behoren juist veel aandacht kregen in de kerk van het westen (Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 445-446).

Ook Maarten Wisse en Hugo Meijer wijzen hierop. De term *Geistvergeessenheit* is een term die voor het eerst is gebruikt door Dilschneider. De stelling die achter het woord *Geistvergeessenheit* ligt is dat er in de kerk van het westen al sinds Augustinus sprake is van een onderwaardering voor de persoon en het werk van de Heilige Geest. Maarten Wisse en Hugo Meijer stellen dat deze term sterk bepaald wordt door gedachten uit de 20^e eeuw en de reactie hierop door Heidegger en Hegel. Dat maakt het gebruik van deze term op zichzelf al wat problematisch omdat het in zekere zin anachronistisch is. Wisse en Meijer laten verder in hun artikel zien dat de aandacht voor de Heilige Geest groter was dan vaak wordt aangenomen en dat een belangrijk uitgangspunt in de gereformeerde scholastiek ook was om uit te gaan van de regel: '*opera Trinitatis ad extra indivisa sunt*'. Dat maakt exclusieve aandacht voor het werk van de Geest minder voor de hand liggend (Wisse en Meijer, 'Pneumatology', 564-518). Kärkkäinen zegt ook dat de term *Geistvergeessenheit* onterecht is, maar hij spreekt wel van een pneumatologisch tekort in de kerk van het westen (Kärkkäinen, *Pneumatology*, 16-19).

⁴ McGrath, *Christelijke Theologie*, 253. Zie ook Veenhof, 'Pontifex Maximus', 222-224. De vraag is of de opkomst van de charismatische beweging alleen gezien moet worden als oorzaak van de pneumatologische renaissance, of dat er ook niet sprake is van een wisselwerking. De charismatische beweging kan ook gezien worden als vrucht van de pneumatologische renaissance. In ieder geval is duidelijk dat de charismatische beweging en de pneumatologische renaissance elkaar versterken.

⁵ Van den Brink, 'Renaissance van de triniteitsleer', 213-218.

⁶ Van den Brink, 'Renaissance van de triniteitsleer', 219. Zie hiervoor ook Huijgen, *Drievoudig bewogen*, 17-30 en Oeming, 'Vestigia Trinitatis', 41-54.

1.2 En in de Heilige Geest...

De kerk belijdt dat de Heilige Geest in de trinitarische zin van het woord persoon is. In deze paragraaf willen we dat belijden kort in historisch perspectief plaatsen.⁷ In de eerste eeuwen na Christus is er relatief weinig belangstelling voor de Heilige Geest, wat overigens niet betekent dat men niet geloofde in de Heilige Geest of Hem niet belangrijk genoeg vond. Deze geringe belangstelling heeft er voornamelijk mee te maken dat men op dat moment bezig was om de christelijke leer op het punt van de christologie af te bakenen tegen Arius en zijn volgelingen. Arius leerde dat alleen de Vader God is. De Zoon is geschapen en niet van hetzelfde wezen met de Vader.⁸ Dit heeft ook gevolgen voor wie de Heilige Geest is. Toch richt de strijd met de arianen zich voornamelijk op de christologie. De afbakening van de pneumatologie tegenover ketterijen komt pas halverwege de vierde eeuw op gang. Dit komt voornamelijk door de pneumatomachen.⁹ Anders dan Arius gingen zij wel uit van de godheid van Vader en Zoon, maar zij beschouwden de Geest als schepsel. Naast de pneumatomachen was er ook nog de stroming van het sabellianisme, die aan Vader, Zoon en Geest louter verschijningsvormen toekende van God.¹⁰ Vanwege deze ketterijen werd er op het concilie in Constantinopel (381) naar gestreefd om over de Heilige Geest hetzelfde te belijden als over de Zoon.¹¹ Het doel daarbij was om duidelijk te maken dat de Heilige Geest geen onderdeel uitmaakte van de schepping, maar uitgaat van God en daarom dus ook zelf God is.¹² Uiteindelijk belijdt de kerk te geloven '(...) in de Heilige Geest, die Heer is en levend maakt, die voortkomt uit de Vader [en de Zoon], die samen met de Vader en de Zoon aanbeden en verheerlijkt wordt (...)'.¹³ De wezenseenheid met de Vader wordt niet expliciet uitgedrukt maar de Heilige Geest wordt wel als Heer beleden.¹⁴

Daarmee is het spreken over Vader, Zoon en Geest als drie-enige God officieel vastgelegd in het belijden van de kerk. Vanaf Constantinopel sprak men over één goddelijk wezen (*ousia*) en drie personen (*hypostaseis*).¹⁵ Augustinus hanteert de Latijnse term *persona*, maar weet niet precies te duiden wat het nu betekent dat God één wezen is, bestaande in drie *persona*.¹⁶ Hij denkt sterk vanuit de eenheid van God en minder vanuit de meervoudigheid in God. Omdat de westerse traditie voor een groot deel teruggaat op Augustinus is de meervoudigheid in God in de westerse traditie vaak onderbelicht gebleven.¹⁷ Een poging om dan toch recht te doen aan Vader, Zoon en Geest neigt al snel naar een vorm van modalisme,¹⁸ hoewel ook gesteld moet worden dat Augustinus' werk over de drie-eenheid erg veelzijdig is en het stempel modalisme daarom geen recht doet aan hoe

⁷ Zie voor een beknopte weergave van het spreken over het persoon-zijn van de Heilige Geest in de eerste eeuwen: Dekker & Zoutendijk, *De Geest onderscheiden*, 74-103 en Quispel, 'De Heilige Geest volgens de Oude Kerk', 76-88. Voor een uitgebreidere studie kan men zich wenden tot Hauschild, *Gottes Geist und der Mensch*. Voor een ontwikkeling in de Middeleeuwen tot de Reformatie en gereformeerde orthodoxie zie: Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume four*, 17-141.

⁸ Hauschild, *Kirchen- und Dogmengeschichte 1*, 28-32.

⁹ Kelly, *Early Christian Creeds*, 339 en Hauschild, *Kirchen- und Dogmengeschichte 1*, 43.

¹⁰ Hauschild, *Kirchen- und Dogmengeschichte 1*, 14.

¹¹ Kelly, *Early Christian Creeds*, 340.

¹² Van den Brink en Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 99.

¹³ Geloofsbelijdenis van Nicea-Constantinopel in: Zwanepol, *Belijdenisgeschriften*, 17. Het debat over het *filioque* wordt hier achterwege gelaten. Zie voor de historische achtergrond Kelly, *Early Christian Creeds*, 358-367.

¹⁴ Kelly, *Early Christian Creeds*, 341-344.

¹⁵ Dit spreken is voornamelijk voorbereid en bepaald door Basilius de Grote, zie hiervoor: Dekker & Zoutendijk, *De Geest onderscheiden*, 87-103.

¹⁶ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 100.

¹⁷ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 100.

¹⁸ Dekker & Zoutendijk, *De Geest onderscheiden*, 113.

Augustinus Gods werk in de geschiedenis beschrijft.¹⁹ Een licht modalistische tendens is wel zichtbaar. In het spreken van de Reformatie klinken dezelfde accenten door die zichtbaar zijn bij Augustinus. De eenheid van God staat voorop. Zo stellen Willen Maarten Dekker en Andries Zoutendijk dat ook bij Calvijn een modalistische tendens zichtbaar blijft.²⁰

In dit korte historische overzicht wordt zichtbaar dat de Heilige Geest in het belijden van de kerk dus een goddelijk persoon is. Hoe dit persoon-zijn van de Heilige Geest gedefinieerd moet worden, is in de geschiedenis voortdurend onderwerp geweest van discussie. Voorlopig is het voldoende om te constateren dat wanneer het gaat over personen binnen de triniteit, het belangrijk is om te benadrukken dat hiermee iets anders wordt bedoeld dan wat in de huidige tijd vaak bedoeld wordt met persoon. In onze tijd is persoon gelijk aan individu.²¹ Het woordenboek geeft als definitie van een persoon: ‘een zelfstandig optredend menselijk wezen’. Maar binnen de drie-eenheid gaat het om personen die niet los van elkaar gedacht kunnen worden omdat ze hun identiteit aan elkaar ontleen.²²

1.3 Heilige Geest als persoon of kracht

De kerk belijdt de Heilige Geest als goddelijk persoon. Toch is er in het spreken over de Heilige Geest als persoon soms verlegenheid merkbaar. Het persoonlijk spreken over God de Vader en God de Zoon ligt veel meer voor de hand. Het spreken over de Heilige Geest richt zich vaak op wat Hij doet. Het gaat dan over de gaven, de vruchten en het werk van de Geest in de gelovige. Over de Heilige Geest wordt dan gesproken als iets dat je kracht geeft en in je kracht zet.²³

Een terugkerende vraag is daarom of de Heilige Geest toch niet gezien moet worden als kracht. De vraag die eigenlijk gesteld wordt, is of de Heilige Geest een goddelijk Iemand of een goddelijk Iets is. Hoewel deze vraag regelmatig terugkeert, is er in de laatste jaren weinig diepgaand onderzoek gedaan naar deze vraag.²⁴ In veel studies over de Heilige Geest wordt wel aangegeven dat dit al een oude vraag is en een vraag die vaak terugkeert, maar wordt er toch niet meer dan enkele alinea's aan gewijd.²⁵

¹⁹ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 100.

²⁰ Dekker & Zoutendijk, *De Geest onderscheiden*, 123. Dekker en Zoutendijk bespreken ook het werk van Baars (Baars, *Om Gods verhevenheid*). Baars stelt in zijn dissertatie dat Calvijn zich bewust afschermd van het modalisme door personen te omschrijven als ‘een zelfstandigheid in het Wezen van God die hoewel zij met de andere Personen verbonden is, zich daarvan door een onmededeelbare eigenschap onderscheidt’. Het laatste is volgens Baars het meeste centrale omdat dit de hoofdzin is en er daarom ruimte komt voor de personen als zelfstandigheden (Baars, *Om Gods verhevenheid*, 656-660). Toch is dit voor Dekker en Zoutendijk niet voldoende om te ontkennen dat Calvijns triniteitsleer vatbaar is voor modalisme.

²¹ In de vijfde eeuw werd *persona* door Boetius al opgevat als een individuele substantie van een rationele natuur (*persona est naturae rationabilis individua substantia*) (Dekker & Zoutendijk, *De Geest onderscheiden*, 114).

²² Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 98. Een andere omschrijving van persoon-zijn binnen de triniteit wordt gegeven door Dekker en Zoutendijk. Zij omschrijven een persoon als: ‘(a) een instantie die zélf kan horen en spreken en (b) pas in dit horen en spreken zichzelf is.’ (Dekker & Zoutendijk, *De Geest onderscheiden*, 180).

²³ Dekker & Zoutendijk, *De Geest onderscheiden*, 15.

²⁴ Een voorbeeld van een studie die specifiek gaat over dit onderwerp is: Dekker & Zoutendijk, *De Geest onderscheiden*. Verder heeft Najeeb Awad een studie geschreven (Awad, *God without a face*) over het persoon-zijn van de Heilige Geest. Hij toont aan dat het belangrijk is om over de Heilige Geest te spreken als persoon.

²⁵ In chronologische volgorde worden hier een aantal werken weergegeven die zijn verschenen in de afgelopen ruim dertig jaar. Het gaat hier alleen om (gedeeltelijk) systematisch-theologische werken die specifiek gaan over de pneumatologie en geschreven zijn door Nederlandse auteurs. Ik volsta met deze selectie omdat het niet gaat om een compleet overzicht maar om te laten zien of en in welke mate deze vraag gethematiseerd wordt in de doordenking van de pneumatologie. Van de Beek, *De Adem*, 299-308; Floor, *Persoon en werk*, 13-14; Wentsel,

Toch is deze vraag niet onbelangrijk. Het spreken over de Heilige Geest als persoon of als kracht heeft wel degelijk gevolgen.²⁶ Mogen wij bijvoorbeeld bidden tot de Heilige Geest? Wanneer de Heilige Geest ‘slechts’ een kracht is, dan is een persoonlijke verhouding tot Hem niet mogelijk. Wat betekent de Heilige Geest als persoon of als kracht voor de verhouding van de Geest tot de Vader en de Zoon en ook voor de verhouding van de gelovige tot de Vader en de Zoon?

De vraag naar het spreken over de Heilige Geest als kracht en als persoon is dus meer dan alleen een theoretische vraag. De vraag heeft ook bijbels-theologische en pastorale kanten. Eerder in dit hoofdstuk werd gezegd dat de pneumatologische renaissance zichtbaar wordt in verschillende verbanden. Deze verschillende verbanden zijn ook niet los van elkaar te zien. Het spreken over God en Zijn werk op de universiteiten gebeurt niet in een vacuüm, maar vindt plaats vanuit het Woord van God met het oog op de christelijke gemeente.

1.3 Onderzoeksvraag

Dit onderzoek begeeft zich in het spanningsveld van het spreken over de Heilige Geest als persoon of als kracht. Om te zorgen voor voldoende afbakening is ervoor gekozen om twee theologen in hun spreken over de Heilige Geest als persoon en als kracht te vergelijken. De vraag die centraal staat en daarom geformuleerd kan worden als onderzoeksvraag, is: Hoe is het spreken over de Heilige Geest als kracht en als persoon bij John Owen en Jan Veenhof te beoordelen, in het licht van recent exegetisch onderzoek naar de *ruach*-teksten in het Oude Testament?

De keuze voor deze beide theologen kent meerdere redenen. Allereerst is er een overeenkomst in het feit dat zij beiden een grote plaats geven aan de pneumatologie in hun theologisch denken en daarover ook een afzonderlijk werk hebben geschreven. Ook geldt voor beiden dat ze in hun pneumatologie hebben geprobeerd om te verwerken hoe er in hun eigen tijd gedacht werd over de Heilige Geest. Dit kan zijn doordat ze dit integreren in hun pneumatologie of zich er juist van afkeren.

Er is ook verschil tussen deze twee theologen, en dat maakt de vergelijking juist zo interessant. Allereerst is er een verschil in tijd. John Owen is een theoloog uit de 17^e eeuw die zeer invloedrijk is geweest binnen de stroming van het puritanisme. Owen wordt gezien als een belangrijke Engelse vertegenwoordiger van de gereformeerde orthodoxie.²⁷ Hij wil als puritein staan in de lijn van de gereformeerde traditie. Als Angelsaksische theoloog heeft Owen zijn eigen context en dit klinkt ook door in zijn theologie. Jan Veenhof, die jarenlang dogmatiek doceerde aan de Vrije Universiteit Amsterdam (VU), staat eveneens in de lijn van de gereformeerde traditie, maar wil daarnaast ook leren van de charismatische stroming. Niet voor niets draagt een bundel artikelen van zijn hand de titel ‘Vrij gereformeerd’. Zo nemen beide theologen hun eigen plaats in binnen de gereformeerde traditie. Uiteraard moeten beide theologen wel in hun eigen tijd en context geplaatst worden.

Nadat de twee posities zijn geanalyseerd, vindt er ook een evaluatie plaats. Deze evaluatie van het spreken over de Heilige Geest als persoon en kracht gebeurt aan de hand van recente exegetische literatuur van de *ruach*-

De Heilige Geest, 125-135; Van Genderen & Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek*, 145; Van der Kooi, *Tegenwoordigheid*, 84-86; Ouweneel, *De Geest*, 69-112; Van de Beek, *Lichaam en Geest*, 420; Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 83-112 en 444-481; Dekker & Zoutendijk, *De Geest onderscheiden*.

²⁶ Zie de studie van Dekker en Zoutendijk waarin zij in het laatste hoofdstuk voor het brede kerkelijke leven aangeven waarom het volgens hen van groot belang is om de Heilige Geest te zien als persoon en niet als kracht (Dekker & Zoutendijk, *De Geest onderscheiden*, 198-199).

²⁷ De Koeijer, *Geestelijke strijd*, 146. Trueman noemt Owen één van de grootste protestante theologen van de laat zestiende en zeventiende eeuw (Trueman, ‘Preface’, xii-xiii).

teksten.²⁸ Hoewel de *ruach* van JHWH een belangrijk onderwerp is in het Oude Testament, is er opvallend weinig wetenschappelijk onderzoek naar gedaan.²⁹ Binnen de omvang van dit onderzoek zal geen zelfstandige exegetische gegevens worden van alle *ruach*-teksten, maar er zal gebruik gemaakt worden van recent exegetisch onderzoek. Het accent zal liggen op literatuur uit de afgelopen 25 jaar om zo bij de tijd te zijn en omdat recente literatuur vroeger onderzoek verwerkt. Uiteraard is dit geen harde grens en zal eerdere relevante literatuur ook worden meegenomen.

1.4 Methode

De probleemstelling zoals die in de vorige paragraaf is gepresenteerd heeft iets eenzijdigs. Is het wel mogelijk om het spreken over de Heilige Geest als kracht en als persoon te evalueren aan de hand van teksten uit het Oude Testament? Nieuwtestamentische christenen hebben een Bijbel die bestaat uit Oude én Nieuwe Testament en deze vormen samen Gods openbaring. Zeker in het Nieuwe Testament is het spreken over de Heilige Geest veel duidelijker.

Deze redenering heeft op zich zijn goed recht. Heilshistorisch gezien is er sprake van een ontwikkeling waarbij de Heilige Geest steeds scherper in beeld komt. Maar als God werkelijk drie-enig is, dan is Hij dat ook al in het Oude Testament. Daarom is het goed om ook al in het Oude Testament op zoek te gaan naar teksten die mogelijk spreken over de Heilige Geest.³⁰ Het is daarbij te verwachten dat het persoon-zijn van de Geest nog minder nadrukkelijk aanwezig zal zijn in het Oude Testament. Dat het spreken over de Heilige Geest in het Oude Testament nog een zekere vaagheid kent ten opzichte van het Nieuwe Testament betekent niet dat dit oudtestamentisch spreken daarom maar buiten beschouwing gelaten moet worden.

Een vraag die hiermee verband houdt, is de vraag naar de verhouding tussen dogmatiek en exegetische.³¹ Op welke manier komen uitspraken in de dogmatiek tot stand en hoe verhoudt het exegetisch onderzoek zich tot de dogmatiek? Van Ruler heeft erop gewezen dat beide disciplines enerzijds uit elkaar gehouden moeten worden, maar aan de andere kant ook niet zonder elkaar kunnen.³² Volgens Van Ruler zijn ze beide met hetzelfde bezig, maar van verschillende kanten. Er is daarom sprake van een dynamische verhouding. De dogmaticus stelt zich in het werk 'om vanuit het geloof de aard en de inhoud van het geloof denkend te verhelderen.'³³ Hierin wordt hij

²⁸ Het zal in hoofdstuk 4 niet gaan om een onderzoek naar alle *ruach*-teksten, maar het gaat om de teksten die spreken over de *ruach* JHWH.

²⁹ Firth & Wegner, *Presence, Power and Promise*, 15.

³⁰ In de studie van Dekker en Zoutendijk wordt in het bijbels-theologische deel bewust weinig aandacht gegeven aan het Oude Testament. Ze stellen dat de Geest hier nog weinig profiel heeft (Dekker & Zoutendijk, *De Geest onderscheiden*, 23). Uiteindelijk concluderen ze aan het einde van hun bijbels-theologische onderzoek naar het persoon-zijn van de Geest in Oude en Nieuwe Testament dat er ook aandacht moet zijn voor de niet-persoonlijke trekken van de Geest in het Oude Testament (Dekker & Zoutendijk, *De Geest onderscheiden*, 73). De kritische vraag die gesteld kan worden is of deze conclusie wel strookt met het voorgaande onderzoek. Want hoe kan aan de niet-persoonlijke trekken van de Geest recht worden gedaan wanneer dat nauwelijks tot onderwerp van het onderzoek is gemaakt?

³¹ Zie hiervoor de bundel van Den Hertog & Van der Kooi, *Tussen leer en lezen*. In die bundel pleit Van der Dussen voor een dynamisering van de dogmatiek. Hij pleit ervoor dat de gereformeerde dogmatiek 'bescheidener moet worden, voorlopiger en minder af' (Van der Dussen, 'Kruisbestuiving', 29). Dat pleidooi zou ik willen onderstrepen. De voortdurende wisselwerking tussen bijbelwetenschap en geloofsleer is van belang. Dat betekent geen eenrichtingsverkeer van bijbeltekst naar leer.

³² Van Ruler, 'Methode en mogelijkheden van de dogmatiek', 46-99.

³³ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 24.

gevoed door de Bijbel. Dogmatiek moet daarom door en door bijbels zijn.³⁴ Dit is iets anders dan het aan elkaar rijgen van bijbelteksten (*dicta probantia*). Juist dan ontstaat het gevaar dat de eigen context en samenhang van een specifieke tekst verloren gaat.³⁵

Met de keuze voor een evaluatie aan de hand van oudtestamentische *ruach*-teksten wordt een zekere spanning opgezocht in dit onderzoek. Dat is echter niet negatief, maar positief. Kan er juist in het spreken over wie of wat de Heilige Geest is niet sprake zijn van een tegoed van het Oude Testament?³⁶ Hoe kan er vanuit de systematische theologie gesproken worden over de Heilige Geest, terwijl er recht wordt gedaan aan de opbrengst van de oudtestamentische wetenschap? Anders dreigt het gevaar dat de oudtestamenticus zich op geen enkele manier herkent in wat de systematicus zegt over de Heilige Geest. Om de systematicus en de oudtestamenticus – in de woorden van Van Ruler – ‘samen een duet te laten zingen’, moeten ze het wel eens zijn over wat er gezongen moet worden.³⁷ Dit onderzoek is een bijdrage aan dat gesprek.

1.5 Opzet

Om het spreken van John Owen en Jan Veenhof te kunnen evalueren, zullen eerst beide posities verkend en geanalyseerd moeten worden. Daarom zal het volgende hoofdstuk gaan over het spreken over de Heilige Geest als persoon en als kracht bij John Owen. Dit hoofdstuk zal antwoord zoeken op de vraag: hoe spreekt John Owen in zijn *Pneumatologia* over de Heilige Geest als kracht en als persoon? Vervolgens zal gekeken worden naar het spreken van de Heilige Geest bij Jan Veenhof. Dat zal als doel hebben om de vraag te kunnen beantwoorden: hoe spreekt Jan Veenhof in zijn boek *De kracht die hemel en aarde verbindt* over de Heilige Geest als kracht en als persoon? Daarna zal in het vierde hoofdstuk gekeken worden naar wat recente exegetische en bijbels-theologische literatuur zegt over de *ruach*-teksten in het Oude Testament, om uiteindelijk in het laatste hoofdstuk vanuit de betreffende literatuur de posities van Owen en Veenhof te evalueren en te beoordelen. Juist in dit laatste hoofdstuk komt het erop aan om de exegetische vruchtbaarheid in te zetten in de systematische doordenking.

³⁴ Huijgen, *Drievoudig bewogen*, 14.

³⁵ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 33.

³⁶ Veenhof wijst ook met zoveel woorden op het tegoed van het Oude Testament in relatie tot de Heilige Geest (Veenhof, *De kracht*, 184).

³⁷ Van Ruler, ‘Methode en mogelijkheden van de dogmatiek’, 68.

2. De Heilige Geest als persoon en kracht bij John Owen (1616-1683)

2.1 Inleiding

Het doel van dit hoofdstuk is te ontdekken hoe John Owen spreekt over de Heilige Geest als kracht en als persoon.¹ Het uitgangspunt voor dit onderzoek is Owens uitgebreide werk over de Heilige Geest. Dit werk wordt vaak aangeduid als *Pneumatologia*.² Om Owens spreken over de Heilige Geest goed te kunnen taxeren en evalueren is het van belang om zijn theologie te plaatsen in de context van zijn tijd (paragraaf 2.2).³ Vervolgens zal er ingezoomd worden op zijn pneumatologie (paragraaf 2.3), om uiteindelijk te zien hoe Owen hierin spreekt over de Heilige Geest als persoon en als kracht (paragraaf 2.4). Uiteindelijk zal dit leiden tot een aantal conclusies over Owens spreken over de Heilige Geest als persoon en als kracht (paragraaf 2.5).

2.2 John Owen – Theologie, tijd en context

Er is een aantal factoren bepalend geweest voor Owens spreken over de Heilige Geest. Allereerst is het goed om aandacht te geven aan zijn theologie en dan met name de triniteitsleer. Dan zal duidelijk worden dat Owen wil staan in een lange traditie die teruggaat op de Reformatie, de Middeleeuwen en de vroege kerk.⁴ Vervolgens zal gekeken worden naar de scholastiek die in zijn tijd bepalend is en ook meeklinkt in zijn werken. Ten slotte is het van belang om te weten wat de leer is van de socinianen, die volgens Owen zijn belangrijkste opposanten zijn in de discussie over het persoon-zijn van de Heilige Geest.⁵

2.2.1 Triniteitsleer

Voor Owen is het spreken over God alleen mogelijk omdat God zichzelf heeft geopenbaard.⁶ Door de nadruk op openbaring krijgt de Schrift als belangrijkste openbaringsmiddel ook de centrale plaats in het spreken over God.⁷ Dit is ook te merken in de uitwerking van de triniteitsleer, waarbij hij niet grijpt naar allerlei filosofische termen, maar probeert om juist zo eenvoudig mogelijk de Bijbel na te spreken.⁸ Dit past ook in het beeld dat in recent onderzoek over de gereformeerde orthodoxie naar voren komt, namelijk dat men niet gericht was op het uiteenzetten van complexe logische redeneringen en theologische systemen, maar dat deze juist zeer exegetisch is

¹ Wanneer het gaat over de werken van Owen wordt er verwezen naar Owen, John, *Works of John Owen* (16 vols.) ed. William H. Goold (London: The Banner of Truth Trust, 1972).

² De volledige titel is: *ΠΝΕΥΜΑΤΟΛΟΓΙΑ or A Discourse Concerning the Holy Spirit*. In dit onderzoek zal ik volstaan door de titel weer te geven met *Pneumatologia*.

³ Zie voor een helder biografisch overzicht: Toon, *God's statesman*.

⁴ Trueman, *The Claims of Truth*, 9. Cf. Wisse en Meijer, 'Pneumatology', 515. Ook De Koeijer stelt dat Owen veelvuldig gebruik maakte van humanistische, reformatische en vroeg-kerkelijke bronnen (De Koeijer, *Geestelijke strijd*, 146).

⁵ Owen, *Works III*, 7-8. Owen spreekt over de socinianen als een etterende zweer.

⁶ Owen, *Works III*, 38.

⁷ Trueman, *John Owen*, 35-38.

⁸ Lethman, 'Doctrine of the Trinity', 190. Toch blijkt dat, hoewel Owen zo dicht mogelijk bij het Bijbels spreken wil blijven om daarmee aan de socinianen aan te tonen dat de triniteitsleer zeer Bijbels is, hij niet ontkomt aan de complexiteit van het trinitarische debat zoals dat in de historie gevoerd is (Spence, 'Trinitarian Agency', 162). Robert Lethman stelt dat Owen in zijn triniteitsleer voornamelijk leunt op de westerse traditie vanwege zijn persoonsbegrip (Lethman, 'Doctrine of the Trinity', 197).

en gericht op wat de traditie gezegd heeft.⁹ Voor Owen geldt dat we God niet kennen door de rede te gebruiken (socinianen) of door het innerlijk licht (quakers), maar door Gods daden die zichtbaar worden in Jezus Christus en in de Schrift.¹⁰

Omdat het spreken over de Heilige Geest door Owen niet los gezien kan worden van hoe hij spreekt over de triniteit, zal hieronder kort ingegaan worden op Owens triniteitsleer. Dit is volgens hem niet zomaar een extraatje waar je je al naar gelang je interesse in kunt verdiepen, maar de triniteitsleer ligt aan de basis van de redding van de mens.¹¹ Daarom geeft Owen ook zo'n grote plaats aan het verdedigen van de triniteitsleer. Deze trinitarische inzet wordt zichtbaar in zijn strijd met de arminianen en de socinianen. Daarin is Owen niet de enige, maar geldt het voor de hele gereformeerde orthodoxie dat men de triniteitsleer in navolging van de Reformatie als fundamenteel ziet.¹² Wie deze leer verwerpt, houdt eigenlijk geen christelijke theologie meer over.¹³ Owen vat zijn positie zelf als volgt samen: '...*there is one God; that this God is Father, Son, and Holy Ghost; and so, that the Father is God, so is the Son, so is the Holy Ghost.*'¹⁴

In zijn spreken over de triniteit was Owen er niet op gericht om nieuwe dingen naar voren te brengen. Hij had als doel om de lijn van de westerse traditie te verwoorden in reactie op de ketterijen in zijn tijd.¹⁵ In zijn verdediging van de triniteitsleer gaat Owen uit van de eenheid in Gods wezen. Dat is echter niet het enige, want de Schrift spreekt ook over het onderscheid tussen Vader, Zoon en Geest. Dat de onderscheiden personen de volle aandacht krijgen blijkt in zijn werk *On Communion with God*.¹⁶ Hierin lijkt zijn triniteitsleer meer op de triniteitsleer uit het oosten doordat hij zoveel nadruk legt op de onderscheiden personen.¹⁷ Het gaat hier dus over de verhouding van de begrippen wezen en persoon, zoals we al in hoofdstuk één hebben gezien. Daaronder ligt de vraag naar de verhouding tussen Gods eenheid en zijn meervoudigheid. Deze beide aspecten zijn voor Owen erg belangrijk en hij wil hieraan vasthouden.¹⁸

Wanneer Owen omschrijft wat een persoon is, dan wijst hij erop dat een persoon een onderscheiden bestaan heeft in het goddelijke wezen. Dit onderscheid komt doordat er sprake is van een bijzondere eigenschap.¹⁹ Hierin volgt hij de Cappadociërs door te wijzen op de onderlinge relaties.²⁰ Dus de Vader is God met de eigenschap om de Zoon te verwekken.²¹ Muller laat zien dat veel theologen uit de tijd van de Reformatie en gereformeerde

⁹ Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume four*, 391-394.

¹⁰ Spence, 'Owen and Trinitarian Agency', 157-160.

¹¹ Trueman, *The Claims*, 24.

¹² Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume four*, 143-148.

¹³ Trueman, *The Claims*, 24.

¹⁴ Owen, *Works II*, 379. Cursivering is van oorspronkelijke auteur. Dit geldt voor alle citaten, tenzij anders aangegeven.

¹⁵ Trueman, *John Owen*, 47-50.

¹⁶ Owen, *Works II*, 5-275.

¹⁷ Lethman, 'Doctrine of the Trinity', 191.

¹⁸ Kopic, *Communion*, 158-159.

¹⁹ Owen, *Works II*, 407. Owen omschrijft een goddelijke persoon als volgt: 'Now a divine person is nothing but *the divine essence, upon the account of an especial property subsisting in an especial manner.*' (Owen, *Works II*, 407). Deze bijzondere eigenschap wordt ook wel hypostatische eigenschap genoemd (Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 99).

²⁰ Spence, 'Trinitarian Agency', 161. Ook Kopic wijst erop dat er een sociaal element zit in Owen's triniteitsleer (Kopic, *Communion*, 159).

²¹ Owen, *Works II*, 407: 'As in the person of the Father there is the divine essence and being, with its property of *begetting the Son*, subsisting in an especial manner as the Father, and because this person hath the whole divine nature, all the essential properties of that nature are in that person.'

scholastiek op deze manier de drie personen onderscheiden door te wijzen op de onderlinge relaties die niet inwisselbaar zijn.²² Binnen deze onderlinge relaties is de Geest de derde persoon, want Hij gaat uit van de Vader en de Zoon. Deze orde van bestaan bepaalt ook de orde van de werkingen.²³

Owen schrijft niet alleen over de verschillende personen als hij het heeft over de hypostatische eigenschappen, maar de verschillende personen zijn ook een *'distinct, living, divine, intelligent, voluntary principle of operation.'*²⁴ Owen legt zo dus alle nadruk op de drie onderscheiden personen en hun werkingen. Zoals we al eerder hebben gezegd, blijkt dit uit zijn werk *On Communion with God*, maar ook uit zijn uitgebreide pneumatologie. Als het gaat over de werken naar binnen toe, dan volgt Owen daarin Augustinus door de Heilige Geest te zien als de onderlinge liefde van de Vader en de Zoon.²⁵ Maar er zijn ook onderscheiden werken naar buiten toe volgens Owen. Tegelijk houdt Owen vast aan het principe dat Gods werken naar buiten toe ongedeeld zijn (*ad extra*).²⁶ Hoe kan Owen nu vasthouden aan het principe dat Gods werken naar buiten toe ongedeeld zijn en tegelijk beargumenteren dat de Geest een onderscheiden persoon is omdat de Geest onderscheiden handelt?²⁷ Deze vraag heeft te maken met de spanning die aanwezig is in de westerse theologie sinds Augustinus sterk de nadruk legde op Gods eenheid. Hoe voorkomt Owen dat de niet te onderscheiden werken van de Zoon en de Geest leiden tot een vorm van modalisme?

Een van de mogelijkheden die voor wat ontspanning zorgt tussen eenheid en meervoudigheid is de leer van de *appropriationes*. Binnen deze leer worden de werken wel als ongescheiden gezien, maar wordt aan één persoon een specifiek werk toegeschreven.²⁸ Owen gebruikt deze leer. Er zijn volgens hem twee redenen om een specifiek werk aan een persoon toe te schrijven, namelijk als er een specifieke eigenheid van één van de personen op de voorgrond treedt of wanneer er sprake is van een bijzondere condescendentie [= openbaring, AD] van een van de personen.²⁹ Daarbij geldt dat de besluitende, voltooiende en volmakende daden aan de Heilige Geest worden toegeschreven.³⁰

Op deze manier staat Owen in lijn met de westerse traditie door de nadruk te leggen op de eenheid van God, maar ziet hij ook mogelijkheden om de verschillende personen en hun werk naar buiten toe te onderscheiden.³¹ Op deze manier kan de Heilige Geest bij Owen alle nadruk krijgen in plaats van een benadering waarbij de Geest niet meer is dan een immanente activiteit of kracht van God.³² Ook is er bij Owen geen sprake van modalisme, waarbij het onderscheid tussen de personen meer vorm is dan een daadwerkelijk onderscheid.

²² Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume four*, 177-182, 213-214.

²³ Owen, *Works III*, 91-92. Vgl. Wisse & Meijer, 'Pneumatology', 492.

²⁴ Owen, *Works II*, 405: 'it is revealed, also, that these three are *distinct* among themselves, by certain peculiar *relative properties*, if I may yet use these terms.'

²⁵ Owen, *Works III*, 67: 'So the Spirit is the mutual love of the Father and the Son'.

²⁶ Owen, *Works II*, 407: 'Hereby each person having the understanding, the will, and power of God, becomes a distinct principle of operation; and yet all their actings *ad extra* being actings of God, they are *undivided*, and are all the works of one, of the self-same God.' Zie ook: Owen, *Works III*, 162.

²⁷ Deze vraag wordt terecht gesteld door Allen Spence (Spence, 'Trinitarian Agency', 165).

²⁸ McGrath, *Christelijke Theologie*, 269-270.

²⁹ Spence, 'Trinitarian Agency', 165-167. Owen zegt: 'When any especial impression is made of the especial property of any person on any work; then is that work assigned peculiarly to that person.' En: 'Where there is a peculiar condescension of any person unto a work, wherein the others have no concurrence but by approbation and consent' (Owen, *Works III*, 93-94).

³⁰ Owen, *Works III*, 87: '(...) in every great work of God, the *concluding, completing, perfecting acts* are ascribed unto the Holy Ghost.' Owen verwijst hier naar Basilius de Grote.

³¹ Spence, 'Trinitarian Agency', 173.

³² Vgl. Spence, 'Trinitarian Agency', 172 en Trueman, 'Preface', xiii en Wisse en Meijer, 'Pneumatology', 516.

2.2.2 Scholastiek

Owen schrijft een groot deel van zijn werken in een periode die door Muller de hoge orthodoxie wordt genoemd. Kenmerkend voor deze periode is dat men voortborduurde op wat in de vroege orthodoxie was ontstaan en men bracht dit bij elkaar in omvangrijke studies.³³ Verder nam de polemiek toe in deze periode, waarbij in het kader van dit onderzoek voornamelijk de socinianen van belang zijn.³⁴

De term scholastiek duidt vooral op de methode en niet zozeer op de inhoud.³⁵ De scholastiek heeft in de loop van de eeuwen een verandering ondergaan en daarom is de gereformeerde scholastiek niet hetzelfde als de middeleeuwse scholastiek. De zeventiende-eeuwse scholastiek wordt gekenmerkt door een grondig en technisch gebruik van de linguïstiek, filosofie, logica en het traditionele denken.³⁶ Met de nadruk op bijvoorbeeld de linguïstiek blijkt de invloed van de Renaissance op de gereformeerde scholastiek van de zeventiende eeuw.³⁷ Zo blijkt dat de gereformeerde scholastiek niet een ‘terugval’ is op de middeleeuwse scholastiek, maar dat er in de gereformeerde scholastiek allerlei aspecten samenkomen van middeleeuwse scholastiek, aristotelische invloeden, humanisme en vroeg-kerkelijke bronnen.³⁸ Owen is bij uitstek een theoloog die gebruik maakt van de gehele christelijke traditie en van de intellectuele stromingen van zijn tijd.³⁹

Muller laat in zijn werk zien dat er inhoudelijk veel overeenkomst is tussen de Reformatie en de gereformeerde orthodoxie. Waar de reformatoren schilderden met een grote kwast, werden de details ingekleurd door de gereformeerde orthodoxie en daarvoor gebruikte men de scholastieke methode die in die tijd veel gebruikt werd op de universiteiten. Trueman wijst er daarom op dat het belangrijk is om de puriteinse theologen – zoals ook John Owen - te zien binnen de bredere Europese beweging waarin de scholastieke methode veel gebruikt werd en er een herleving was van aristotelische taal.⁴⁰ Kenmerkend is dat Owen gebruik maakt van een onderverdeling per onderwerp en vragen en antwoorden. Verder is terminologie uit de middeleeuwse scholastiek zichtbaar zonder dat hij direct het hele gedachtegoed overneemt.⁴¹ Dit doet Owen omdat zijn tegenstanders (socinianen en arminianen) veelal gebruik maken van de taal van de reformatoren. Owen wordt gedwongen zijn taal uit te breiden om zich zo te onderscheiden en duidelijk te maken wat hij bedoelt.⁴² In het vervolg zal blijken dat de vorm (scholastieke methode) ook wel invloed heeft op inhoud.

³³ Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume one*, 73-81.

³⁴ Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume four*, 19.

³⁵ Van Asselt & Rouwendal, *Gereformeerde Scholastiek*, 16 en Trueman, *The Claims*, 31 en Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume one*, 35.

³⁶ Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume one*, 35-36.

³⁷ Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume one*, 36.

³⁸ Van Asselt & Rouwendal, *Gereformeerde Scholastiek*, 25 en Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume one*, 37-40 en Rehnman, ‘John Owen’, 183-201.

³⁹ Rehnman, ‘John Owen’, 201.

⁴⁰ Trueman, *The Claims of Truth*, 38. De Koeijer stelt dat Owens theologisch denken een scholastieke vormgeving bezit (De Koeijer, *Geestelijke strijd*, 146). De Vries wijst hier ook op als hij zegt dat Owens werk over de Heilige Geest een sterk technisch en scholastiek karakter kent (De Vries, *Die mij heeft liefgehad*, 289-290).

⁴¹ Rehnman, ‘John Owen’, 201-203.

⁴² Trueman, *The Claims*, 29-34.

2.2.3 Socinianen

Owen plaatst zijn leer aangaande de Heilige Geest in de traditie van de ‘algemene christelijke kerk’ en verdedigt deze, met name op het punt van het persoon-zijn van de Heilige Geest, tegenover de socinianen.⁴³ Vanwege de toenemende invloed van de socinianen halverwege de zeventiende eeuw waren er veel theologen die de orthodoxe leer verdedigden tegen deze invloeden. Wat dat betreft was Owen niet de enige, maar hij is wel van groot belang geweest omdat hij door het parlement van Engeland gevraagd werd om een officiële weerlegging te schrijven tegen de socinianen. In dit geschrift (*Vindiciae Evangelicae*⁴⁴) richtte Owen zich op de catechismus van John Biddle en de catechismus van Rakow.⁴⁵

In de 17^e eeuw werden de socinianen vaak in één adem genoemd met de arminianen, hoewel er duidelijke verschillen zijn aan te wijzen. Voor Owen geldt echter dat er een belangrijke overeenkomst is tussen die twee groepen, namelijk dat ze beiden uitgaan van de autonomie van de mens.⁴⁶ Aangezien Owen zijn leer over de Heilige Geest voornamelijk verdedigt tegenover de socinianen, zal hieronder hun leer worden uitgewerkt en zal er minder aandacht zijn voor de arminianen.

De grondleggers van de leer van de socinianen zijn Laelius Socinus (1526-1562) en Faustus Socinus (1539-1604).⁴⁷ De Poolse stad Raków vormde een tijdlang het centrum van deze beweging, maar na de verwoesting van deze stad kwamen de socinianen ook in andere landen terecht. Het denken van de socinianen werd gekenmerkt door een zeer rationalistische inslag met een grote nadruk op de vrijheid van de mens.⁴⁸ Dit is verklaarbaar in een tijd waarin een rationalistische filosofie in opkomst was.⁴⁹ In combinatie met een sterk biblicisme zorgde dit ervoor dat men de Bijbel met behulp van de rede probeerde uit te leggen, zonder de ballast van de leer van eerdere generaties.⁵⁰ Wat dat betreft vormden de socinianen dus een grote uitdaging voor de gereformeerde orthodoxie omdat zij ook een grote nadruk legde op de Bijbel als het geopenbaarde Woord.⁵¹ In het kader van deze studie is het belangrijkste verschilpunt met de socinianen dat zij de triniteit afwezen en dat zij ontkenen dat de Heilige Geest een goddelijk persoon is.⁵²

⁴³ Het is de vraag hoe groot precies de invloed is geweest van de socinianen in de tijd van John Owen (Trueman, *John Owen*, 47). Dit is kerkhistorisch een interessante vraag, alleen is het in het kader van dit onderzoek niet van direct belang. Belangrijker is het feit dat Owen zelf aangeeft dat hij in zijn nadenken over de persoon en het werk van de Heilige Geest schrijft tegen deze opponenten (Kapic, ‘The Spirit’, 115). Van Asselt stelt in ieder geval dat door de verdrijving van de socinianen uit Polen in de jaren vijftig van de zeventiende eeuw door de contrareformatie de invloed in Duitsland en Nederland toenam en dat daarom de strijd tegen de socinianen vanaf die tijd dus ook sterker werd (Van Asselt & Rouwendal, *Gereformeerde Scholastiek*, 117-118).

⁴⁴ Owen, *Works XII*.

⁴⁵ Kapic ‘The Spirit’, 119 en Trueman, *The Claims*, 22. Er is een belangrijk verschilpunt aan te wijzen in de leer van John Biddle en de socinianen. John Biddle is een unitariër en stelt dat de Heilige Geest wel een persoon is, maar geen God. De socinianen zien de Heilige Geest als een onpersoonlijke kracht van God (Trueman, *John Owen*, 53).

⁴⁶ Trueman, *John Owen*, 26-31.

⁴⁷ Selderhuis, *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis*, 489.

⁴⁸ Kapic, ‘The Spirit’, 115 en Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume one*, 76.

⁴⁹ Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume four*, 345

⁵⁰ Kapic, ‘The Spirit’, 116.

⁵¹ Trueman, *John Owen*, 35.

⁵² Kapic, ‘The Spirit’, 116.

Het persoon-zijn wordt door de socinianen omschreven als een ‘individueel intelligent wezen’.⁵³ Deze omschrijving toont sterke overeenkomsten met de omschrijving van Boetius.⁵⁴ Dit persoonsbegrip heeft ook gevolgen voor de verhouding van persoon en wezen. Daarbij stelden de socinianen dat persoon en wezen hetzelfde zijn. Dat betekent dat één wezen ook één persoon betekent en als er meerdere personen zouden zijn (Zoon en Geest) er dus ook meerdere goddelijke wezens zijn. Volgens Owen geldt dit misschien wel voor mensen, maar niet voor het goddelijke wezen.⁵⁵

Om een goed beeld te krijgen van de leer van de socinianen is het behulpzaam om te zien wat geschreven wordt in de Catechismus van Rakow (1605). Zoals gebruikelijk bevat ook deze catechismus vragen en antwoorden. Wanneer de vraag gesteld wordt of de Heilige Geest een persoon is, dan is het antwoord ontkennend en daar worden acht argumenten voor gegeven.⁵⁶

Het eerste argument is dat wat toegeschreven wordt aan de Heilige Geest niet past bij een (goddelijk) persoon. Voorbeelden daarvan zijn dat een deel van de Geest kan worden weggenomen en dat je ermee of erin gedoopt wordt. Hoe zit het dan volgens de socinianen met die daden die wel betrekking hebben op een persoon en aan de Heilige Geest worden toegeschreven? Dit is volgens de catechismus net zo te verstaan als dat bijvoorbeeld de zonde gedood moet worden. Het tweede argument is dat de Heilige Geest gegeven wordt door God. Daarom kan de Heilige Geest geen God zijn, want een goddelijk persoon kan niet gegeven worden door iemand anders. Ten derde geldt dat Christus heeft gezegd dat de Heilige Geest niet van zichzelf zal spreken (Joh. 16,13), maar een goddelijk persoon zal alleen van zichzelf kunnen spreken. Het vierde argument heeft te maken met de verhoudingen van Vader, Zoon en Geest. Jezus zegt dat niemand de Vader kent behalve door de Zoon. Wanneer de Heilige Geest net als de Vader een goddelijk persoon zou zijn, dan zou Jezus niet alleen over Hem en de Vader spreken, maar ook over de Geest. In het verlengde hiervan is het vijfde argument dat op verschillende plekken in de Bijbel wel over de Vader en de Zoon gesproken wordt en soms ook over engelen of mensen, maar dat er dan niet over de Heilige Geest gesproken wordt. Ten zesde geldt dat de Heilige Geest de Geest van God wordt genoemd en daarom niet zelf God kan zijn. Het zevende argument gaat hierop door en stelt dat de Geest van God uit God voortkomt en aangezien er niet gezegd kan worden dat God van de Heilige Geest komt, wordt duidelijk dat de Geest geen goddelijk persoon is. Het achtste en laatste argument is dat er geen drie personen in God zijn, maar dat God één is. Dit betekent dat de Heilige Geest geen persoon in de godheid kan zijn.

In het geschrift *A Brief History of the Unitarians*,⁵⁷ dat verschenen is in 1687 en is geschreven door de unitariër Stephen Nye, wordt ook duidelijk gemaakt dat de socinianen geloofden dat de Heilige Geest een ‘kracht en

⁵³ *The Racovian Catechism*, 33: ‘The essence of God is one, not in kind but in number. Wherefore it cannot, in any way, contain a plurality of persons, since a person is nothing else than an *individual intelligent essence* [cursivering AD]. Wherever, then, there exist three numerical persons, there must necessarily, in like manner, be reckoned three individual essence; for in the same sense in which it is affirmed that there is one numerical essence, it must be held that there is also one numerical person.’

⁵⁴ Zie hoofdstuk 1.3 (voetnoot 21)

⁵⁵ Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume four*, 177-178; 209-214.

⁵⁶ *The Racovian Catechism*, 284-294.

⁵⁷ *A Brief History of the Unitarians* is een geschrift dat bestaat uit vier brieven. In de eerste brief wordt uitgelegd wat de belangrijkste punten zijn waarin de unitaristen, die ook socinianen genoemd worden, geloven. In de drie brieven die volgen worden allerlei bijbelteksten weerlegd en juist aangevoerd met als doel om te bewijzen dat God niet uit drie personen, maar uit één persoon bestaat.

inspiratie van God is'.⁵⁸ De argumenten die in dit geschrift naar voren worden gebracht zijn deels gelijk aan de acht argumenten uit de Catechismus van Rakow, maar er zitten ook nieuwe argumenten bij. Zo wordt er in de Apostolische geloofsbelijdenis niet over de goddelijkheid van de Geest gesproken en spreekt de Bijbel duidelijk uit dat God één is; daarom kan Hij niet bestaan uit drie personen.⁵⁹

Wat is de Heilige Geest dan wel volgens de socinianen? De Heilige Geest is de kracht van God. Door de Heilige Geest manifesteert God zichzelf en daarom worden soms dingen aan de Heilige Geest toegeschreven die bij God horen.⁶⁰ Het is van belang te markeren dat de socinianen erop wijzen dat wanneer over de Geest van God gesproken wordt op een manier die wijst op het persoon-zijn van de Geest, dat er dan volgens hen sprake is van personificatie. Net zoals de zonde 'gedood moet worden', zo kan de Geest 'bedroefd worden'.

De socinianen ontkenden dus de triniteit, zagen de begrippen persoon en wezen als synoniemen en de Heilige Geest beschouwden ze als een kracht van God. Deze gedachten ontvouwen zij vanuit een sterk biblicisme in een rationalistisch milieu waarbij de autonomie van de mens een belangrijk uitgangspunt was.

2.3 Pneumatologie

Om het spreken over de Heilige Geest bij John Owen goed te begrijpen is het van belang om zijn pneumatologie nader te bezien. De pneumatologie van Owen bestaat uit vijf delen.⁶¹ Het eerste deel dat Owen schreef wordt meestal weergegeven als 'Owen over de Heilige Geest' en verscheen in 1674.⁶² Daarna volgden nog vier andere delen over de Heilige Geest, waarvan er één na zijn dood werd uitgegeven.⁶³ Owen wijst er aan het begin van deel twee op dat dit deel hoort bij het eerste deel.⁶⁴ Nathaniel Mather, die het voorwoord schreef bij het laatste deel dat postuum werd uitgegeven, wijst op de eenheid van de vijf delen.⁶⁵

Dit zeer uitgebreide werk is in zekere zin uniek. Er zijn weinig theologen die zo'n uitgebreide verhandeling hebben geschreven over het werk en de persoon van de Heilige Geest.⁶⁶ Owen is zich daar ook bewust van als hij in zijn inleiding zegt dat hij niemand kent die de pneumatologie op zo'n uitgebreide en omvattende manier heeft besproken.⁶⁷ Owen bespreekt in zijn pneumatologie het gehele christelijke leven en maakt daarmee de pneumatologie tot een structurerend principe voor het christelijke leven.⁶⁸ Als je geen aandacht

⁵⁸ Nye, *A Brief History*, 4. Hoewel dit geschrift is geschreven na de dood van Owen, laat het wel goed zien wat de gedachten waren van degenen die het persoon-zijn van de Geest ontkenden.

⁵⁹ Nye, *A Brief History*, 22-25.

⁶⁰ *The Racovian Catechism*, 292-294.

⁶¹ De vijf delen zijn te vinden in: Owen, *Works III en IV*.

⁶² Owen, *Works III*, 2.

⁶³ Owen, *Works IV*. In 1677: 'The Reason of Faith'. In 1678: 'The Causes, Ways, and Means of understanding the Mind of God' en in 1682: 'The Work of the Holy Spirit in Prayer'. In 1693 werd postuum uitgegeven: 'Of the Holy Spirit and His Work, as a Comforter and as He is the Author of Spiritual Gifts'.

⁶⁴ Owen, *Works IV*, 6.

⁶⁵ Owen, *Works IV*, 354.

⁶⁶ In een biografisch werk over Owen stelt Peter Toon dat een persoonlijke ervaring van Owen in een kerkdienst waarbij hij door het werk van de Heilige Geest in zijn hart verzekerd werd dat hij een kind was van God, heeft bijgedragen aan Owens grote interesse voor het werk van de Heilige Geest (Toon, *God's statesman*, 13).

⁶⁷ Owen, *Works III*, 7. Het werk van Owen wordt door A. Kuiper – die ook een uitgebreide verhandeling schreef over het werk van de Heilige Geest – ook in zijn tijd nog gezien als het 'meest bekende; nog altoos het rijkste' werk over de Heilige Geest (Kuiper, *Het werk van den Heiligen Geest*, 5).

⁶⁸ Trueman, 'Preface', xii-xiii.

hebt voor het werk van de Heilige Geest, dan wordt het christendom met zijn wortels uitgerukt, volgens Owen, en dat leidt uiteindelijk tot atheïsme.⁶⁹ Dat laat zien waarom volgens hem de persoon en het werk van de Heilige Geest zo belangrijk zijn. Met zijn grote nadruk op het werk van de Heilige Geest treedt Owen in het spoor van Calvijn, maar hij heeft zijn eigen accenten.⁷⁰ Inhoudelijk vindt er bij Owen geen grote ommekeer plaats op het gebied van de pneumatologie. Owen geeft zelf aan dat hij voor zijn spreken over de Heilige Geest teruggaat op de Schrift en wat de kerk vanouds geleerd heeft.⁷¹ Hij wil dit spreken over de Heilige Geest verantwoorden en andere stemmen uit zijn tijd weerspreken.

Hoewel Owen als enige zo'n uitgebreid werk heeft geschreven, is hij niet de enige die de nadruk legt op het werk van de Geest.⁷² De nadruk op de pneumatologie door Owen was noodzakelijk in zijn tijd, maar niet innovatief.⁷³ Binnen het puritanisme is het werk van de Heilige Geest zelfs een zeer belangrijk aspect.⁷⁴ Dit heeft verschillende redenen. Allereerst wordt er in deze kringen grote nadruk gelegd op het persoonlijke en op de ervaring. Daarom verschijnen er in puriteinse kringen verscheidene praktische traktaten over de Heilige Geest.⁷⁵ Maar daarnaast blijkt een theologische doordenking van het werk van de Geest ook noodzakelijk omdat de traditionele leer van allerlei kanten aangevallen wordt.

2.4 Een goddelijk persoon

Owen wijdt een afzonderlijk hoofdstuk aan het persoon-zijn van de Heilige Geest.⁷⁶ In dit hoofdstuk blijkt dat Owen de Heilige Geest ziet als persoon.⁷⁷ Dit wordt overigens niet alleen duidelijk in dit hoofdstuk. Het wordt ook duidelijk in het gebruik van de voornaamwoorden in het hele boek. In *Pneumatologia* gebruikt Owen consequent 'Hij' en niet 'het' als hij over de Heilige Geest spreekt. In de vorige paragraaf is gebleken dat Owen het persoon-zijn van de Heilige Geest sterk benadrukt tegenover de socinianen.

Owen geeft zelf aan waarom het persoon-zijn van de Geest van groot belang is. Wie de Geest is, is voor Owen het fundament waarop het hele bouwwerk van wat de Geest doet verrijst. Wanneer er teveel tegenstand komt tegen het persoon-zijn van de Geest, stort het bouwwerk in.⁷⁸ Een ontkenning van het persoon-zijn van de Heilige Geest heeft volgens Owen ook directe gevolgen voor de triniteit en dus ook voor wie God voor de mens

⁶⁹ Owen, *Works III*, 8. Atheïsme moet hier niet verstaan worden in de zin van areligieus. Het woord atheïsme gebruikt Owen omdat de mens zo'n belangrijke plaats krijgt dat de verhouding tussen Schepper en schepping verstoord wordt. Menselijke mogelijkheden krijgen alle nadruk (Trueman, *John Owen*, 29).

⁷⁰ Wisse & Meijer, 'Pneumatology', 466.

⁷¹ Owen, *Works III*, 7.

⁷² Men lette met name op Calvijn die naast de eenheid van God ook veel nadruk legt op de eigenheid van het werk van de Geest ten opzichte van de Vader en de Zoon (Van der Kooi, *Als in een spiegel*, 47).

⁷³ Wisse & Meijer, 'Pneumatology', 516.

⁷⁴ In het eerste hoofdstuk is reeds verwezen naar het artikel van Wisse en Meijer die stellen dat de term *Geistvergeessenheit* zeker niet van toepassing is op de gereformeerde scholastiek (Wisse & Meijer, 'Pneumatology').

⁷⁵ Stover, *The Pneumatology*, 23-24 en Nutall, *The Holy Spirit*, 7 en De Vries, *Die mij heeft liefgehad*, 289.

⁷⁶ Owen, *Works III*, 64-92. Chapter III: Divine Nature and Personality of the Holy Spirit proved and vindicated.

⁷⁷ Kernachtig blijkt dit als Owen zegt: 'Hence it follows unavoidably that *this Spirit* of whom we treat is *in himself a distinct, living, powerful, intelligent, divine person (...)*' (Owen, *Works III*, 67). Het is een gemiste kans dat Dekker en Zoutendijk in hun studie over de Heilige Geest (Dekker en Zoutendijk, *De Geest onderscheiden*) geen aandacht besteden aan John Owen terwijl hij zo'n uitgebreid werk over de Heilige Geest geschreven heeft.

⁷⁸ Owen, *Works III*, 67-68.

is.⁷⁹ In het vervolg van deze paragraaf zal duidelijk worden hoe Owen ertoe komt om te spreken over de Heilige Geest als persoon.

2.4.1 Centrale stelling

Owen zet zijn betoog over het persoon-zijn en de godheid van de Geest in met het wezen van God. Uiteindelijk is het doel van alles dat Gods wezen geprezen wordt. God is ‘een oneindig, heerlijk, goed, wijs, heilig, machtig, rechtvaardig, uit Zichzelf bestaande, algenoegzaam Wezen; fontein, oorsprong en auteur van leven en bestaan van alles, en van al wat goed is van alle soorten, de eerste oorzaak, het laatste einde, de volstrekt oppermachtige Heer van alles, de rust en het algenoegzame loon van alle andere wezens’.⁸⁰ Hier wordt iets zichtbaar van de Griekse erfenis waarbij de transcendente eigenschappen van God de nadruk krijgen.⁸¹ Door openbaring kent de mens Gods wezen en natuur. In die openbaring blijkt dat God drie-enig is. Dat blijkt niet alleen maar in de werken naar binnen (*ad intra*), maar ook naar buiten (*ad extra*). Daarom moet de Heilige Geest een onderscheiden goddelijk persoon zijn, want er worden goddelijke daden en werkingen aan Hem toegeschreven.⁸² Owen breidt dit nog uit door te wijzen op eigenschappen, kenmerken en bepalingen die horen bij het persoon-zijn.⁸³ Dit vormt de centrale these voor het spreken van de Geest als goddelijk persoon. Dit ligt helemaal in de lijn met hoe men in het verhitte debat over het persoon-zijn van de Geest in de tijd van de Reformatie en de gereformeerde orthodoxie probeerde om het persoon-zijn te verdedigen.⁸⁴

Voor Owen geldt dat je iemand kent door zijn of haar eigenschappen en wat diegene doet, en niet zozeer door iemands wezen.⁸⁵ Zijn hele pneumatologie is te zien in het licht van deze stelling, want in het vervolg zal hij gaan uitwerken wat dan die daden en werkingen en eigenschappen zijn die aan de Geest worden toegeschreven. Hier wordt dus zichtbaar dat Owen dezelfde inzet kent als in zijn andere geschriften. Bij de korte bespreking van zijn triniteitsleer is gebleken dat Owen vasthoudt aan de eenheid van God en tegelijk recht wil doen aan de onderscheiden werken van de personen. Dit onderscheid vormt het uitgangspunt.

Voor Owen is het persoon-zijn van de Heilige Geest nauw verbonden met zijn God-zijn.⁸⁶ Daarom verdedigt hij zich ten opzichte van de socinianen, maar ook tegen iemand als John Biddle, die wel erkende dat de Geest een persoon was, maar ontkende dat de Geest God was. In het vervolg zal blijken dat Owen wijst op de personeuseigenschappen van verstand, wil en kracht. Hij toont dan aan dat het gaat over goddelijk verstand, een goddelijke wil en goddelijke kracht. Omdat er goddelijke kracht wordt toegeschreven aan de Heilige Geest is Hij ook een goddelijk persoon.⁸⁷ Owen benadrukt dus dat het niet gaat over menselijke personen, maar over drie goddelijke personen.

⁷⁹ Lethman, ‘Doctrine of the Trinity’, 194.

⁸⁰ Owen, *Works III*, 65. De Nederlandse vertalingen van Owen in dit onderzoek worden geciteerd uit: Commenicq, *Pneumatologia*.

⁸¹ Van der Kooi & Van den Brink, *Christelijke Dogmatiek*, 129-133.

⁸² Owen, *Works III*, 64-68.

⁸³ Owen, *Works III*, 69: ... ‘he to whom all personal properties, attributes, adjuncts, acts, and operations, are ascribed, and unto whom they do belong, and to whom nothing is or can be truly and properly ascribed but what may and doth belong unto a person, is a person, and him are we taught to believe so to be.’

⁸⁴ Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume four*, 345-352.

⁸⁵ Owen, *Works III*, 69.

⁸⁶ Trueman, *John Owen*, 55.

⁸⁷ Trueman, *John Owen*, 55-56.

2.4.2 Bijbelse getuigenissen

Owen gaat zijn centrale stelling vervolgens uitwerken. Hij maakt onderscheid tussen twee meer algemene getuigenissen over het goddelijk persoon-zijn van de Geest en bijzondere persoonseigenschappen en daden die toegeschreven worden aan de Geest.

De eerste algemene getuigenis dat de Geest net als de Vader en de Zoon een goddelijk persoon is, blijkt volgens Owen uit de doopformule uit Mattheus 28,19.⁸⁸ In deze doopformule vindt Owen een bewijs dat God één wezen is (gedoopt in één Naam), bestaande in drie personen (Vader, Zoon en Heilige Geest). Het tweede getuigenis is de lichamelijke gedaante van een duif waarin de Heilige Geest verschijnt. Dit bewijst dat de Heilige Geest een eigen bestaan heeft en een eigen wezen heeft.⁸⁹ Muller legt uit dat dit argument niet gebaseerd is op de gedachte dat de duif een persoon is, maar gezien moet worden vanuit de christelijk-aristotelische traditie waarbij attributen en eigenschappen geen op zichzelf staande realiteiten kunnen zijn, maar altijd horen bij een wezen. Aangezien de Bijbel de Geest bestempelt als het subject van de duif en het vuur, moet de Geest een wezen zijn.⁹⁰

Vervolgens spreekt Owen over drie persoonseigenschappen die in het bijzonder aan de Heilige Geest worden toegeschreven. Dit zijn verstand, wil en kracht.⁹¹ Dit zijn volgens Owen persoonseigenschappen die onmiskenbaar laten zien dat de Geest een persoon is. Owen stelt dat verstand, wil en kracht essentiële eigenschappen zijn voor een persoon.⁹² Deze drie eigenschappen zijn niet los van elkaar te zien, maar Owen omschrijft kracht als datgene waardoor iemand kan handelen in het licht van zijn wijsheid en volgens zijn wil.⁹³ Zeker de persoonseigenschap kracht is voor het onderzoek van belang. Owen geeft aan dat dit vaak duidt op de effecten van de daden van de Geest en niet zozeer op een bepaling van het wezen. Toch moet iemand die wijsheid en kracht in anderen werkt, deze zelf ook eerst hebben.⁹⁴

⁸⁸ Owen, *Works III*, 72-74.

⁸⁹ Owen, *Works III*, 74-78.

⁹⁰ Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume four*, 351.

⁹¹ Owen, *Works III*, 78-83.

⁹² Hier klinkt het onderscheid in door dat Aristoteles al maakte tussen substantie en attributen. De attributen kunnen onderverdeeld worden in essentiële en accidentele eigenschappen (Van Asselt & Rouwendal, *Gereformeerde Scholastiek*, 34-39 en Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics. Volume four*, 371-374).

⁹³ Stover schrijft dat Owen de persoonseigenschappen van de Geest niet trinitarisch benadert, maar absoluut. Hier zou hij afwijken van Calvijn die het werk van de Geest altijd beschouwt vanuit het gezichtspunt van de triniteit. Dus volgens Owen horen verstand, wil en kracht als absolute persoonseigenschappen bij de Geest. Volgens Stover loopt zijn pneumatologie het risico losgemaakt te worden van de triniteitsleer in een ijver om recht te doen aan het spreken van de Schrift over de Heilige Geest (Stover, *The Pneumatology*, 34).

Wat Owen zegt over het persoon-zijn van de Geest is echter niet los te zien van wat hij schrijft in zijn boekje *The Doctrine of the Trinity Vindicated*. Daar schrijft hij dat de personen die eigenschappen niet als personen hebben, maar omdat die personen God zijn. Zo zijn persoon en wezen niet los van elkaar. Owen wijst voortdurend op de trinitarische verhoudingen. Dus wanneer het bijvoorbeeld gaat over de wil, dan blijkt in de werken van de Geest zijn wil, maar tegelijk ook de wil van Hem die de Geest zendt (Owen, *Works III*, 118). De Heilige Geest is degene die het werk van de Vader en de Zoon volbrengt en voltooit (Owen, *Works III*, 158-159). Owen vergelijkt het met drie menselijke personen die zouden kijken door een en hetzelfde oog. Dan zou het kijken door hen alle drie gebeuren, maar de daad van het kijken zou toch ook een zijn (Owen, *Works III*, 162). Mijs inziens laveert Owen tussen enerzijds de verbondenheid van Vader, Zoon en Geest in hun onderlinge relaties en hun eenheid en aan de andere kant het uitstellen van de onderscheiden werken van Vader, Zoon en Geest. Toch wijst Stover wel op een terecht punt. Doordat Owen nadruk legt op de persoonseigenschappen van verstand, wil en kracht is het gevaar aanwezig dat de Geest – los van de Vader en de Zoon – als een persoon gezien wordt. Dus de Geest is een persoon omdat hij verstand, wil en kracht heeft.

⁹⁴ Owen, *Works III*, 82-83.

Dat de Heilige Geest een persoon is, blijkt ook uit de werken die aan Hem worden toegeschreven, zoals het onderwijzen van mensen.⁹⁵ Ten slotte is de Heilige Geest soms het voorwerp van werken van mensen, wat alleen kan als Hij een persoon is.⁹⁶ Een voorbeeld is dat de Heilige Geest bedroefd wordt. Overigens tekent Owen daar ook gelijk bij aan dat de Heilige Geest niet echt bedroefd kan worden. Dat zou onvolmaaktheden insluiten en dat is onbestaanbaar met zijn Goddelijke natuur.⁹⁷ Hier klinkt de metafysische vooronderstelling in door dat God onbewogen is en aangezien emoties een vorm zijn van beweging kent God geen emoties.⁹⁸

2.4.3 Tegenstemmen

Hierboven bleek dat de socinianen allerlei argumenten gebruikten om aan te tonen dat de Heilige Geest geen goddelijk persoon is. De socinianen stellen dat er ook zaken worden toegeschreven aan de Geest die juist niet horen bij personen. Een voorbeeld daarvan is het uitgestort worden. Ook stellen de socinianen dat er zaken worden toegeschreven aan dingen die geen persoon zijn, zoals de Schrift die spreekt.⁹⁹

Wat is de reactie van Owen op deze argumentatie? Wanneer de Geest wordt uitgestort, dan gaat het volgens Owen niet over zijn persoon, maar over de gaven en genade van de Geest. Want wanneer de Geest wordt gegeven, dan wordt Hij helemaal gegeven. Dit spreken kent als vooronderstelling dat het hier gaat over een persoon. Want een persoon kan alleen maar wel of niet gegeven worden. Er is hier volgens Owen dus sprake van metonymie: er wordt gesproken over de oorzaak (de Geest), maar men bedoelt het effect (de gaven).¹⁰⁰ Owen had de lezer al veel eerder gewaarschuwd dat in de Schrift soms gesproken wordt over de Geest, maar dat het dan gaat over de effecten.¹⁰¹ Owen maakt niet duidelijk wanneer dit wel of niet het geval is. Zo wekt hij toch de indruk de teksten die meer over een onpersoonlijke kracht spreken op zijn eigen wijze te interpreteren. Daarbij wordt de uitleg van de tekst bepaald door het persoon-zijn van de Geest. Aangezien een persoon niet in meerdere of mindere mate kan worden gegeven, moet het hier wel gaan over de effecten.

Wanneer er zaken worden toegeschreven aan dingen die geen persoon zijn, dan spreekt Owen ook over een metonymie of anders van een personificatie.¹⁰² Denk bijvoorbeeld aan de wind die waait waarheen hij wil. Owen wijst er dan op dat we hier te maken hebben met beeldspraak.¹⁰³ Daarmee stapt Owen vrij gemakkelijk en vrij arbitrair over dit punt van de socinianen heen.¹⁰⁴ Waarom is het spreken over uitstorten wel overdrachtelijk taalgebruik en het persoonlijk spreken over de Heilige Geest niet?

⁹⁵ Owen, *Works III*, 83-87.

⁹⁶ Owen, *Works III*, 87-91.

⁹⁷ Owen, *Works III*, 88.

⁹⁸ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 133-134.

⁹⁹ Zie hiervoor paragraaf 2.3

¹⁰⁰ Owen, *Works III*, 115. Owen zegt: 'This *pouring out* hath respect unto the *gifts* and *graces* of the Spirit, and not unto his person. ... Wherefore this expression is metonymical, that being spoken of the cause which is proper to the effect.'

¹⁰¹ Owen, *Works III*, 69.

¹⁰² Owen, *Works III*, 70.

¹⁰³ Owen, *Works III*, 81.

¹⁰⁴ Owen geeft zelf wel aan dat zijn argumentatie steun vindt in de hele Schrift en niet op een enkele bijbeltekst. Die enkele bijbeltekst zou nog wel gelezen kunnen worden als een personificatie. Maar omdat volgens Owen in de hele schrift eigenschappen van een persoon en persoonskenmerken worden toegeschreven aan de Geest is het niet meer te ontkennen dat de Geest een persoon is (Owen, *Works III*, 70).

2.4.4 De Geest als kracht

Als Owen zo sterk inzet op het persoon-zijn van de Heilige Geest, wat doet hij dan in zijn uitleg van Bijbelteksten die spreken over de Heilige Geest als over een kracht? Een voorbeeld is als Owen spreekt over het werk van de Heilige Geest ten opzichte van het hoofd van de nieuwe schepping. Owen schrijft het scheppen en vormen van het menselijk lichaam van Jezus toe aan de Geest.¹⁰⁵ In Lukas 1,35 wordt door de engel gezegd dat de kracht van de allerhoogste Maria zal overschaduwen. Volgens Owen is de kracht van de Allerhoogste hier niet een synoniem voor de Heilige Geest of een onderscheiden werker of oorzaak naast de Geest, maar gaat het over de manier waarop Hij werkt. Ook hier blijkt dat Owen de teksten die vooral over kracht gaan zodanig uitlegt dat ze passen binnen zijn persoonsbegrip.

Zoals al is aangetoond zet Owen zich sterk af tegen de socinianen. Daarom wil hij de identiteit van de Heilige Geest niet laten bepalen door de aanduiding kracht of kracht van God. Is er dan helemaal geen ruimte voor de notie van kracht? Dat is op een bepaalde manier wel het geval. Het komt namelijk terug in één van de personeuseigenschappen. Dat geeft ruimte om te spreken over kracht in verbinding met de Heilige Geest. Het blijft dan wel een persoon met kracht en niet een onpersoonlijke kracht.¹⁰⁶

2.5 Conclusie

Wanneer het spreken van Owen over de Heilige Geest wordt geanalyseerd, valt allereerst op dat Owen volledig inzet op het spreken over de Heilige Geest als persoon. Hij geeft hier zoveel aandacht aan omdat God zich zo openbaart in zijn Woord en omdat het nauw samenhangt met het werk van de Geest. Het werk van de Geest is binnen het christelijk geloof niet een extraatje, maar juist fundamenteel. Het heeft volgens Owen grote gevolgen voor het heil van de mens.

Belangrijk is om in dit verband te wijzen op de polemiek die aanwezig is in het spreken over de Heilige Geest als persoon en als kracht. Owen wil voorkomen dat wat hij schrijft over de Heilige Geest lijkt op wat de socinianen leerden. Het verschil tussen Owen en de socinianen is dat Owen zegt dat de Geest een substantie is, terwijl de socinianen zeggen dat de Geest slechts een attribuut is. Dit onderscheid tussen substantie en attribuut gaat terug op Aristoteles.¹⁰⁷ Het is dus één van beiden. Wanneer de Geest slechts een attribuut is zoals de socinianen stellen, dan kan Hij ook niet zelfstandig handelen en dan komt het hele heil op losse schroeven te staan, aldus Owen.

Owen probeert recht te doen aan de eenheid van God en tegelijk benadrukt hij dat God bestaat in drie personen. Dit doet Owen doordat hij het onderscheid tussen de personen verankert in de onderlinge relaties. De Vader verwekt de Zoon, de Zoon is verwekt door de Vader en de Geest gaat van hen beiden uit. Vanuit dit onderscheid tussen de verschillende personen spreekt Owen ook over elk van de drie personen als een '*distinct principle of operation*'. Tegelijk houdt hij wel vast aan het uitgangspunt dat Gods werken naar buiten toe ongedeeld zijn. Dit doet Owen doordat hij gebruik maakt van de leer van de *appropriationes*. Hierdoor komt het werk van de Heilige Geest bij Owen in het volle licht te staan en is er geen sprake van een modalistische tendens.

¹⁰⁵ Owen, *Works III*, 162-164.

¹⁰⁶ Owen, *Works III*, 153.

¹⁰⁷ Owen, *Works II*, 399-400. Over de socinianen zegt hij: 'In general, now they conclude that he is "vis Dei," or "virtus Dei," or "efficacia Dei;" - no substance, but a quality(...).' En zelf concludeert Owen: 'The sum of this revelation is, - that the Holy Spirit is an eternally existing divine substance, the author of divine operations, and the object of divine and religious worship(...).'

De onderscheiden werken van de Heilige Geest naar buiten vormen een belangrijk argument voor Owen om de Heilige Geest als persoon te zien. Zo wordt het persoon-zijn van de Heilige Geest dus uitgewerkt in een trinitarisch kader.

Toch loopt Owen in zijn verdediging in *Pneumatologia* het gevaar dat het persoon-zijn van de Geest los komt te staan van de triniteit. Dat komt omdat hij veel nadruk legt op wijsheid, wil en kracht als kenmerkende eigenschappen om aan te geven dat het gaat om een persoon. Hoewel Owen in dat verband op een bepaalde manier wel wijst op de wil van de Geest die overeenkomt met de wil van de Vader en de Zoon, is dit toch niet voldoende. De eigenschappen van wijsheid, wil en kracht zijn bepalend voor menselijke personen, maar het is de vraag of dit ook gezegd kan worden voor goddelijke personen.

Owen legt dus alle teksten die gaan over de Geest van God uit binnen het raamwerk van het persoon-zijn. Het gevolg hiervan wordt zichtbaar bij teksten die in eerste instantie helemaal niet gaan over een persoon. Een voorbeeld hiervan is de tekst over het uitgieten van de Geest van God. Aangezien dit niet past binnen het persoonsbegrip van Owen, stelt hij dat het gaat over de gaven van de Geest en niet over de Geest zelf.

In zijn theologie en ook in de verdediging van het persoon-zijn van de Heilige Geest maakt Owen gebruik van de logica, linguïstische aspecten en exegese. Daarnaast is in zijn voetnoten te zien dat Owen regelmatig gebruik maakt van vroeg-kerkelijke bronnen. De logica bij Owen wordt onder andere zichtbaar doordat hij gebruik maakt van de christelijk-aristotelische traditie. Het gaat daarbij niet om het overnemen van het aristotelische wereldbeeld, maar om onderscheidingen en termen die hij hanteert. Een voorbeeld daarvan is de verschijning van de Geest in de gedaante van een duif als argument voor het persoon-zijn van de Geest.

Wanneer de socinianen aandragen dat er ook voorbeelden te geven zijn dat er personeigenschappen worden toegeschreven aan iets anders of dat er ook eigenschappen worden toegeschreven aan de Geest die juist niet horen bij persoon-zijn, dan wijst Owen op figuurlijk taalgebruik. Door op deze manier het persoon-zijn van de Heilige Geest te verdedigen, lukt het Owen niet om echt tegenwicht te bieden tegen de bezwaren van de socinianen.

3. De Heilige Geest als persoon en kracht bij Jan Veenhof

3.1 Inleiding

In dit hoofdstuk zal de vraag beantwoord worden hoe Jan Veenhof spreekt over de Heilige Geest als persoon en als kracht. In zijn recente pneumatologische studie thematiseert Veenhof deze vraag.¹ Net zoals in het vorige hoofdstuk bij John Owen bleek, is het goed om het spreken van Jan Veenhof te bezien vanuit de context en zijn tijd. Daarom zal er in de volgende paragraaf eerst worden gekeken naar karakteristieke kenmerken van de theologie van Veenhof. Daarna volgt een korte typering en duiding van zijn recente pneumatologische studie, om uiteindelijk in te zoomen op het spreken over de Heilige Geest als kracht en persoon. Afsluitend zullen enkele conclusies gegeven worden die samen met de conclusies van het vorige hoofdstuk gebruikt kunnen worden om in hoofdstuk 5 te komen tot een evaluatie van het spreken over de Heilige Geest als persoon en als kracht bij John Owen en Jan Veenhof.

3.2 Jan Veenhof – Theologie, tijd en context

Het doel van deze paragraaf is om helder te krijgen wat kenmerkend is voor het theologisch denken van Jan Veenhof. Daarom willen we bezien wie hij is en welke gebeurtenissen en ontmoetingen hem gevormd hebben als theoloog.

Jan Veenhof studeerde vanaf 1951 theologie in Kampen. Na deze studie is hij in Göttingen verder gaan studeren, waar hij in 1968 promoveerde bij Otto Weber op de openbarings- en schriftbeschouwing van Herman Bavinck. In de jaren daarna is hij korte tijd predikant geweest in Basel-Stadt. Vervolgens is hij van 1973 tot 1989, dus gedurende 16 jaar, hoogleraar dogmatiek en dogmageschiedenis geweest aan de Vrije Universiteit in Amsterdam. Hij sloot zich toen aan bij de Gereformeerde kerken synodaal. Ook na zijn hoogleraarschap aan de VU is hij weer een aantal jaren predikant geweest in Zwitserland en is daar na zijn emeritaat ook blijven wonen.²

Als zoon van C. Veenhof (1902-1983) heeft hij van dichtbij meegekregen wat de gevolgen zijn van kerkelijke conflicten. C. Veenhof was predikant in de Gereformeerde kerken en is op 19 augustus 1945 geschorst, toen hij overging tot de Gereformeerde Kerken vrijgemaakt.³ Kort daarna werd hij hoogleraar in Kampen. In de jaren zestig werd hij nog een keer geschorst rondom de kerkscheuring van 1968.⁴ Juist omdat zijn zoon Jan Veenhof gezien heeft wat dit allemaal heeft veroorzaakt en gekost, kiest hij er bewust voor om theologische posities niet boven de relaties tussen mensen te plaatsen.⁵ Daarom heeft hij een open houding. Deze open houding is ook terug te zien in zijn meest recente boek, waarin hij zijn eigen weg gaat en gebruik maakt van wat hem door verschillende stromingen wordt aangeboden. Typerend is dat Veenhof pleit voor een zekere vrijheid voor de theologie. Die vrijheid heeft hij bewust gezocht door in het buitenland te gaan studeren en te werken en ook door

¹ Veenhof, Jan, *De kracht die hemel en aarde verbindt. De identiteit van de Geest van God als relatiestichter* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2016).

² Zie voor deze en andere biografische gegevens: Veenhof, 'De weg van Jan Veenhof', 155-166.

³ Veenhof, 'C. Veenhof tussen K. Schilder en H.J. Schilder', 131-132 en 156.

⁴ Zie voor een grondige studie op het werk en leven van C. Veenhof: Van Langevelde, *In het klimaat van het absolute*.

⁵ Veenhof, *Vrij Gereformeerd*, 8.

hoogleraar te worden aan de VU.⁶ De theologie moet niet gebruikt worden als machtsmiddel in de kerk, maar de theologie ‘moet humaan blijven. De theoloog als persoon moet dat ook!’⁷ Dit heeft Veenhof ook gevormd als persoon. Hij wordt getypeerd als een man die erop uit is anderen echt te begrijpen en aandacht voor hen te hebben.⁸

Een van de belangrijkste pijlers van de theologie van Jan Veenhof is de pneumatologie. Deze aandacht voor de persoon en het werk van de Geest vormt een rode draad in zijn leven. Door zijn dissertatie over de schriftbeschouwing van Herman Bavinck houdt hij zich al vroeg bezig met het werk van de Heilige Geest. Wanneer hij besluit om naar Zwitserland te gaan, geeft hij les aan het Predigerseminar St. Chrischona bij Bazel, dat gekenmerkt wordt door Duits-Zwitsers piëtisme.⁹ Deze ontmoeting heeft er bij Veenhof voor gezorgd dat hij openstond voor spirituele vernieuwingsbewegingen en dit heeft zijn denken over de Heilige Geest mede gevormd.¹⁰ Teruggekomen in Nederland raakt hij daarom ook betrokken bij de Charismatische Werkgemeenschap in Nederland.¹¹ De belangstelling voor het werk van de Heilige Geest blijkt ook uit het thema van de inaugurele rede van Veenhof, die gaat over de theologische betekenis van de Parakleet. Veenhof begint zijn inaugurele rede door aan te geven dat er sprake is van een pneumatologische renaissance.¹² Hij waardeert deze renaissance positief en stelt dat het past bij de theologie van gereformeerde signatuur om te bezinnen op de persoon en het werk van de Geest. Het is immers zo dat Calvijn de theoloog van de Heilige Geest wordt genoemd en ook in de nadere Reformatie kreeg het werk van de Geest een centrale plaats.

Veenhof ziet de charismatische beweging een positieve bijdrage leveren aan het herontdekken van de persoon en het werk van de Geest in traditionele kerken.¹³ De charismatische beweging voegt op bepaalde punten in die traditie iets toe dat de gereformeerde traditie mist. Het is een reactie op de sterk geverbaliseerde kerk.¹⁴ Veenhof geeft zelf ook aan dat hij is opgegroeid in een rationalistisch milieu. Het ging vooral ‘om het verstandelijk verwerken van het religieuze leven met onderschatting van het gevoel.’¹⁵ Daartegenover heeft de charismatische beweging oog voor het feit dat het heil van God in Christus niet alleen iets is voor de toekomst, maar hier en nu al ervaren wordt door de Geest voor de hele mens.¹⁶ De Geest is degene die de mensen verbindt aan God en die het heil van God in Christus nu al realiseert.¹⁷ Voor Veenhof is het werk van de Geest dus existentieel, eschatologisch, holistisch en trinitarisch.

Veenhof signaleert ook twee gevaren van de charismatische traditie. Allereerst houdt ze onvoldoende rekening met het ‘nog niet’-karakter van het heil, doordat alle nadruk komt te liggen op het heil dat in het heden zichtbaar wordt. Er is volgens Veenhof echter ook het werk van de Geest richting de toekomst, waaruit het ‘nog

⁶ Veenhof wijst zelf meerdere keren op zijn zoektocht naar vrijheid in de theologie in: Veenhof, ‘De weg van Jan Veenhof’, 155-166.

⁷ Veenhof, ‘C. Veenhof tussen K. en H.J. Schilder’, 149.

⁸ Veenhof, *Vrij Gereformeerd*, 8.

⁹ Veenhof, ‘De weg van Jan Veenhof’, 162 en Veenhof, *De kracht*, 11.

¹⁰ Veenhof, *Vrij Gereformeerd*, 11 en Veenhof, ‘Pontifex Maximus’, 223.

¹¹ Veenhof, ‘De weg van Jan Veenhof’, 164.

¹² Veenhof, *De Parakleet*, 5-8.

¹³ Veenhof schreef diverse artikelen die gaan over de invloed van de charismatische beweging op de traditionele kerken. Te denken is aan: Veenhof, ‘Problemen en perspectieven’ of: Veenhof, ‘De betekenis van de charismatische beweging’ of: Veenhof, ‘Charisma’.

¹⁴ Veenhof, ‘Pontifex Maximus’, 224.

¹⁵ Veenhof, *De kracht*, 10.

¹⁶ Veenhof, ‘De betekenis van de charismatische beweging’, 289.

¹⁷ Veenhof, ‘De charismatische beweging’, 241.

niet'-karakter blijkt.¹⁸ Een ander punt van kritiek is dat binnen de charismatische beweging het creatuurlijke te weinig een zelfstandige plek heeft. Dat komt omdat men sterk dualistisch denkt. De charismatische beweging plaatst dan de Geest die herschept tegenover de anti-goddelijke machten, waardoor het creatuurlijke wegvalt.¹⁹

3.3 Pneumatologie

In dit onderzoek richten we ons voornamelijk op het boek van Veenhof dat in 2016 verscheen. Dit is een pneumatologisch werk waarin hij rekenschap af wil leggen van datgene wat hij in de afgelopen jaren ontdekt en ervaren heeft. Daarom is veel van wat hij schrijft te zien als uitwerking en uitgebreide verantwoording op wat hij eerder heeft geschreven.

De titel verradt wat Veenhof als het eigene en identiteitsbepalende van de Geest ziet. Voor Veenhof is de Geest de kracht die hemel en aarde verbindt. De Geest is naar zijn aard relatiestichter. Dit heeft Veenhof geleerd in de gereformeerde traditie, maar zijn contacten met de charismatische traditie hebben dit inzicht verdiept.²⁰ Reeds in zijn inaugurele rede wijst Veenhof er op dat de Geest 'de Bruggenbouwer, de Relatiestichter bij uitnemendheid' is.²¹ Kernachtig wordt de Heilige Geest door Veenhof daarom de *Pontifex Maximus* genoemd.²²

Aan het begin van zijn boek *De kracht die hemel en aarde verbindt* wijst Veenhof wederom op de pneumatologische renaissance en op de doorwerking van deze renaissance in de theologiebeoefening en in de kerken.²³ Kenmerkend is dat Veenhof in dit boek oude vragen opnieuw doordenkt. Daarbij maakt hij gebruik van allerlei nieuwe inzichten in de natuurwetenschap.²⁴ Ook maakt hij gebruik van de filosofie, de psychologie en de etymologie om het werk en de identiteit van de Geest te duiden. Bij de lezing van het boek valt op dat er weinig aspecten zijn van de pneumatologie die niet op de een of andere manier een plek krijgen.²⁵ Wel is het zo dat Veenhof niet op alle aspecten evenveel nadruk legt. Zo komt het werk van de Geest in de kerk er bekaaid af met zes bladzijden, waarvan bijna de helft een pleidooi bevatten voor meer aandacht voor het werk van de vrouw in de christelijke gemeente.²⁶

Het boek van Veenhof kent een duidelijke structuur. Hij bespreekt de persoon en het werk van de Geest in vijf hoofdstukken. Het eerste hoofdstuk gaat over de identiteit van de Geest. In dit hoofdstuk is een aparte bespreking opgenomen over het spreken van de Geest als kracht en persoon. Dit is van groot belang voor het huidige onderzoek. In het vervolg zal blijken dat de positie die Veenhof kiest ook zal doorwerken in de andere

¹⁸ Veenhof, 'Pontifex Maximus', 227.

¹⁹ Veenhof, 'De charismatische beweging', 243.

²⁰ Veenhof, 'Pontifex Maximus', 226.

²¹ Veenhof, *De Parakleet*, 32.

²² Veenhof, 'Pontifex Maximus', 220-227.

²³ Veenhof, *De kracht*, 9-10.

²⁴ Een voorbeeld hiervan zal in de volgende paragraaf besproken worden, waarbij ingegaan wordt op het natuurwetenschappelijke inzicht dat materie meer is dan dode stof (Veenhof, *De kracht*, 93).

²⁵ Zie voor een heldere en kritische bespreking van het boek van Veenhof: Van Vlastuin, 'Focus, nav J. Veenhof', 298-306. Van Vlastuin wijst erop dat Veenhof bepaalde thema's wel bespreekt, maar dat het opvallend is in welk hoofdstuk hij ze bespreekt. Een heel aantal aspecten van de Geest komt zo op zichzelf te staan en heeft betrekking op de individuele gelovige. Daardoor staat het min of meer los van de christelijke gemeente.

²⁶ Veenhof, *De kracht*, 225-230. Een geheel andere benadering kent A. van de Beek, die alleen wil spreken van het werk van de Geest binnen de gemeenschap van de kerk (Van de Beek, *Lichaam en Geest*, 430-435). Veenhof besteedt meer aandacht aan het werk van de Geest in de individuele gelovige en in de wereld.

hoofdstukken. Het tweede hoofdstuk gaat over het werk van de Geest in schepping en herschepping. In het derde hoofdstuk neemt Veenhof uitgebreid de gelegenheid om de charismata te bespreken. In dit hoofdstuk blijkt nogmaals zijn positieve houding ten opzichte van de charismatische beweging. De charismatische beweging kenmerkt zich volgens Veenhof door haar streven naar een herstel van de charismata.²⁷ Vrij kort zijn de laatste twee hoofdstukken, die gaan over het werk van de Geest in kerk en wereld en het werk van de Geest en de toekomst.

3.4 Persoon én kracht

Voor Veenhof is de vraag naar het wezen van de Geest als persoon of als kracht een kernvraag.²⁸ De Geest is volgens hem persoon én kracht. Hier stuiten we dus op een verschil met John Owen, omdat in het vorige hoofdstuk is gebleken dat Owen de Heilige Geest alleen als persoon ziet. De belangrijkste reden voor Veenhof om over de Geest als persoon én kracht te spreken is het getuigenis van de Schrift. Uit het Oude en Nieuwe Testament blijkt volgens Veenhof dat de Heilige Geest zowel persoon als ook kracht is. Daarbij is er in het Oude Testament sprake van een ontwikkeling van kracht naar persoon. In de uitwerking van deze ontwikkeling is Veenhof vrij kort. Hij zegt stellig: ‘Het is een feit, dat in de aanduiding ‘roeach van God’ de roeach in de eerste plaats verwijst naar een kracht, een energie.’²⁹ Tegelijk wordt er over de Geest in het Oude Testament gesproken in persoonlijke termen. De Geest wordt dan als grootheid naast God beschreven. Veenhof spreekt daarom van een ‘extension’ als hij spreekt over de roeach van God.³⁰ In het Nieuwe Testament is sprake van gelijktijdige benadering van persoon en kracht.³¹ Het is niet zo dat de Geest (en Christus) in de heilshistorie meer persoon zijn geworden, maar het persoon-zijn komt duidelijker naar voren.³² Hoe kunnen deze beide aspecten van kracht en persoon volgens Veenhof verenigd worden? Hij geeft hiervoor drie argumenten.

3.4.1 Metaforisch spreken

Allereerst wijst Veenhof erop dat we hier te maken hebben met metaforisch spreken over zaken die de mens existentieel raken. Dat betekent dat je er als mens helemaal bij betrokken bent en daarom kan er in het spreken over God en de Geest geen sprake zijn van scherpe begripsdefinities.³³ Het spreken over het persoon-zijn van de Geest is voor Veenhof een metafoor omdat het gaat over God, en de mens met zijn beperkte taal niet kan uitdrukken wie God is.³⁴ Omdat het een metafoor betreft, is het ook mogelijk om niet uitsluitend over persoon of kracht te spreken, maar over persoon én kracht.³⁵ Daarom heeft Veenhof het over ‘beelden en vergelijkingen’ die door

²⁷ Veenhof, ‘Charisma’, 228.

²⁸ Veenhof, *De kracht*, 40-49.

²⁹ Veenhof, *De kracht*, 43.

³⁰ Veenhof, *De kracht*, 43-44. Veenhof geeft aan dat hij dit begrip passender vindt dan het begrip personificatie, omdat dat al snel de klank krijgt van persoon-zijn vanuit onze moderne criteria. In hoofdstuk 4 zal dit nog terugkomen.

³¹ Veenhof, *De kracht*, 43-46.

³² Veenhof, *De kracht*, 64.

³³ Veenhof, *De kracht*, 46.

³⁴ Veenhof, *De kracht*, 46.

³⁵ In zijn pneumatologie kiest Ouweneel dezelfde insteek. Hij stelt dat de begrippen persoon en kracht als logische begrippen met elkaar zouden strijden, maar als metaforen doen ze dat niet (Ouweneel, *De Geest*, 99-100).

mensen worden gebruikt om uit te drukken dat mensen ‘God hebben ontmoet, ter sprake gebracht, benoemd (...).’³⁶

Er is reden om de stelling van Veenhof dat het spreken over God en zijn Geest metaforisch is nader onder de loep te nemen. Het is namelijk de vraag wat Veenhof bedoelt met dit metaforisch spreken. Is dit voor Veenhof een verlegenheidsoplossing omdat de mens eigenlijk niets kan zeggen over wie God is? Het is van belang om hier nader op in te gaan omdat het metaforisch spreken een belangrijke stap is voor Veenhof om de noties van kracht en persoon samen te kunnen denken. Beweegt Veenhof zich hiermee in de richting van Harry Kuitert, die ook stelt dat alle spreken over God het karakter van een metafoor heeft?³⁷

Daarbij moeten in ogenschouw worden genomen welke achtergrond dit heeft bij Kuitert. Voor hem geldt dat wij metaforisch over God spreken omdat God zich niet in onze werkelijkheid bevindt en daarom kunnen ‘wij Gods openbaring alleen in de vorm van menselijke gedachten en woorden over Gods openbaring kennen (...).’³⁸ Of zoals het bekende adagium van Kuitert klinkt: ‘Alle spreken over boven komt van beneden, ook de uitspraak dat iets van boven komt.’³⁹ Voor Kuitert is dit een grondtrek in zijn theologie. Het spreken over God is metaforisch omdat het spreken van beneden is over boven en er op geen enkele manier iets van openbaring is.⁴⁰ Er is voor Kuitert geen ‘machtswoord’ dat bepaalt wat het punt van overeenkomst is bij de metafoor.⁴¹

Het zou te gemakkelijk zijn om Veenhof alleen op basis van zijn woordgebruik (metaforisch spreken) met Kuitert te associëren. Het blijkt van belang te zijn om te zien wat de achtergrond is van het metaforisch spreken en hoe Veenhof dit bedoelt. Voor Veenhof geldt dat hij wel denkt vanuit openbaring. In de paragraaf waarin hij bespreekt hoe de Bijbel is ontstaan, spreekt Veenhof over de verhouding van de Geest en de Bijbelschrijvers. Die verhouding is niet die van een zero-sum-game, maar de Geest werkt samen met de mens.⁴² Zo kan Veenhof zeggen: ‘God spreekt door zijn Geest door de dienst van de profeten (...).’⁴³ In een ander artikel waarin hij spreekt over Hoedemaker, zegt Veenhof dat hij van hem overneemt dat ‘de Bijbel ons boodschap, dat God in de geschiedenis tot ons heil gehandeld heeft en nog handelt.’⁴⁴ Dat betekent dat voor Veenhof het metaforisch spreken niet maar een menselijk construct is zoals bij Kuitert, maar dat het daadwerkelijk raakt aan Gods handelen in de geschiedenis.⁴⁵ Zo is er dus een wezenlijk verschil tussen Veenhof en Kuitert. Voor Kuitert heeft het metaforisch spreken alles te maken met de fundamentele scheiding tussen boven en beneden, terwijl Veenhof uitgaat van openbaring. Dat zegt Veenhof ook met zoveel woorden wanneer hij over de triniteitsleer zegt dat het menselijke formuleringen zijn, maar dat het nodig is ‘dat wij ons steeds oriënteren aan wat wij horen en ervaren over de wijze en de inhoud van Gods openbaring in woord en daad.’⁴⁶ Voor Veenhof geldt dat de economische triniteit de immanente triniteit is.⁴⁷ Het valt op dat Veenhof niet alleen spreekt over horen, maar ook over ervaren. Dat is een

³⁶ Veenhof, *De kracht*, 46.

³⁷ Kuitert, *Het algemeen*, 36-39.

³⁸ Kuitert, *Zonder geloof*, 29.

³⁹ Kuitert, *Zonder geloof*, 28.

⁴⁰ Zie voor een kritische bespreking op het metaforisch spreken van Kuitert: Geertsema, ‘Alles is van beneden’.

⁴¹ Kuitert, *Het algemeen*, 39.

⁴² Veenhof, *De kracht*, 135.

⁴³ Veenhof, *De kracht*, 128.

⁴⁴ Veenhof, ‘Openbaring, geschiedenis, bijbel’, 95.

⁴⁵ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 136.

⁴⁶ Veenhof, *De kracht*, 59.

⁴⁷ Veenhof, *De kracht*, 59. ‘Wij mogen niet als het ware achter die openbaring terugrijpen op God zoals Hij ‘eigenlijk’ is. God is de getrouwe en betrouwbare, en zoals Hij zich openbaart, zo is Hij ook.’

aspect dat vaker terugkomt in het boek. Juist het werk van de Geest zorgt voor ervaringen bij gelovigen. Veenhof wil de ervaring van de gelovige ook meenemen in zijn spreken over de Heilige Geest.⁴⁸

Het denken van Veenhof over het metaforisch spreken ligt veel meer in lijn met Karl Barth dan met Kuitert. Voor Barth geldt dat de taal iets moet doen waar ze vanuit zichzelf niet toe in staat is, namelijk het ter sprake brengen van God die zich niet aan onze kant van de werkelijkheid bevindt. Door Gods openbaring is het toch wél mogelijk om over God te spreken omdat God zelf het middel van de taal in de hand neemt (*analogia fidei*).⁴⁹

We zouden zelfs kunnen stellen dat Veenhof met metaforisch spreken in de richting komt van de positie van Jan Muis, die het heeft over analoog spreken. Volgens Muis is het mogelijk om letterlijk over God te spreken.⁵⁰ Er is sprake van letterlijk spreken '(...) als de beschrijvende woorden in hun gangbare betekenis worden gebruikt en de eigennamen naar hun vaste referent verwijzen.'⁵¹ De vraag die zich aandient is of de woorden persoon en kracht in hun gangbare betekenis worden gebruikt. Dat is het volgens Muis het geval omdat een woord in de loop van de tijd ook een analoge betekenis kan krijgen.⁵² Wanneer God persoon genoemd wordt, dan wordt het woord persoon volgens Muis in de analoge betekenis gebruikt, maar dat laat onverlet dat er sprake is van letterlijk taalgebruik.⁵³ Wanneer we dit vergelijken met Veenhof, dan benadrukt ook hij dat wanneer we God persoon noemen dat niet een-op-een overgezet moet worden vanuit ons beeld van persoon. 'God respectievelijk zijn Geest is niet een persoon, zoals wij personen zijn.'⁵⁴ Het is dus belangrijk om de vraag te stellen wat het punt van overeenkomst is in de metafoor die gebruikt wordt. Welke betekenselementen klinken mee in persoon en kracht en welke nu juist niet? In de volgende paragraaf zal duidelijk worden welke betekenselementen voor Veenhof belangrijk zijn als hij spreekt over het persoon-zijn van de Heilige Geest.

Concluderend kan gesteld worden dat er voor Veenhof ruimte is om de noties van kracht en persoon samen te denken, vanuit het metaforisch spreken. Het metaforisch spreken laat zien dat de Geest geen persoon is zoals mensen personen zijn. Aan de andere kant kan er wel echt iets gezegd worden over wie de Geest is vanuit Gods zelfopenbaring. Niet voor niets eindigt Veenhof zijn boek door het gedicht 'Talen naar' van Inge van Lievaart te citeren. Daarin klinkt: 'Het blijft bij talen naar / en duidingen die niet voldoen / voor het innigste kennen / schiet het woord te kort / de zucht naar ontzag / weegt genoeg.'⁵⁵ Het is voor Veenhof dus zoeken naar de geschikte woorden omdat God niet helemaal te vatten is in menselijke woorden. Tegelijk zoekt hij vrijmoedig naar woorden die omschrijven wie de Geest is en wat Hij doet omdat God zich heeft geopenbaard als drie-enige God.

⁴⁸ Zie voor een duidelijk voorbeeld: Veenhof, *De kracht*, 191.

⁴⁹ Van der Kooi, *Als in een spiegel*, 266-279.

⁵⁰ Muis, *Onze Vader*, 129-146. In dit gedeelte werkt Muis uit hoe er zowel letterlijk als ook metaforisch over God gesproken kan worden.

⁵¹ Muis, *Onze Vader*, 134.

⁵² Zie hiervoor ook: Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 136-137. Van den Brink en Van der Kooi wijzen er ook op dat het tegenwoordig de tendens is om te zeggen dat er alleen metaforisch over God gesproken kan worden. Net als Muis wijzen zij op de analoge betekenis van woorden. Er wordt dan gekeken welke betekenisaspecten bij gangbare woorden wel of niet van toepassing zijn.

⁵³ Muis, *Onze Vader*, 211.

⁵⁴ Veenhof, *De kracht*, 46. Dit sluit aan op wat Van Ruler zegt in de discussie over de Heilige Geest als persoon of als kracht. Volgens Van Ruler is het een verkeerd dilemma, omdat het ervan uitgaat dat het over personen gaat zoals er in de antropologie of christologie over gesproken wordt (Van Ruler, 'Hoofdlijnen van een pneumatologie', 15).

⁵⁵ Veenhof, *De kracht*, 259.

3.4.2 Relaties

De tweede reden waarom Veenhof de noties van persoon en kracht samen kan denken is omdat ze samenkomen in relaties. Krachten impliceren relaties en ook voor persoon-zijn is het relationele funderend.⁵⁶ Veenhof ziet kracht en persoon-zijn dus samenkomen in relatie of verbinding. Daarbij waarschuwt Veenhof ervoor om niet een persoonsbegrip vanuit de huidige tijd te projecteren op God. In onze tijd zijn relatie en individuele zelfbepaling van belang als het gaat om het persoon-zijn. Dat is echter niet zo bij God. Belangrijk is, aldus Veenhof, om persoon-zijn niet te laten samenvallen met ‘een verengd individualistische opvatting van de persoon.’⁵⁷ Hij is niet een ‘individu (...) naast andere individuen van klein formaat!’⁵⁸

Wat is persoon-zijn dan wel volgens Veenhof? Hij zegt daar twee dingen over. Allereerst heeft het alles te maken met spreken en aanspreekbaarheid.⁵⁹ Daarnaast zegt hij ook dat de Heilige Geest een persoon is, omdat hij op verschillende plaatsen wordt aangeduid als een handelend subject.⁶⁰ Ook wijst Veenhof er nog op dat christenen in de vroege tijd spraken over de levende God als ze het hadden over het spreken van God en Zijn handelen in de geschiedenis. Zo wijst Veenhof een weg richting een persoonsbegrip dat niet samenvalt met het individu, maar als hij het heeft over de Heilige Geest als persoon dan bedoelt hij de levende Geest die handelend optreedt, spreekt en aangesproken kan worden.

3.4.3 Complementariteit

Ten derde wijst Veenhof erop dat het in het hedendaagse wetenschappelijk onderzoek gebruikelijk is om te denken in complementariteit en niet in tegenstellingen. Net zoals in de natuurkunde over elektronen afwisselend gesproken wordt in termen van materie en energie, zo kan er binnen de theologie ook gedacht worden over de Geest.⁶¹ Wat bepaalt dan hoe er over de Geest gesproken wordt? Volgens Veenhof is het zo dat de ervaring bepaalt of het ene of het andere aspect de nadruk krijgt.⁶² Hier krijgt dus de ervaring van de gelovige een belangrijke plaats in het spreken over de Heilige Geest. De vraag is hoe zich dit verhoudt tot de Bijbel. Hoewel Veenhof dit niet met zoveel woorden zegt, ziet hij dit afwisselende spreken ook terug in de Bijbel. Juist omdat de Bijbel de ene keer meer nadruk legt op het persoon-zijn en de andere keer meer op kracht, kunnen beide een plaats hebben in het spreken over de Geest.

Zo blijkt dat voor Veenhof de noties kracht en persoon elkaar niet uitsluiten, maar juist complementair zijn. Ze hebben elkaar nodig en ook de gelovige heeft beide noties nodig om recht te kunnen doen aan het bijbels spreken, aan wie de Heilige Geest is en aan de ervaring van de gelovige. Het is voor Veenhof van belang om zowel over kracht als over persoon te spreken. Het spreken over kracht houdt namelijk rekening met het dynamische karakter van het werk van de Geest dat voornamelijk in het Oude Testament naar voren komt. Veenhof noemt dan de

⁵⁶ Veenhof, *De kracht*, 47.

⁵⁷ Veenhof, *De kracht*, 43.

⁵⁸ Veenhof, *De kracht*, 43. In Veenhofs inaugurele rede verwijst hij naar H. Mühlen, die duidelijk maakt dat het persoon-zijn van de Geest anders verstaan moet worden dan een menselijk persoon (Veenhof, *De Parakleet*, 33).

⁵⁹ Veenhof, *De kracht*, 47. Dezelfde ‘definitie’ van persoon wordt gebruikt door Van der Kooi: ‘Personaliteit kenmerkt zich door het vermogen zich te laten aanspreken door een ander en te antwoorden’ (Van der Kooi, *Tegenwoordigheid*, 236).

⁶⁰ Veenhof, *De kracht*, 53.

⁶¹ Veenhof, *De kracht*, 48.

⁶² Veenhof, *De kracht*, 48.

transsubjectiviteit, potentialiteit, spontaneïteit en de universaliteit van de Geest.⁶³ Zonder er direct bijbelse voorbeelden bij te geven, spreekt Veenhof hier over aspecten die voortkomen vanuit hoe voornamelijk het Oude Testament spreekt over de Geest.

Hoewel Veenhof dus pleit voor een benadering waarbij kracht een rol speelt, is het volgens hem te weinig om alleen over kracht te spreken. Hij zegt: ‘voor het eigene van de Geest is in ieder geval wezenlijk het element ‘kracht’. En die kracht stelt hem zin [*sic*] staat bruggenbouwer te zijn (...) als zodanig is de Geest tegelijk ook persoon.’⁶⁴ Zo zijn beide elementen van belang. Daarom wijst Veenhof de benadering van de pneumatomachen en de socinianen af. Hij noemt deze twee groepen niet, maar wijst op mensen die de Geest alleen als kracht zien.⁶⁵ Het persoon-zijn van de Geest is dus voor Veenhof een onmisbaar element.⁶⁶

3.4.4 Triniteitsleer

De vraag die opkomt, is op welke manier Veenhof een eenzijdige benadering van de Geest als kracht kan voorkomen. Dit probeert Veenhof te voorkomen doordat hij het werk van de Geest plaatst in een trinitarisch kader. De Geest is niet een eenheid met Christus zoals een straal van de zon samen met de zon een eenheid vormt. Veenhof wijst op de beweging die zichtbaar wordt doordat de Vader de Zoon zendt en dankzij het werk van de Geest bij mensen komt.⁶⁷ Zo blijkt het werk van drie ‘actoren’ die niet te scheiden, maar wel te onderscheiden zijn. De Geest is dus een eigen actor, een handelend subject, en daarom blijft het nodig om over de Heilige Geest als persoon te spreken.

Voor Veenhof komt de leer van de triniteit niet rechtstreeks uit de Bijbel voort, maar is er in de Bijbel sprake van een triadische geleding.⁶⁸ Er zijn drie handelende subjecten. De trinitarische begrippen zijn volgens Veenhof relatief omdat het menselijke begrippen zijn die iets proberen weer te geven wat eigenlijk niet weer te geven is. Ook hier klinkt weer dezelfde terughoudendheid in door als bij het metaforisch spreken. Veenhof benadrukt dat achter de leer van de triniteit een beweging zit. De beweging begint bij God de Vader, manifesteert zich in Jezus Christus en bereikt haar doel door de Geest. Vervolgens gaat de beweging dan weer omgekeerd van de Geest naar Jezus Christus tot God de oorsprong.⁶⁹ De vraag is wel in hoeverre deze beweging zelf trinitarisch is. Het heilswerk van God bestaat op deze manier uit drie delen in plaats van dat het om een trinitarische beweging gaat.⁷⁰

⁶³ Veenhof, *De kracht*, 48-49. Veenhof ontleent deze termen aan de Duitse theoloog Otto Dilschneider.

⁶⁴ Veenhof, *De kracht*, 49.

⁶⁵ Veenhof, *De kracht*, 50.

⁶⁶ Veenhof heeft in zijn inaugurele rede er al op gewezen dat dit aspect heel sterk naar voren komt in de teksten over de Parakleet uit het Johannesevangelie (Veenhof, *De Parakleet*, 32-33).

⁶⁷ Veenhof, *De kracht*, 59. Veenhof wijdt in zijn studie in het kader van de vraag naar het persoon-zijn en kracht-zijn van de Geest ook een paragraaf aan de pneumachristologie. Hoewel er wel raakvlakken zijn, wordt deze vraag in dit onderzoek verder niet gethematiseerd. Ruimte geven aan de pneumachristologie geeft ruimte aan het zelfstandige werk van de Geest (Veenhof, *De kracht*, 59-65). Zie hiervoor ook: Van der Kooi, *This Incredibly Benevolent Force*. In een laatste paragraaf bespreekt Veenhof ook nog het gender-aspect (Veenhof, *De kracht*, 65-68). Ook dit vormt geen onderdeel van deze studie.

⁶⁸ Veenhof, *De kracht*, 57.

⁶⁹ Veenhof, *De kracht*, 59.

⁷⁰ Een gevolg van een beweging die bestaat uit drie delen in plaats van een trinitarische beweging is dat het kan gaan functioneren als een vorm van modalisme. Zie voor een voorstel voor een trinitarische beweging: Huijgen, *Drievoudig bewogen*, 49-60.

3.4.5 Doorwerking

De vraag is hoe dit spreken over kracht én persoon doorwerkt in Veenhofs beschrijving van het werk van de Geest. Dan blijkt dat het aspect van kracht een behoorlijk grote rol speelt. Dit wordt ook ondersteund door de titel die Veenhof heeft meegegeven aan het boek. Die titel legt alle nadruk op kracht.⁷¹ Het aspect van de Heilige Geest als kracht keert onder andere terug in het panentheïsme [= God woont in de schepping, maar valt er niet mee samen] dat Veenhof voorstaat.⁷² Veenhof legt een verbinding met het nieuwere natuurwetenschappelijke inzicht dat materie meer is dan dode stof. Het is energie, beweging. ‘Alles wat bestaat (...) existeert in feite alleen door deze permanente beweging.’⁷³ Op deze manier is God dus ook panentheïstisch te denken, aldus Veenhof. ‘Alles wat is, is in zekere zin een concretisering, een manifestatie van goddelijke geest.’⁷⁴ Zo wordt de Geest als kracht en energie verbonden met het natuurwetenschappelijke inzicht dat materie energie en beweging is.⁷⁵ Ook hier is het van belang, evenals bij het metaforisch spreken, om goed te zien wat Veenhof bedoelt met panentheïstisch. Het panentheïsme past bij de poging die Veenhof doet in dit boek om natuurwetenschap te verbinden aan het geloof.⁷⁶ Hij wil zijn panentheïstische visie duidelijk onderscheiden van een pantheïstische visie. Volgens Veenhof is God niet met de wereld te vereenzelvigen [= pantheïsme], maar ‘is de wereld in haar huidige gedaan [sic] niet vreemd aan God!’⁷⁷ De vraag die dit alles toch oproept, is of het onderscheid tussen Schepper en schepsel in deze panentheïstische visie niet teveel vervaagt.⁷⁸

Verder wordt het spreken over de Heilige Geest als kracht zichtbaar in het hoofdstuk over de charismata. Volgens Veenhof is het de pentecostale beweging die benadrukt dat de Geest een kracht is die kracht geeft.⁷⁹ Dit wordt duidelijk in zijn uitleg over wat de doop met de Heilige Geest is. Zonder daar verder over uit te wijden valt op dat hier voornamelijk de Geest als kracht wordt gezien. Als kracht kan de Geest mensen vervullen om de gelovige zo kracht te geven.

Het aspect van de Heilige Geest als persoon komt ook op verschillende momenten terug in Veenhofs pneumatologie. Eerder kwam aan de orde dat Veenhof het belangrijk vindt om het persoon-zijn te verstaan als spreken en aangesproken worden. Een persoon is een handelend subject. Dit komt bijvoorbeeld naar voren als Veenhof spreekt over het gebed.⁸⁰ Hij wijst er dan op dat de Heilige Geest in de zwakheid van de mens het bidden overneemt. De Geest vertolkt de woorden en legt ze aan God voor. Dit is een voorbeeld waaruit blijkt dat het voor Veenhof van blijvend belang is om over de Heilige Geest als persoon te spreken.

⁷¹ In de titel wordt alleen over kracht gesproken en dit woord staat ook nog eens dikgedrukt op de cover van het boek (Van Vlastuin, ‘Focus, n.a.v. Jan Veenhof’, 300).

⁷² Veenhof, *De kracht*, 91-97. Veenhof zegt dat hij in zijn keuze voor een panentheïstische gedachtenlijn Dingemans en Smelik volgt.

⁷³ Veenhof, *De kracht*, 93-94.

⁷⁴ Veenhof, *De kracht*, 95.

⁷⁵ Van Vlastuin, ‘Focus, n.a.v. Jan Veenhof’, 300.

⁷⁶ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 202.

⁷⁷ Veenhof, *De kracht*, 95.

⁷⁸ Philip Troost heeft in een recent boek deze panentheïstische visie uitgewerkt. Hij betoogt, net als Veenhof doet, dat er een directe relatie is tussen energie en de Heilige Geest. Niet dat het samenvalt, zegt Troost, want de Heilige Geest is persoon en kracht. Beiden moeten benadrukt worden, maar net als Veenhof ligt de nadruk wel op kracht. Troost schrijft zelf: ‘En als we de Geest aan het werk willen zien, ligt het voor de hand te letten op de beweging van energie, want dat is het basisingrediënt van wat leven is’ (Troost, *Energie van de Geest*).

⁷⁹ Veenhof, *De kracht*, 185-197.

⁸⁰ Veenhof, *De kracht*, 156-160.

In het voorafgaande is gebleken dat Veenhof spreekt over de Heilige Geest als kracht én als persoon. Hij vindt beiden van belang en werkt ook uit hoe en waarom ze beiden van belang zijn. Juist daarom is de conclusie uit zijn laatste hoofdstuk enigszins opvallend. Daar zegt hij dat er twee begrippen zijn die de eigenheid van de Geest aangeven. Het gaat om kracht en relatie.⁸¹ Dit komt ook tot uitdrukking in de titel. Het is opvallend dat Veenhof zijn boek begint met de aspecten persoon en kracht, maar hij uiteindelijk eindigt met kracht en relatie. Zo is de metafoer van kracht voor Veenhof het belangrijkste en meest kenmerkende waarmee hij de identiteit van de Geest wil weergeven. Het persoon-zijn wordt dus omgebogen tot relatie of verbinding. Deze gedachte, die ook al te vinden is in zijn inaugurele rede, neemt hij deels over van Heribert Mühlen die de Geest beschouwt als een persoon. Voor Mühlen is de Geest het goddelijke ‘wij’ waarin het ‘ik’ van de Vader en het ‘gij’ van de Zoon zich aan elkaar geven.⁸² Dit wordt zichtbaar in de typering ‘relatie en/of verbinding’ waarmee Veenhof de Heilige Geest typeert.

3.5 Conclusie

De analyse naar het spreken over de Heilige Geest als persoon en als kracht bij Jan Veenhof laat zien dat hij ervoor pleit om beide termen te gebruiken. Volgens Veenhof sluit dit goed aan op de manier waarop de Bijbel erover spreekt. Kracht komt op deze manier niet in mindering op persoon-zijn, maar beide vormen van spreken zijn nodig. Veenhof schrijft echter in zijn conclusie dat er twee begrippen zijn die de eigenheid van de Geest aangeven: kracht en relatie. De Heilige Geest ‘is kracht, die in beweging zet en in die beweging verbindingen, relaties tot stand brengt.’⁸³ Relaties zijn constitutief voor het persoon-zijn, schrijft Veenhof. Dat is een waardevol inzicht waarmee Veenhof de noties van kracht en persoon bij elkaar kan brengen. Voor Veenhof moet het relationele persoon en kracht bij elkaar houden.

Veenhof spreekt over de identiteit van de Geest en geeft daarbij ook aandacht aan de triniteit. Het is zelfs van groot belang voor Veenhof om het werk van de Geest in trinitarisch perspectief te zien. Juist dan blijkt dat de Geest een eigen persoon is die zelfstandig handelt. Naast dit zelfstandig handelen betekent het persoon-zijn voor Veenhof voornamelijk spreken en aangesproken worden. Door de Geest alleen als kracht te zien, verliest de Geest teveel zelfstandigheid. Juist het zelfstandige werk van de Geest als bruggenbouwer is voor het heil van de mens van het allergrootste belang. Het persoon-zijn is dus blijvend van belang omdat de Geest een handelend subject is dat spreekt en aangesproken wordt.

Het spreken over de Heilige Geest als kracht en als persoon werkt ook door in Veenhofs hele pneumatologie. Beide aspecten zijn volgens Veenhof noodzakelijk. Door over de Geest als kracht te spreken kan Veenhof nadruk leggen op de transsubjectiviteit, potentialiteit, spontaneïteit en de universaliteit van de Geest. Het aspect van kracht-zijn komt bijvoorbeeld duidelijk terug in zijn panentheïstische visie. Zo ontstaat de mogelijkheid om het dynamische karakter van de Geest in het Oude maar ook het Nieuwe Testament recht te doen. Juist dit wordt goed gezien door de charismatische beweging, vindt Veenhof. Gevolg hiervan is dat men meer aandacht geeft en nadruk legt op het werk van de Geest in heel het leven van de gelovige. Het gaat niet alleen om het herstel van de relatie met God, maar ook om het zien en ervaren van het heil in het heden.

Veenhof verkent drie mogelijkheden om zowel over persoon als ook over kracht te kunnen spreken. Het gaat allereerst om een metaforisch spreken. Daardoor sluiten persoon en kracht elkaar niet uit, maar vullen ze

⁸¹ Veenhof, *De kracht*, 259.

⁸² Veenhof, ‘De Parakleet’, 33. Vgl. hiervoor de kritiek van Moltmann op Mühlen (Moltmann, *Der Geist*, 27).

⁸³ Veenhof, *De kracht*, 259.

elkaar aan. Dit metaforisch spreken is geen menselijk construct, maar een poging om in menselijke taal te spreken over God vanuit de overtuiging dat God is zoals Hij zich openbaart. Het metaforisch spreken laat zien dat het persoon-zijn van de Heilige Geest niet opgevat moet worden zoals mensen personen zijn. Ten tweede komen kracht en persoon bij elkaar in relaties en verbindingen. Juist omdat de Geest de relatiestichter bij uitstek is, past dit bij het spreken over de Heilige Geest. Als derde wijst Veenhof op het denken in complementariteit. Sommige zaken zijn gewoon niet op een manier te duiden.

4. De *ruach* JHWH in het Oude Testament

4.1 Inleiding

In de vorige hoofdstukken werd zichtbaar hoe John Owen en Jan Veenhof spreken over de Heilige Geest als kracht en als persoon. Om in het volgende hoofdstuk dit spreken over de Heilige Geest te evalueren zal nu eerst onderzoek gedaan worden naar het spreken over de *ruach* JHWH in het Oude Testament. Hiervoor wordt recent exegetisch materiaal geraadpleegd om te zien wat in het oudtestamentisch onderzoek wordt geschreven over de *ruach*. Het gaat dan vooral om de vraag of de *ruach* een kracht is of een persoon (paragraaf 4.4) Daarna wordt er ingezoomd op Jesaja 63,10 waar gesproken wordt over het bedroeven van de *ruach* (paragraaf 4.5). Dit is op het eerste gehoor een van de meest uitgesproken oudtestamentische teksten waar de *ruach* als een persoon wordt voorgesteld.¹ Het is daarom ook niet toevallig dat deze tekst door Owen én Veenhof wordt gebruikt.² Ter afsluiting zullen enkele conclusies getrokken worden (paragraaf 4.6). Het is echter eerst goed om te ontdekken wat de *ruach* is in het Oude Testament (paragraaf 4.2) en of het wel mogelijk is om oudtestamentische teksten over de *ruach* in te zetten voor de pneumatologie (paragraaf 4.3).

4.2 De *ruach*

4.2.1 Betekenis

Het Hebreeuwse woord *ruach* (רוּחַ) kent meerdere betekenissen.³ De drie belangrijkste betekenissen zijn adem, wind en geest.⁴ Het woord *ruach* kan zowel mannelijk als vrouwelijk zijn.⁵ In negen van de tien gevallen is het woord *ruach* vrouwelijk.⁶ Het Hebreeuwse woord *ruach* komt 378 keer voor, verspreid over bijna het gehele Oude Testament.⁷ In veel gevallen heeft het betrekking op de mens of op de wind.⁸ Het is lang niet altijd duidelijk hoe het woord *ruach* vertaald moet worden. In teksten kan het zowel gaan over de Geest van God, als over een wind die bij God vandaan komt.⁹ Daarnaast is het de vraag of het woord geest als vertaling van *ruach* wel of niet met

¹ Zie Neve, *The Spirit*, 123.

² Veenhof, *De kracht*, 44 en Owen, *Works III*, 88.

³ Het blijkt niet eenvoudig te zijn om de herkomst van het woord *ruach* precies te duiden. Hildebrandt geeft aan dat de basisbetekenis waarschijnlijk adem is en van hieruit is het uitgebreid naar wind of lucht in beweging (Hildebrandt, *An Old Testament*, 6). Mogelijk is het woord *ruach* een onomatopée (Horn en Eliot, *ABD*, 3:262).

⁴ Brown 'רוּחַ' in: *A Hebrew and English Lexicon*, 924-926.

⁵ Lettinga, *Grammatica*, 46.

⁶ Koch, *Der Geist Gottes*, 14. Koch stelt dat door het vrouwelijke geslacht duidelijk wordt dat het daarom gaat om een onpersoonlijke kracht. Het is echter de vraag of je vanuit het geslacht van een woord conclusies moet trekken over de identiteit. In het Hebreeuws kunnen vrouwelijke woorden namelijk ook verwijzen naar mannelijke wezens en andersom (zie Lettinga, *Grammatica*, 45). Zo is Jona een mannelijk persoon, terwijl zijn naam een vrouwelijk woord is.

⁷ Hildebrandt, 'Spirit of Yahweh', 747-748 en Koch, *Der Geist Gottes*, 13 en Averbeck, 'Breath, Wind, Spirit', 27. De bijbelboeken waar *ruach* niet in voorkomt, zijn: Leviticus, Obadja, Nahum, Zefanja, Ruth, Hooglied en Esther (Koch, *Der Geist Gottes*, 13).

⁸ Ongeveer veertig procent gaat over de letterlijke beweging van lucht in wind of adem (Averbeck, 'Breath, Wind, Spirit', 27).

⁹ Een voorbeeld is Genesis 1,2 waar staat: וְרוּחַ אֱלֹהִים מְרַחֵף עַל-פְּנֵי הַמַּיִם. In de verschillende Nederlandse vertalingen is terug te zien hoe dit vertaald kan worden. De meeste vertalingen kiezer ervoor om dit te vertalen met g(G)eeft van God. De Groot Nieuws Bijbel vertaalt met 'de wind van God'. Een andere vertaling van deze woorden die je soms tegenkomt, is: 'een hevige wind' (voor dit gebruik van het woord *elohim*, zie bijvoorbeeld Jona 3,3).

een hoofdletter geschreven moet worden.¹⁰ Dit hoofdstuk heeft niet als doel om bij de *ruach*-teksten te bepalen of geest, wind of adem de beste vertaling zou zijn. Het gaat veelmeer om het algehele beeld dat opkomt vanuit die verschillende teksten over de *ruach* JHWH.¹¹ Om die reden wordt er in dit hoofdstuk ook geprobeerd om zo consequent mogelijk te spreken over de *ruach* om niet op voorhand een bepaalde interpretatie aan de oudtestamentische tekst op te dringen.

Voor de oudtestamentische gelovige liggen de drie genoemde betekenissen in elkaars verlengde. De overeenkomst tussen adem en wind is voor ons goed voor te stellen omdat het gaat over lucht die beweegt. Op dezelfde manier is het woord geest gerelateerd aan de andere twee betekenissen.¹² De *ruach* JHWH is in het Oude Testament de bron van het leven, net zoals de adem hét teken van leven is. De nauwe verbinding tussen de drie betekenissen van het woord *ruach* laat in ieder geval ook zien dat de Geest werkt op de wijze van wind en ademhaling.¹³

Wanneer het woord *ruach* vertaald wordt met Geest is het van belang om het woord Geest te onderscheiden van het hedendaagse spraakgebruik waarbij de geest tegenover het lichaam staat. In het Oude Testament staat *ruach* als kracht tegenover het zwakke, het vergankelijke.¹⁴

Er zijn ongeveer 100 teksten in het Oude Testament die gaan over de *ruach* JHWH.¹⁵ Dit wordt op verschillende manieren weergegeven. Zo komt *ruach* voor in de status constructus verbinding met JHWH (bijv. רִיחַ יְהוָה Jesaja 40,7) of Elohim (bijv. וְרִיחַ אֱלֹהִים Gen. 1,2). Slechts drie keer komt de uitdrukking ‘Heilige Geest’ in het Oude Testament voor (bijv. רִיחַ קְדֹשִׁ Ps. 51,13).¹⁶ Ook wordt *ruach* nog gebruikt in combinatie met een pronominaal suffix (bijv. רִיחִי Jesaja 30,1) en ten slotte wordt *ruach* – met name in Ezechiël - ook zelfstandig gebruikt (bijv. Ez. 3,12).

¹⁰ Sommigen kiezen er bewust voor om geen hoofdletter te gebruiken om zo duidelijk te maken dat er in het Oude Testament nog geen sprake is van een goddelijk persoon (zo bijvoorbeeld: Walton, *Old Testament Theology*). Anderen gebruiken wel een hoofdletter om juist de continuïteit tussen de *ruach* en de Heilige Geest als derde persoon van de triniteit te benadrukken (zo bijvoorbeeld: Wright, *Knowing the Holy Spirit*). Zie paragraaf 4.3 voor een korte bespreking van de verhouding tussen de *ruach* en de Heilige Geest. Een mogelijkheid om wat onder deze spanning uit te komen is door te letten op het feit dat zowel de mens als God in de Bijbel een geest heeft. Net zoals de geest van de mens past bij zijn natuur als mens, zo geldt dit ook voor God. En omdat het dus hoort bij God, kan het woord geest – wanneer het gaat over de Geest van God - alleen daarom al met een hoofdletter geschreven worden (Averbeck, ‘Breath, Wind, Spirit’, 31). Daarom kies ik er in dit onderzoek voor om de Geest van God met een hoofdletter te schrijven.

Het verschil wordt ook zichtbaar in de Nederlandse bijbelvertalingen. Zo kiest de NBV ervoor om te vertalen met Gods geest (zie bijv. Gen. 1,2) en de HSV om te vertalen met Geest van God.

¹¹ Terecht neemt Hildebrandt in zijn studie niet alleen die teksten waarin gesproken wordt over de Geest (van God), maar ook allerlei beelden, allusies en symbolen die verwijzen naar de Geest van God zoals olie (Hildebrandt, *An Old Testament*, 2).

¹² Averbeck, ‘Breath, Wind, Spirit’, 29. De verschillende betekenissen van het woord *ruach* komen naar voren in Ezechiël 37, waar het gaat over de wind, de adem, de menselijke geest en de Geest van God (Averbeck, ‘Breath, Wind, Spirit’, 36).

¹³ Koch, *Der Geist Gottes*, 31.

¹⁴ Koch, *Der Geist Gottes*, 33; Vriezen, *Hoofdlijnen*, 234.

¹⁵ Averbeck heeft het over 94 teksten (Averbeck, ‘Breath, Wind, Spirit’, 26), Neve over 104 teksten (Neve, *The Spirit*, 136-137) en Hildebrandt gaat uit van 107 teksten (Hildebrandt, *An Old Testament*, 18).

¹⁶ Psalm 51,13 en Jesaja 63,10 en 11.

4.2.2 Activiteit

In het Oude Testament is de *ruach* betrokken bij de uitvoering van Gods plan. Er zijn grofweg vier terreinen aan te wijzen waar de *ruach* werkt: de schepping, de profetie, in leiderschap en in de zorg voor Gods volk.¹⁷ De *ruach* is voor de gelovige Israëliet dus betrokken op veel terreinen van het leven. De *ruach* is betrokken geweest in het verleden en werkt in het heden en er is ook verwachting voor de toekomst omdat de *ruach* vernieuwt. De *ruach* zet mensen en de geschiedenis in beweging. Ook duidt de *ruach* op Gods aanwezigheid.¹⁸ Voor de Israëliet is de *ruach* de oorsprong van al het leven. De gevolgen van de *ruach* zijn zichtbaar, maar de *ruach* zelf niet. De *ruach* verwijst dus naar een kracht die zelf niet gezien wordt, maar waarvan de gevolgen wel gezien worden.¹⁹

Er is in het Oude Testament een ontwikkeling zichtbaar in het spreken over de *ruach*. In de oudste verhalen van Israëls geschiedenis staat het charismatische karakter van de *ruach* op de voorgrond.²⁰ Richting de ballingschap is er sprake van een grotere intensiteit in het spreken over de *ruach* van God.²¹ In de periode na de ballingschap komt het geloof in de *ruach* als herscheppende kracht meer naar voren.²² Ook wordt de *ruach* dan meer gekoppeld aan het Godswoord.²³

Wanneer het spreken over de *ruach* vergeleken wordt met andere godsdiensten in het Oude Nabije-Oosten, dan zijn er belangrijke verschillen en overeenkomsten.²⁴ Walton laat zien dat een belangrijke overeenkomst is dat God, net als de goden van de omliggende landen, het leven, kracht, wijsheid en overwinningen geeft. Maar bij de andere godsdiensten manifesteren deze gaven zich als emanaties, personificaties en lichamelijke wezens. Dat aspect ontbreekt in het Oude Testament. Het is juist de *ruach* die het leven schenkt en kracht geeft.²⁵ De *ruach* is een beperkte vertegenwoordiging die de mens bekrachtigt.²⁶ Die bemiddelende kracht zorgt enerzijds voor gepaste afstand tussen Schepper en schepsel. Voor het schepsel betekent dit dat hij niet compleet wordt overgenomen, maar dat God door de mens heen werkt en er toch sprake blijft van de mens als een zelfstandig persoon.²⁷ Zo is God zelf aan het werk door de *ruach*.²⁸ Een kenmerk van het getuigenis van de *ruach* in het Oude Testament is daarom ook dat de *ruach* de mens met God verbindt.²⁹ De schepping is in zijn bestaan en voortleven

¹⁷ Hildebrandt, *An Old Testament*, 18-27. In de bundel van Firth en Wegner worden iets meer categorieën gebruikt, te weten: schepping, wijsheid, creativiteit, profetie, leiderschap en toekomst (Firth & Wegner, *Presence, Power and Promise*). Vriezen onderscheidt de volgende levensgebieden waarop de Geest van God werkzaam is: kosmologisch, atmosferisch, biologisch, heilshistorisch en geestelijk (Vriezen, 'De Heilige Geest', 15).

¹⁸ Neve geeft als omschrijving: 'It was Israel's way of describing God, not as he is in himself, but as he communicates to the world his power, his life, his anger, his will, his very presence' (Neve, *The Spirit*, 2). Cf. Block, 'The view', 206-207.

¹⁹ Van Pelt e.a., 'רוח', NIDOTTE, 3:1073.

²⁰ Vriezen, *Hoofdlijnen*, 231.

²¹ Hildebrandt, 'Spirit of Jahweh', 748.

²² Vriezen, 'Ruach Yahweh', 58.

²³ Vriezen, *Hoofdlijnen*, 232.

²⁴ Walton, 'The Ancient near Eastern Background', 38-67.

²⁵ Hildebrandt, *An Old Testament Theology*, 5; Walton, 'The Ancient near Eastern Background', 38-67. Vriezen noemt de onmiddellijke relatie die de Geest van God tot stand brengt 'typisch Israëlitisch' (Vriezen, 'De Heilige Geest', 37).

²⁶ Walton spreekt over een 'qualified agency' (Walton, 'The Ancient near Eastern Background', 65).

²⁷ Walton verwijst naar A.M. Kitz die spreekt over 'reciprocally restrictive' (Walton, 'The Ancient near Eastern Background', 63).

²⁸ Koch noemt de *ruach* 'die personeigene Potenz des handelnden Gottes' (Koch, *Der Geist Gottes*, 32).

²⁹ Vriezen, 'De Heilige Geest', 38. Vriezen noemt dit het 'eigenlijke meest op de voorgrond tredende, karaktertrek van de geest Gods in het O.T.' Dit is een aspect dat Veenhof ook als het meest typerende noemt voor de Geest: het is de kracht die hemel en aarde verbindt. Block noemt de *ruach* in het Oude Testament een

helemaal afhankelijk van de *ruach*, maar er is in het Oude Testament geen sprake van een vergoddelijking van de schepping.³⁰ Op deze wijze neemt de *ruach* een unieke positie in tussen enerzijds een deïstische en anderzijds een pantheïstische voorstelling.³¹

4.3 Pneumatologie

Een fundamentele vraag is of de oudtestamentische teksten over de *ruach* wel gebruikt kunnen worden voor de pneumatologie. Bij een ontkennend antwoord zou het Oude Testament buiten beeld moet blijven in een studie naar de Heilige Geest. De oudtestamenticus John H. Walton beantwoordt die vraag inderdaad ontkennend en vindt dat de *ruach*-teksten niet gebruikt kunnen worden voor de pneumatologie.

Het is goed om kort te schetsen hoe hij tot dit standpunt komt. Recent schreef Walton een theologie van het Oude Testament.³² In deze studie gaat hij concreet op de genoemde vraag in. Hij benadrukt dat het van groot belang is om het Oude Testament te verstaan in zijn eigen context. Hij wijst bijvoorbeeld een christologische lezing van het Oude Testament af, maar stelt een christotelische lezing voor: het Oude Testament gaat in de richting van Jezus Christus.³³ Volgens Walton moeten voorkomen worden dat het Oude Testament alleen gelezen wordt in het licht van het Nieuwe Testament. De tekst van het Oude Testament wordt op deze manier overvraagd. Het gaat om het verstaan van de context. Cultureel imperialisme en theologisch anachronisme moeten vermeden worden.³⁴

Walton laat aan het einde van het boek zien op welke manier er volgens hem gehandeld moet worden als een contextuele exegese in tegenspraak lijkt te zijn met hoe de tekst gebruikt wordt voor de theologie.³⁵ Als voorbeeld neemt hij dan de *ruach* van God uit het Oude Testament. Een contextuele exegese laat volgens hem zien welk begrip de oudtestamentische gelovige had van de *ruach*. Aangezien er belangrijke verschillen zijn tussen de *ruach* en de Heilige Geest kan er geen sprake zijn van identificatie. Zelfs wanneer het Nieuwe Testament spreekt over een identificatie van de *ruach* en de Heilige Geest (zoals Petrus op de eerste pinksterdag), wil Walton voorzichtig zijn omdat de intentie van de oudtestamentische schrijver niet meegenomen is in wat Petrus zegt.³⁶

extentie van Jahwe's persoonlijkheid. Over het woord extensie zal het nog gaan in dit hoofdstuk. Maar het Oude Testament laat zien dat de *ruach* afkomstig is van God zelf. De *ruach* is God zelf en door de *ruach* is God aan het werk. Dit nuanceert de nadruk op de verbinding die Vriezen legt en geeft ook ruimte voor een benadering waarbij de *ruach* niet voornamelijk verbindt, maar bijvoorbeeld ook Gods aanwezigheid of werkzaamheid aanduidt. Cf. VanGemenen, 'The Spirit', 345. Hubbard heeft het over 'the dynamic, particularizing, relational, and life-giving presence and activity of the Spirit of God' (Hubbard, 'The Spirit and creation', 90). Deze benadering van meerdere kenmerken doet beter recht aan de diverse manieren waarop over de *ruach* gesproken wordt in het Oude Testament.

³⁰ Vriezen, 'De Heilige Geest', 22. Ook hier is het goed om het betekenisveld van het woord *ruach* erbij te betrekken. Vriezen geeft aan dat de geest niet een fluidum is dat van Hem uitgaat, maar een blazen.

³¹ Koch, *Der Geist Gottes*, 32.

³² Walton, John H., *Old Testament Theology for Christians. From Ancient context to enduring belief* (Downers: IVP, 2017).

³³ Walton, *Old Testament Theology*, 5.

³⁴ Walton, *Old Testament Theology*, 5.

³⁵ Walton, *Old Testament Theology*, 278-282.

³⁶ Walton schrijft 'When New Testament authors identify the Spirit of the Lord in some passage as the Holy Spirit, we readily accept that identification as inspired insight about the Holy Spirit's activity. However, that does not mean that every occurrence of the spirit of the Lord in the Old Testament is a manifestation of the Holy Spirit' (Walton, *Old Testament Theology*, 281).

Uiteindelijk komt hij tot de conclusie dat wanneer de theoloog recht wil doen aan de hele Schrift hij het beste geen gebruik kan maken van de *ruach*-teksten voor de pneumatologie.³⁷

Walton wijst op een belangrijk aspect, namelijk dat van de auteursintentie. Om op het spoor te komen wat de auteur heeft bedoeld, moet de tekst worden uitgelegd in zijn eigen context.³⁸ Het gaat om de intentie van een concrete auteur die leefde in een concrete tijd met zijn eigen denkbeelden en voorstellingsvermogen. Maar Walton drijft de waarschuwing van cultureel imperialisme en theologisch anachronisme te veel op de spits. Op die manier wordt een deel van het Oude Testament afgeschermd voor de dogmatiek uit angst dat de dogmaticus geen recht zal doen aan de eigen context van de tekst.³⁹ Hier wordt de spanning tussen Bijbelse theologie en systematische theologie te hoog opgevoerd en de band wordt doorgesneden.

De kerk heeft het Oude en Nieuwe Testament ontvangen en daarin openbaart de drie-enige God zichzelf. Daarom kan vanuit de Bijbel ontdekt worden wie God is en wat Hij doet. Zo is de tekst van de Bijbel méér dan de optelsom van de auteursintenties van de verschillende bijbelschrijvers. In retrospectief kan de betekenis van een woord ook een bepaalde potentie hebben. De betekenispotentie van een woord is niet eindeloos. Hier kan het helpen om te zien wat Van den Brink en Van der Kooi zeggen over de theologische interpretatie van de Bijbel.⁴⁰ Met de theologische interpretatie bedoelen ze dat er aandacht is voor het feit dat God handelde in de geschiedenis achter de Bijbeltekst, alsook in de totstandkoming van de tekst en ten slotte ook in de geloofsgemeenschap die deze tekst ging uitleggen. Deze theologische interpretatie helpt om enerzijds de betekenispotentie niet eindeloos op te rekken of om anderzijds de uitleg van de Schrift te beperken tot de auteursintentie. Een theologische interpretatie geeft ruimte aan de ontwikkeling van woorden en voorstellingen en is er uiteindelijk op gericht om door te vragen tot op God.⁴¹ Op deze wijze laat de auteursintentie zien dat God mensen aanspreekt in hun eigen context en aan de andere kant gaat de drie-enige God aan deze historische context vooraf en daarom is bijbeluitleg ook meer dan auteursintentie. In navolging van Longman is daarom te stellen dat de wijze waarop Petrus spreekt over de uitstorting van de Heilige Geest als vervulling van Joël 2 juist een aanmoediging is om te zoeken naar de betekenis(potentie) van de *ruach* in het Oude Testament, waarbij de eigenheid van de tekst altijd terug moet komen in de uitleg van de tekst.⁴² In dit onderzoek wordt daarom gekeken naar auteursintentie en betekenispotentieel van de *ruach*-teksten om ze zo vruchtbaar te laten zijn voor de pneumatologie.

³⁷ Walton, *Old Testament Theology*, 281: 'Ideally, to do justice to the whole of Scripture, it would be best for theology not to use the Old Testament passages of the spirit of the Lord to build the theology of the Holy Spirit.'

³⁸ Het is overigens de vraag of het überhaupt wel mogelijk is om volledig zicht te krijgen op de auteursintentie van een tekst. Als lezer ben je namelijk zelf ook altijd betrokken bij de uitleg van de tekst en kun je de tekst nooit alleen maar bekijken door de bril van de oudtestamentische hoorder.

³⁹ Hier geldt de waarschuwing van Van Ruler: 'De biblicus mag en moet aan bijbelse theologie doen. Maar dan moet hij daarbij inzien, dat hij de dogmaticus ook zijn eigen gang moet laten gaan en dat hij niet kan menen, dat hij met zijn Bijbelse theologie de dogmaticus voor zijn dogmatiek volledig de wet kan voorschrijven en hem zo in een positie van horige en lijfeigene kan brengen' (Van Ruler, 'Methode en mogelijkheden van de dogmatiek', 79).

⁴⁰ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 501-507.

⁴¹ Van den Brink & Van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek*, 502. Cf. Peels, 'Het Oude Testament als document van openbaring', 356-378, die ervoor pleit om het Oude Testament te zien als openbaring. Het literaire en historische onderzoek is dan geen sta-in-de-weg, maar is juist verrijkend omdat Gods contact met mensen niet als een dictaat van boven komt, maar 'door mensen en hun werkelijkheidsbeleving hééngaat.'

⁴² Longman III, 'Spirit and Wisdom', 95-96.

4.4 Persoon en kracht

In de vorige paragraaf is gebleken dat het belangrijk is om de tekst van het Oude Testament niet te overvragen. De eigenheid van het Oude Testament staat voorop. Toch is er ook al ruimte gecreëerd om verder te kijken dan de auteursintentie, namelijk door te letten op het betekenispotentieel.

Deze paragraaf richt zich met name op de vraag of de *ruach* door de oudtestamentische gelovige als kracht of als persoon werd gedacht. Er is een grote consensus onder oudtestamentische exegeten dat de *ruach* van God in veel gevallen als een onpersoonlijke kracht wordt voorgesteld in het Oude Testament.⁴³ Maar is er ook op de een of andere manier ruimte voor een benadering waarbij de *ruach* ook als persoon gezien kan worden? Kan bijvoorbeeld het begrip hypostase helpen om de *ruach* als persoon voor te stellen? Of is er in het Oude Testament sprake van personificatie van de *ruach*? Of is er, zoals sommigen stellen, een toename in het persoonlijk spreken over de *ruach* in het Oude Testament? Het zijn deze drie vragen waar vaak een antwoord op gezocht wordt om te bepalen of de *ruach* in het Oude Testament een persoon is. Daarom is het goed om dit nader te bekijken en het gebruik van deze begrippen te analyseren.

4.4.1 Hypostase en personificatie

Een manier om de werking en de identiteit van de *ruach* in het Oude Testament voor te stellen binnen de oudtestamentische wetenschap is door te spreken van een hypostase.⁴⁴ Een hypostase is een eigenschap of werkzaamheid die in een bepaalde mate gepersonifieerd wordt.⁴⁵ Zo kan gezegd worden dat de Naam van God een hypostase is.⁴⁶ Het nadeel van het woord hypostase is dat het uit de Griekse wereld komt en in de kerkgeschiedenis op verschillende manieren is gebruikt.⁴⁷ Het woord heeft binnen de belijdenis van de kerk de betekenis gekregen van persoon. Daarom kan er al snel onduidelijkheid ontstaan.⁴⁸ Het is daarom van belang om bij gebruik van het woord hypostase recht te doen aan het verstaan van de oudtestamentische gelovige. Een mogelijk bezwaar tegen het woord hypostase is dat het uiteindelijk nog niet zo veel zegt over het persoon-zijn. Het is een eigenschap of werkzaamheid die in bepaalde zin als persoon wordt voorgesteld, maar daarmee is nog niets gezegd over het persoon-zijn.

Daarom wordt er soms niet gesproken over hypostase, maar over personificatie. Zo heeft Manfred Dreytza moeite met het begrip hypostase en wil hij daarom spreken over personificatie.⁴⁹ Dit is volgens hem zichtbaar in het hele Oude Testament. Het is een menselijk fenomeen om abstracte zaken concreet voor te stellen en zo moet ook het

⁴³ Scheepers, *Die gees*, 219; Vriezen, *Hoofdlijnen*, 233; Block, 'The view', 206; Walton, 'The Ancient near Eastern Background', 60; Koch, *Der Geist Gottes*, 52, 138;

⁴⁴ Helmer Ringgren publiceerde een proefschrift op dit onderwerp: Ringgren, *Word and Wisdom*.

⁴⁵ Ringgren omschrijft hypostase als volgt: 'Es bezeichnet eine oft nur halb selbständige göttliche Wesenheit, die eine mehr oder weniger durchgeführte Personifizierung einer Eigenschaft, einer Wirksamkeit oder irgendeines Attributes einer höheren Gottheit darstellt.' Citaat gevonden bij Dreytza, *Der theologische Gebrauch*, 117-119.

⁴⁶ Dean McBride was degene die na Ringgren de notie van hypostase oppakte en de Naam van God beschouwde als zo'n hypostase (McBride, Dean, *The Deuteronomic Name Theology*).

⁴⁷ De kerk belijdt te geloven in één *ousia* en drie *hypostaseis* (zie hoofdstuk 1). De term is eigenlijk pas aan het einde van de negentiende eeuw in de oudtestamentische wetenschap in gebruik genomen om semi-onafhankelijke goddelijke entiteiten aan te wijzen. De laatste jaren is men echter weer voorzichtiger in het gebruik van deze term (Klauck (ed.) e.a., *Encyclopedia*, 678-679).

⁴⁸ Zo ook Dreytza die er ook op wijst dat de termen hypostase en personificatie door Ringgren als synoniemen worden gezien, terwijl ze dat niet zijn (Dreytza, *Der theologische Gebrauch*, 117-119).

⁴⁹ Dreytza, *Der theologische Gebrauch*, 117-119.

spreken over de *ruach* gezien worden. Wanneer het spreken over de *ruach* in het Oude Testament een stijlfiguur is die beantwoordt aan een algemeen menselijke behoefte om zaken zo concreet mogelijk voor te stellen, dan zegt deze personificatie - net zoals het begrip hypostase - nog niets over het persoon-zijn van de *ruach*. Strikt genomen is personificatie immers een stijlfiguur om een voorwerp of een eigenschap voor te stellen als persoon.⁵⁰ Hoewel het voor de hand ligt om verband te zien tussen personificatie en persoon, hoeft personificatie niet te wijzen op persoon-zijn. Doorgaans is dit juist niet het geval. Er wordt immers een abstract iets concreet voorgesteld, maar het blijft abstract.

Scheepers zegt ook dat er bij het spreken over de *ruach* sprake is van personificatie en hij gebruikt het woord hypostase, hoewel hij zelf ook aangeeft dat het een woord is dat vanuit een andere gedachtewereld komt dan het Oude Testament.⁵¹ Scheepers ziet in de personificatie niet slechts een stijlfiguur, maar volgens hem heeft de personificatie ook te maken met de persoonlijke werkzaamheden van de Geest. Scheepers zegt daarom dat het Oude Testament over de Geest 'in 'n beperkte zin as iets zelfstandigs gedink.'⁵² Dat Scheepers de *ruach* als beperkt zelfstandig beschouwt en daarom spreekt over een hypostase, komt omdat hij de *ruach* vergelijkt met bijvoorbeeld de hand van God. In beide gevallen is er volgens hem sprake van een personificatie.⁵³ Maar het verschil is dat de *ruach* van JHWH uitgaat. De *ruach* is volgens Scheepers minder nauw verbonden aan JHWH dan bijvoorbeeld zijn hand. Scheepers wijst er tegelijk op dat de *ruach* ook weer terugkeert naar JHWH en zo is er geen sprake van een onafhankelijk bestaan van de *ruach* ten opzichte van God. Voor Scheepers is dit onafhankelijke bestaan een belangrijk ijkpunt om te bepalen of de Geest van God in het Oude Testament een persoonlijk wezen is. Daarom concludeert hij uiteindelijk dat de *ruach* JHWH geen zelfstandig persoonlijke wezen is. Het persoon-zijn wordt voor Scheepers dus voornamelijk bepaald door een zelfstandig bestaan dat onafhankelijk is van JHWH.⁵⁴

⁵⁰ Personificatie is 'de voorstelling van een zaak of een begrip als persoon'. Het is een stijlfiguur (Van Dale, *Groot Woordenboek*, 2154).

⁵¹ Scheepers, *Die gees*, 216-222. Scheepers ziet in de hypostasering van de Geest een voorbereiding op het nieuwtestamentisch getuigenis aangaande de Geest van God.

⁵² Scheepers, *Die gees*, 216.

⁵³ Scheepers, *Die gees*, 221. Contra Vriezen, die zegt: 'De *ruach* is ook overigens nergens optredende als een zelfstandigheid of gehypostaseerd' (Vriezen, *Hoofdlijnen*, 233). Ergens anders zegt hij: 'De *ruach* wordt niet altijd van God onderscheiden, maar als een Hem vertegenwoordigende werking gezien, soms ook als een op zichzelf werkende kracht voorgesteld, al wordt zij niet werkelijk gepersonificeerd'.

⁵⁴ Scheepers, *Die gees*, 221. Scheepers zegt: 'Of die gees beskou is as 'n persoonlike Wese, hang af of van die vraag of daar 'n zelfstandige bestaan, onafhanklik van Jahweh daaraan toegeskryf is.' Het is opvallend dat Scheepers hier spreekt over onafhankelijk bestaan. Dat is namelijk nog weer wat anders dan zelfstandigheid. Zelfstandigheid duidt op een eigen bestaan, terwijl onafhankelijkheid weergeeft dat iets op zichzelf bestaat, los van al het andere. Als persoon kun je zelfstandig bestaan, maar dat is nog iets anders dan dat je onafhankelijk bent. Als persoon ben je bijvoorbeeld niet onafhankelijk van water.

Scheepers werkt deze nadruk op zelfstandigheid ook uit in zijn exegese van Jesaja 63,10 waarbij hij zich afvraagt of er sprake is van een persoon. Het feit dat de Heilige Geest hier als een persoon wordt voorgesteld is niet voldoende volgens hem. Het gaat erom 'of die *ruah* gesien word as 'n mag wat los van Jahwe te staan gekom het' (Scheepers, *Die gees*, 280-281). Hier ligt dus alle nadruk op de zelfstandigheid van de *ruach* als kenmerk van persoon zijn.

4.4.2 Ontwikkeling

Hildebrandt stelt dat er sprake is van een ontwikkeling waarbij de *ruach* van God later in het Oude Testament meer persoonlijke trekken krijgt.⁵⁵ Hij wijst op teksten zoals Jesaja 63,10 en Psalm 51,13 die zouden aantonen dat er sprake is van ‘interpersoonlijke interactie’ tussen de *ruach* en de mens.⁵⁶ Neve laat in zijn studie zien dat er geen sprake is van een toename van teksten waarin de *ruach* wordt voorgesteld als persoon.⁵⁷ Neve stelt vijf punten vast aan de hand waarvan gekeken kan worden of de *ruach* een persoon is. Zijn benadering richt zich voornamelijk op de taal.⁵⁸ Het zijn referentiepunten die met name van toepassing zijn op menselijke personen. Voor Neve speelt ook de zelfstandigheid van de *ruach* een grote rol in het bepalen of de *ruach* als persoon gezien moet worden.

In dit korte overzicht valt op dat het zoeken is naar woorden om uit te drukken wie en wat de *ruach* is. Er is geen sprake van een zelfstandige entiteit, maar van een relatieve zelfstandigheid. Het gaat er in deze bespreking niet om dat vastgesteld wordt welke woorden wel of niet geschikt zijn om te gebruiken voor de *ruach* JHWH. Wat wel duidelijk wordt is dat de begrippen hypostase en personificatie verwarrend kunnen werken omdat ze uiteindelijk niets zeggen over het persoon-zijn van de *ruach*. Daarnaast is gebleken dat voor bijvoorbeeld Scheepers het persoon-zijn van de *ruach* wordt bepaald door de vraag of de *ruach* onafhankelijk van JHWH optreedt.

4.4.3 Extensio

Een begrip dat ook gebruikt wordt om de *ruach* te duiden is het begrip *extensio*.⁵⁹ Dit is een Latijnse term die ‘uitrekken’ betekent. Door gebruik te maken van het begrip *extensio* is er ruimte om te spreken over een bepaalde mate van zelfstandigheid, terwijl de *ruach* nooit helemaal zelfstandig naast JHWH wordt voorgesteld.⁶⁰ Zoals in

⁵⁵ Hildebrandt, ‘Spirit of Jahweh’, 748. Hildebrandt zegt daarover in een ander boek: ‘From the many possessive suffixes and construct states with ruach and the divine name, it is evident that the Hebrews did perceive the ruach to be an independent personality in some instances (...) Both personal activities and some dispositions are ascribed to the ruach’ (Hildebrandt, *An old Testament*, 90). In het vorige hoofdstuk bleek dat Veenhof deze ontwikkeling in het Oude Testament ook aanwijst. Zie ook Oeming, ‘Vestigia trinitatis’, 51, waar Oeming zegt dat er sprake is van een toename in personificatie van woorden als wijsheid, geest en woord. Ze worden volgens Oeming echter nergens als God vereerd. Cf. Routledge, *Old Testament Theology*, 113.

⁵⁶ Hildebrandt, ‘Spirit of Jahweh’, 748. Hildebrandt gebruikt niet de term personalisatie, maar hij heeft het over Psalm 51,3 en zegt dan: ‘In Psalm 51 the psalmist refers to the ruah four times to show how the ruah interacts with humankind through interpersonal ways’.

⁵⁷ Neve, *The Spirit*, 119-125.

⁵⁸ Neve stelt dat er in het Oude Testament geen sprake is van een toename van: 1) het onafhankelijk handelen van de Geest, los van Jahwe; 2) werkwoorden of bijvoeglijke naamwoorden die wijzen op het personaliseren van de Geest; 3) het woord *ruach* in het mannelijke geslacht; 4) toename in het gebruik van het lidwoord; 5) het gebruik van het persoonlijk voornaamwoord. Van hieruit concludeert Neve dat er geen sprake is van (een toename) van personalisatie van de Geest van God in het Oude Testament (Neve, *The Spirit*, 119-125).

⁵⁹ Vriezen, *Hoofdlijnen*, 231 en Vriezen, ‘Ruach Jahweh’, 59 en Walton, *Old Testament Theology*, 281. Firth en Wegner spreken over de Geest van God als een ‘force emanating from God’, terwijl het Nieuwe Testament volgens hen de Heilige Geest als een persoon laat zien die God is (Firth & Wegner, *Presence, Power and Promise*, 17). Block spreekt – in navolging van A.R. Johnson – over een ‘extension of JHWH’s personality’ (Block, ‘The view’, 206-207).

⁶⁰ Vriezen, ‘De Heilige Geest’, 11-13. Vriezen schrijft hier met zoveel woorden dat hij niet wil spreken van een hypostase. Ook is er volgens hem geen sprake van de *ruach* van God als zelfstandigheid naast God. Enkele alinea’s later zegt hij echter: ‘Gaat dus de *ruach* van God uit, en behoort ze tot Hem, toch wordt ze soms ook als een min of meer zelfstandig werkende kracht gedacht, die niet zonder meer met Hem kan worden geïdentificeerd’. Nog weer later schrijft Vriezen: ‘Bij *ruach* komt het evenmin als bij laatstgenoemde voorstellingen tot een werkelijke personificatie’. Het woord personificatie werkt hier verwarrend omdat het niet duidelijk is of Vriezen hier de stijlfiguur bedoelt of dat hij bedoelt dat de *ruach* werkelijk als een persoon wordt

paragraaf 4.2 is gebleken, wijst het spreken over de *ruach* JHWH in het Oude Testament vaak op Gods aanwezigheid en activiteit. God strekt zich uit naar de schepping door middel van zijn *ruach*. Deze manier van uitdrukken sluit aan op de vele andere wijzen waarop Gods aanwezigheid of handelen wordt uitgedrukt. Zo spreekt het Oude Testament over Gods arm, Gods aangezicht en Gods hand. Goldingay wijst op twee voordelen van deze manier van spreken.⁶¹ Zo kan Gods aanwezigheid en activiteit aan de ene kant concreet worden voorgesteld, terwijl God aan de andere kant wel transcendent blijft.

Dat het woord *extensio* beter past bij de *ruach* heeft onder andere te maken met wat Vriezen zegt als hij erop wijst dat er voor de Israëliet nauwelijks onderscheid was tussen kracht en persoon, tussen werking en zelfstandigheid.⁶² De gelovige in het Oude Testament is meer geïnteresseerd in wat de *ruach* doet, dan wie hij is.⁶³ Daaruit kan geconcludeerd worden dat activiteit voor personaliteit komt. De nadruk ligt in het Oude Testament vooral op de activiteit van de *ruach*.

4.5 Proef op de som

Een van de teksten die veel gebruikt wordt om aan te geven dat er sprake is van persoon-zijn van de *ruach* van God in het Oude Testament, is Jesaja 63,10. Daarom zal deze tekst nu nader worden bekeken om te zien wat deze tekst duidelijk maakt over het persoon-zijn van de *ruach*.

Jesaja 63 is een hoofdstuk dat staat in het deel van Jesaja dat vaak trito-Jesaja genoemd wordt. Dit derde deel is geschreven tegen de achtergrond van de teruggekeerde ballingen aan het einde van de zesde eeuw voor Christus.⁶⁴ Dit derde deel van Jesaja (Jesaja 56-66) vindt zijn hoogtepunt in Jesaja 61, waar het gaat over de ‘knecht des Heeren’.⁶⁵ Hoofdstuk 63 begint met een profetie tegen Edom (vers 1-6).⁶⁶ Daarna volgt een klaaglied dat uitloopt op de vraag: ‘HEERE, Zou U Zich om al deze dingen inhouden? Zou U zwijgen en ons al te zeer neerdrukken?’ (64,12).⁶⁷ De achtergrond van dit klaaglied (63,7-64,12) is de verwoesting van de tempel.⁶⁸

De dichter begint zijn klaaglied met de goedertierenheid van de Heere in herinnering te roepen (vers 7). Hij is de bevrijder (vers 9). Deze verzen verwijzen naar Gods bevrijdende handelen bij de uittocht uit Egypte.

voorgesteld. Door het gebruik van het woord ‘werkelijk’ lijkt hij aan te willen geven dat hij persoon-zijn bedoelt. Ook is er volgens Vriezen geen sprake van zelfstandigheid, maar toch wel een min of meer zelfstandig werkende kracht. Mogelijk kiest Vriezen daarom in een ander artikel (Vriezen, ‘Ruach Jahweh’) voor het begrip *extensio*.

⁶¹ Goldingay, ‘Was the Holy Spirit’, 18.

⁶² Vriezen, ‘De Heilige Geest’, 14.

⁶³ Koch, *Der Geist Gottes*, 32-33.

⁶⁴ Kruger, ‘Isaiah’, 156. Er is veel geschreven over de verschillende onderdelen in het bijbelboek Jesaja. Het belangrijkste is echter om Jesaja 1-66 als een theologische en literaire eenheid te lezen. Daarbij kan nog steeds verondersteld worden dat het bijbelboek verdeeld kan worden in drie delen die ontstaan zijn in verschillende tijden, maar heel bewust zijn samengevoegd tot dat ene boek Jesaja (Dekker, ‘Isaiah’, 41).

⁶⁵ Kruger, ‘Isaiah’, 168-170.

⁶⁶ Deze profetie tegen Edom roept verschillende vragen op. Zo is de vraag waarom hier over Edom wordt gesproken en hoe dit gedeelte zich verhoudt tot de perikopen die ervoor en erna komen. Beuken wijst erop dat deze perikopen wil laten zien dat ‘de heerlijkheid van God niet over Jeruzalem zal komen dan na ‘een dag van wraak’ (Beuken, *Jesaja Deel III^a*, 246).

⁶⁷ Dat dit gebed een geheel vormt, wordt duidelijk doordat in de perikopen ervoor en erna God zelf aan het woord is. Daarnaast is dit gedeelte in de Masoretische tekst ook een aparte paragraaf (*parasah petuhah*). Binnen dit gebed gaan de verzen 7-14 over God en vanaf vers 15 richt de schrijver zich tot God (Beuken, *Jesaja Deel III^b*, 9-10).

⁶⁸ Beuken, *Jesaja Deel III^b*, 10. Zie vers 18: ‘Onze tegenstanders hebben Uw heiligdom vertrapt.’

Maar de reactie van het volk Israël op Gods bevrijding was ongehoorzaamheid (vers 10).⁶⁹ Ze hebben gerebelleerd tegen de Heere. Dit is een negatief werkwoord waar hardnekkige ongehoorzaamheid uit spreekt.⁷⁰ Deze ongehoorzaamheid is de contrasterende reactie op Gods bevrijdende liefde (zie bijvoorbeeld Num. 20,24 en Psalm 107,11). Het volgende zinsdeel vult dit verder aan en zegt over het volk Israël: ‘en zij hebben bedroefd Zijn Heilige Geest’. Het gaat bij bedroeven over innerlijke gevoelens.⁷¹ Er zijn twee teksten in de Bijbel die zeggen dat de Heere bedroefd werd.⁷² In Genesis 6,6 wordt gezegd dat het de Heere bedroefde in zijn hart.⁷³ Dit bedroeven komt door de zonde van de mensen. In Psalm 78,40 wordt gezegd dat de Israëlieten de Heere tergden (מרה) en Hem bedroefden (עצב) in de wildernis.⁷⁴ In Psalm 78,40 wordt dezelfde combinatie van werkwoorden gebruikt als in Jesaja 63,10.

De aanduiding van de *ruach* als Heilige Geest is zeldzaam en komt verder alleen voor in Psalm 51. De heiligheid (קדש) van God is een heel belangrijk kenmerk van God in het Oude Testament.⁷⁵ De betekenis van Gods heiligheid komt het beste tot uitdrukking door te zeggen dat Hij de geheel Andere is.⁷⁶ Hij is onvergelijklijk.⁷⁷ Gods heiligheid bevat naast het ongenaakbare ook een moreel element.⁷⁸ De Heere is rein en zondeloos.⁷⁹ De heiligheid van God komt nadrukkelijk naar voren bij de profeet Jesaja en blijkt heel duidelijk in het roepingsvisioen van Jesaja (Jesaja 6). Kenmerkend voor Jesaja is de uitdrukking ‘de Heilige van Israël’.⁸⁰ Het derde deel van Jesaja, waar hoofdstuk 63 deel van uitmaakt, kenmerkt zich doordat alles erom draait dat de Heilige van Israël zich zal verheerlijken door Sion te herstellen.⁸¹

Het adjectief ‘heilig’ onderscheidt zich van het nomen doordat het adjectief een dynamisch karakter kent.⁸² Het adjectief heilig geeft de mogelijkheid aan om mensen of voorwerpen in Gods nabijheid te brengen, terwijl het nomen heiligheid een bepaalde staat aangeeft. In de uitdrukking Heilige Geest is het woord heilig adjectief.⁸³ Dat onderstreept nogmaals het dynamische karakter van de *ruach*.

Hoe is de Heilige Geest in vers 10 nu te verstaan? Deze tekst wordt vaak gebruikt om de zelfstandigheid van de *ruach* van God aan te geven. Bij een oppervlakkige lezing zou het feit dat hier gesproken wordt over Heilige Geest

⁶⁹ Door het gebruik van het pronomen personale (המה) komt er extra nadruk te liggen op de daad van het volk die tegengesteld is aan Gods daad van bevrijding (Goldingay, *Isaiah 56-66*, 394).

⁷⁰ Carpenter, ‘מרה’, *NIDOTTE*, 2:1100-1102.

⁷¹ Fretheim, ‘עצב’, *NIDOTTE*, 3:482-483. De gebruikte stamformatie is de piel. Het gaat over psychische of emotionele nood, over een diepe emotie.

⁷² Neve vertaalt dit werkwoord met ‘opposed’ of ‘resisted’. Het werkwoord heeft volgens hem in de qal, piel en hifil nergens de betekenis van bedroeven. (Neve, *The Spirit*, 123-124). Volgens Neve is de Geest hier dus Jahwe’s goddelijke wil waar het volk Israël zich tegen verzet (Neve, *The Spirit*, 84-86).

⁷³ De gebruikte stamformatie is een hitpael.

⁷⁴ Fretheim, ‘עצב’, *NIDOTTE*, 3:483. In Psalm 78,40 is het een hifil.

⁷⁵ Peels, ‘Heiligheid en heiliging in de oudtestamentische eschatologie’, 35. Cf. Vriezen, *Hoofdlijnen*, 322, die de heiligheid het meest typerend noemt van het oudtestamentische Godsgeloof.

⁷⁶ Peels, *Wie is als Gij?*, 121.

⁷⁷ Vriezen zegt concluderend: ‘God heeft zich aan Israël geopenbaard als de Heilige, d.i. de Ongenaakbare, gans Andere, de heerlijke majesteit, de Heerser over alle machten in hemel en op aarde, die zijn eer handhaaft, die in zijn toorn richt, die tevens de Absolute is in gerechtigheid en waarheid’ (Vriezen, *Hoofdlijnen*, 336).

⁷⁸ Vriezen, *Hoofdlijnen*, 323.

⁷⁹ Peels, *Wie is als Gij?*, 123-124.

⁸⁰ Kruger, ‘Isaiah’, 167. De uitdrukking komt maar liefst 12 keer voor in de hoofdstukken 40-66.

⁸¹ Peels, *Wie is als Gij?*, 40-42.

⁸² Naudé, ‘קדש’, *NIDOTTE*, 3:881-882.

⁸³ Het adjectief van heilig is karakteristiek voor het boek Jesaja als geheel (Goldingay, *Isaiah*, 395).

zelfs kunnen wijzen op een verband met het Nieuwe Testament. Maar de Heilige Geest is hier het innerlijk van God.⁸⁴ Dit komt bijvoorbeeld ook in beeld in Jesaja 40,13 waar wordt gevraagd wie de *ruach* van de Heere heeft gepeild. De twee teksten uit Genesis 6 en Psalm 78 die dezelfde Hebreeuwse wortel רוח gebruiken, spreken ook over het bedroeven van de Heere zelf. Daarnaast blijkt uit de hele perikoop van Jesaja 63,7-13 dat JHWH het onderwerp is.⁸⁵ Er is in dit gedeelte sprake van allerlei uitdrukkingen die laten zien dat de Heere verlossing geeft en betrokken is op zijn volk. Zo spreekt vers 9 over de ‘Engel van Zijn aangezicht’ en vervolgens over Zijn liefde en Zijn genade. In vers 12 wordt gesproken over Gods luisterrijke arm. Het is de Heere die bevrijdt en redding geeft en in vers 10 wordt gezegd dat de *ruach* bedroefd wordt. Dat duidt op een identificatie van de *ruach* van God met JHWH zelf.⁸⁶

Dit wijst erop dat de Heere door het gedrag van het volk in Zijn binnenste wordt geraakt. Een tekst die hiermee in verband kan worden gebracht is Jesaja 54,6, waar JHWH zichzelf vergelijkt met een verlaten vrouw, een bedroefde van geest (וְעָצִיבָתָּ רֵיחַ).⁸⁷ Zo blijkt dat de Heilige Geest hier geen zelfstandig persoon is, een entiteit die bestaat naast JHWH.⁸⁸ Het gaat hier om God die werkelijk geraakt is door het opstandige gedrag van het volk. Vervolgens wordt er van diezelfde *ruach* gezegd dat Hij in hun midden werd gesteld (vers 11). De *ruach* treedt dus naar buiten als een macht die van Hem uitgaat en het volk rust geeft (vers 14).⁸⁹

4.6 Conclusie

In dit hoofdstuk is gebleken dat de betekenissen van het woord *ruach* dicht bij elkaar liggen. Dit maakt duidelijk dat de Geest van God werkt op de wijze van de wind en de adem. Net zoals de wind en de adem zelf niet zichtbaar zijn, zo geldt dit ook voor de Geest. Het gaat om het effect en minder om wie of wat de *ruach* JHWH is.⁹⁰ De *ruach* is betrokken op allerlei terreinen van het leven. Hoewel het woord *ruach* niet alleen in Israël voorkomt, is het theologische gebruik van dit woord wel uniek. Dat dit woord wordt gebruikt om Gods werkzaamheid in Zijn schepping aan te geven is kenmerkend voor het Oude Testament. Daarbij is er door de *ruach* een blijvend onderscheid tussen Schepper en schepsel, waarbij de mens niet volledig wordt overgenomen door God.

⁸⁴ Scheepers, *Die gees*, 280; Goldingay, *Isaiah*, 396; Block noemt de Geest van God hier een personificatie van Jahwe (Block, ‘The view’, 180-181). Contra Koch die de Geest in dit gedeelte ziet als goddelijke kracht zoals in de Richteren- en koningentijd. Het gaat volgens Koch in dit gedeelte om Mozes die vervuld was met de Geest en het volk is tegen hem in opstand gekomen (Ex. 17,1-4.7) (Koch, *Der Geist Gottes*, 72-73).

⁸⁵ Koole heeft het over een antropomorfe manier van spreken die blijkt uit de hele perikoop (Koole, *Jesaja III*, 339).

⁸⁶ Scheepers, *Die gees*, 281.

⁸⁷ Dit sluit aan op het feit dat de menselijke emoties in het Oude Testament in verband worden gebracht met de geest van de mens (Hildebrandt, *An Old Testament*, 16).

⁸⁸ Contra Oswalt (Oswalt, *The Book of Isaiah*, 607-608) die stelt dat de Geest hier duidelijk een persoon is die geraakt kan worden door menselijke daden. De opvatting van Childs doet meer recht aan het Oude Testament wanneer hij zegt: ‘Although the holy spirit is here still far removed from its later New Testament understanding, there is nevertheless an adumbration in the Old Testament of the identity of the God of Israel both as the transcendent and immanent presence in creation and redemption.’ (Childs, *Isaiah*, 524). Goldingay bekritiseert dit en stelt dat deze tekst geen voorafschaduwning is van het denken over de Heilige Geest, maar dat het hielp in een genuanceerd denken over God (Goldingay, *Isaiah*, 396). Volgens mij is dat echter ook precies wat Childs aangeeft.

⁸⁹ Scheepers, *Die gees*, 281.

⁹⁰ Overigens geldt dit ook voor het werk van de Heilige Geest zoals dat in het Nieuwe Testament naar voren komt. Hildebrandt zegt dat de Geest in het Oude en Nieuwe Testament een ‘gesluisde rol’ heeft (Hildebrandt, *An Old Testament*, 88). In het concluderende hoofdstuk zal dit nog terugkomen.

Het woord *extensio* is het meest geschikt om te spreken over de *ruach* JHWH. Het woord *extensio* duidt op het uitstrekken. Zo wordt de *ruach* JHWH in het Oude Testament veelal voorgesteld als een kracht die van God uitgaat of een kracht die Hem representeert. Door de *ruach* strekt God zich uit naar zijn schepping. Het is niet voor niets dat Vriezen (en ook Veenhof) van daaruit grote nadruk leggen op de verbinding die er tussen God en de mens ontstaat door de *ruach*. Het komt overeen met het beeld dat Irenaeus gebruikt door over de Zoon en de Geest te spreken als over de handen van God. God strekt zich door middel van zijn handen uit naar de schepping.

De begrippen hypostase en personificatie worden soms gebruikt om de *ruach* te identificeren. Men gebruikt deze begrippen om daarmee aan te geven dat de *ruach* als een min of meer zelfstandige kracht wordt voorgesteld. Deze begrippen worden dan gebruikt om de vraag te beantwoorden of er sprake is van persoon-zijn van de *ruach* JHWH. De vraag is echter of deze begrippen wel behulpzaam zijn om deze vraag te beantwoorden en of ze voldoende de identiteit van de *ruach* duidelijk te maken. In dit hoofdstuk is gebleken dat personificatie of hypostase nog iets anders is dan persoon-zijn en dat het begrip hypostase ook op andere plaatsen in de theologie wordt gebruikt. Daarom kan het gebruik van deze termen verwarrend zijn. Bij dit alles moet ook bedacht worden dat het in de tijd van het Oude Testament niet ging om een systematische uiteenzetting van wie de *ruach* is. Het gaat de Israëliet er vooral om aan te duiden wat de *ruach* JHWH doet. Er is niet zo'n sterke scheiding te maken tussen persoon en werk. Persoon en werk moeten vanuit het Oude Testament dus sterk bij elkaar gehouden worden.

Als afsluiting van het hoofdstuk is de proef op de som genomen. Jesaja 63,10 is een tekst die veel aangehaald wordt om daarmee te laten zien dat de *ruach* JHWH een persoon is. Het bleek echter dat de Heilige Geest in deze tekst de aanduiding van Gods innerlijk is. In de verzen 11 en 14 wordt gesproken over de *ruach* die naar buiten treedt. Hier wordt iets zichtbaar van Gods identiteit die zowel transcendent als immanent blijkt te zijn. Hij staat boven de schepping en tegelijk is Hij aanwezig en leidt zijn volk.⁹¹ Dit wijst op een meervoudigheid in God die gezien kan worden als voedingsbodem voor de triniteitsleer.⁹²

⁹¹ Childs, *Isaiah*, 524.

⁹² Oening, 'Vestigia trinitatis', 45-46, 53.

5. Conclusie

5.1 Owen en Veenhof

Dit laatste hoofdstuk biedt een samenvatting van de afgelegde weg. Het eerste hoofdstuk zette in bij de vraag naar het spreken over de Geest als kracht en als persoon en dit spreken werd in historisch perspectief geplaatst. De kerk belijdt dat de Heilige Geest een persoon is. Toch blijft de vraag in de geschiedenis voortdurend naar boven komen of de Heilige Geest niet beter gezien kan worden als onpersoonlijke kracht. De vraag of de Geest een persoon of kracht is, is een vraag van alle tijden.

Vanwege de pneumatologische renaissance is er in de laatste decennia meer aandacht voor met name het werk van de Heilige Geest. Het werk van de Heilige Geest staat niet los van wie Hij is. Daarom – en gezien de pastorale en theologische relevantie – is het ook in de huidige tijd van belang om na te denken over wie de Heilige Geest is. Voor dit onderzoek zijn twee theologen gekozen die in ruime mate aandacht geven aan de Heilige Geest en die ook ingaan op de vraag of de Heilige Geest een kracht is of een persoon. Om dit spreken over de Heilige Geest te kunnen evalueren is ervoor gekozen om in dit onderzoek te kijken naar wie of wat de *ruach* is in het Oude Testament. Vanuit de overtuiging dat de drie-enige God zich in de hele Schrift openbaart, mag er vrijmoedig gezocht worden naar het tegoed van het Oude Testament. Daarmee is niet alles gezegd. Toch is het goed als ook die teksten – waarin het beeld nog niet zo scherp is – meespreken in de vraag wie de Heilige Geest is.

In hoofdstuk twee stond John Owens spreken over de Heilige Geest centraal. Om zijn spreken over de Heilige Geest goed te kunnen begrijpen, is er eerst gekeken naar zijn bredere theologisch denken en naar de tijd waar hij in leefde. Zo bleek dat Owen leefde in een tijd waarin er invloeden waren van de socinianen. Zij ontkenden het persoon-zijn van de Heilige Geest. Ook waren er andere groepen die de godheid van de Heilige Geest ontkenden. Owen richt zijn pijlen op deze groepen en wil de gelovigen leren dat en vooral ook waarom de Heilige Geest een goddelijk persoon is. Hij maakt hiervoor – zoals gebruikelijk was in zijn tijd – gebruik van de logica, linguïstische aspecten, exegese en vroeg-kerkelijke bronnen. Op deze wijze wil Owen in de kerkelijke traditie staan.

Owen werkt zijn positie uit binnen het bredere kader van zijn triniteitsleer. Daarbij legt hij enerzijds de nadruk op de eenheid van God, terwijl hij aan de andere kant ook de schijnwerper richt op de afzonderlijke personen. De basis voor het onderscheid tussen de drie personen zijn de hypostatische eigenschappen. Dit werkt Owen uit door ook te wijzen op de onderscheiden werkingen naar buiten toe. Tegelijk houdt hij vast aan het uitgangspunt dat Gods daden naar buiten toe ongescheiden zijn. Door bepaalde daden toe te schrijven aan Vader, Zoon en Geest (*appropriationes*) kan Owen alle nadruk leggen op de Heilige Geest als persoon. Wanneer Owen dan in zijn *Pneumatologia* verdedigt dat de Heilige Geest een persoon is, zoekt hij het in persoonseigenschappen die laten zien dat de Heilige Geest een persoon is. Door op deze manier het persoon-zijn van de Heilige Geest te benadrukken loopt Owen het gevaar dat het persoon-zijn los komt te staan van de andere trinitarische personen. Het zijn menselijke persoonseigenschappen die de Geest maken tot een persoon. Het gevolg hiervan is dat Owen bepaalde teksten uit de Schrift zo uitlegt, dat ze passen binnen zijn persoonsbegrip.

Vervolgens is er in hoofdstuk 3 een sprong in de tijd gemaakt om te ontdekken hoe Jan Veenhof spreekt over de Heilige Geest. Veenhof wil ook over het persoon-zijn van de Heilige Geest spreken vanuit de triniteit. De beweging

die zichtbaar wordt vanuit God maakt duidelijk dat er drie onderscheiden actoren zijn. Voor Veenhof geldt echter dat hij de identiteit van de Heilige Geest niet alleen duidt met de term persoon, maar ook met kracht. Beide metaforen vullen elkaar aan. Dit sluit ook aan bij het wetenschappelijke inzicht dat sommige zaken niet op één manier te omschrijven zijn. Beide aspecten zijn volgens Veenhof van groot belang. Het aspect van kracht doet recht aan de transsubjectiviteit, potentialiteit, spontaneïteit en de universaliteit van de Geest. Tegelijk moet volgehouden worden dat de Heilige Geest een persoon is, omdat de Geest een eigen actor is die ook handelend optreedt. De Geest bemiddelt het heil. Wanneer de Geest alleen een kracht zou zijn, dan kan hij niet als handelend subject optreden en het heil bemiddelen. Uiteindelijk is er wel een vraag te stellen bij de conclusie van Veenhof. Komt hij, door de identiteit van de Geest te typeren als kracht die relaties tot stand brengt, uiteindelijk niet teveel uit bij een onpersoonlijke Geest? De Heilige Geest valt dan namelijk samen met relationaliteit.

Zo blijken er belangrijke overeenkomsten en verschillen in het spreken over de Heilige Geest door Owen en Veenhof. Voor beiden geldt dat ze erkennen dat het gaat om een zeer belangrijk thema. De nadruk op het afzonderlijke werk van de Heilige Geest is voor hen beiden geen bijkomstigheid, maar noodzaak. Theologisch gezien hangt het hele heil in de lucht wanneer niet gesproken kan worden over het onderscheiden werk van de Heilige Geest. Dit zorgt er ook voor dat ze beiden benadrukken dat de Heilige Geest een persoon is. Er is echter wel verschil in *hoe* ze spreken over het persoon-zijn. Owen bewijst het persoon-zijn aan de hand van persoonseigenschappen, daden en werkingen. Veenhof gaat uit van een persoonsbegrip waarbij spreken en aangesproken worden belangrijk zijn. Daarnaast is een persoon volgens Veenhof altijd een handelend subject.

Er is ook een verschil zichtbaar in de benadering van de triniteit. Bij Owen is God de eerste oorzaak en de nadruk ligt vooral op de transcendente eigenschappen, terwijl bij Veenhof de nadruk ligt op de toewendingseigenschappen. De triniteit is bij Veenhof een beweging, een dynamiek, terwijl voor Owen juist de onveranderlijkheid en onbewogenheid van God het primaat heeft. De beweging waar Veenhof over spreekt, is voornamelijk een beweging in drie stukken. De beweging gaat van de Vader uit, manifesteert zich in Jezus Christus en bereikt haar doel door de Heilige Geest. Dat is echter nog wel iets anders dan dat de beweging zelf trinitarisch is.

Op verschillende momenten wordt zichtbaar dat beide theologen worden gescheiden door de Verlichting. Na de Verlichting is binnen de theologie de vraag naar de verhouding tussen het menselijke spreken en Gods openbaring centraal komen te staan. In hoeverre kan menselijke taal weergeven wie God is? Dit verschil is onder andere te merken doordat Veenhof het heeft over metaforisch spreken. Dit geldt niet voor John Owen. Hij heeft het wel over beeldspraak, maar gebruikt dit voornamelijk als een bepaalde tekst moeilijk aansluit op het persoon-zijn van de Heilige Geest.

Het grootste verschil wordt zichtbaar in het feit dat Owen helemaal niet spreekt over de Heilige Geest als kracht. Tegenover de socinianen wil hij benadrukken dat de Heilige Geest een persoon is. De Heilige Geest heeft wel kracht en geeft ook kracht volgens Owen, maar er is geen sprake van een onpersoonlijke kracht als identiteit van de Heilige Geest. Veenhof daarentegen typeert de Heilige Geest allereerst als kracht. Het kracht-zijn krijgt daarom ook alle nadruk. Dit sluit aan bij het feit dat Veenhof redeneert vanuit de ervaring. De gelovige ervaart de Heilige Geest voornamelijk als onpersoonlijke kracht en minder als persoon. Aan deze ervaring wil Veenhof tegemoetkomen en hij ziet dit ook terug in de Bijbel.

5.2 De *ruach* JHWH

Om tot een evaluatie te komen van het spreken van Owen en Veenhof over de Heilige Geest, is in hoofdstuk vier onderzocht wat recent exegetische literatuur naar voren brengt in het onderzoek naar de *ruach*-teksten. Daarbij ging het voornamelijk om de *ruach*-teksten die spreken over de *ruach* JHWH. Bewust is er in hoofdstuk vier zoveel als mogelijk gesproken over de *ruach*. De drie betekenissen van wind, adem en geest liggen namelijk dicht tegen elkaar aan. Dit laat in ieder geval zien dat de *ruach* JHWH werkt op de wijze van de wind en de adem.

De *ruach* is betrokken op allerlei terreinen van het leven. De *ruach* wordt in verband gebracht met de schepping, de bevrijding, de vernieuwing van het volk en van personen en de *ruach* zet aan tot daden door mensen te bekrachtigen. In vergelijking met andere godsdiensten uit het Oude Nabije-Oosten zorgt de *ruach* ervoor dat het onderscheid tussen Schepper en schepsel gehandhaafd blijft, terwijl Gods werk wel concreet kan worden voorgesteld en beleefd.

Ten aanzien van de identiteit van de *ruach* van God worden de begrippen personificatie en hypostase veel gebruikt, maar deze begrippen zijn niet altijd verhelderend. Zo zijn personificatie en hypostase nog iets anders dan persoon-zijn. Het is dus goed om niet al te gemakkelijk vanuit personificatie en hypostase te spreken over het persoon-zijn. Het is immers zo dat door middel van deze begrippen iets dat geen persoon is, wordt voorgesteld als persoon. Maar dat hoeft er zeker niet op te wijzen dat hetgeen wat persoonlijk wordt voorgesteld ook een persoon is. Een begrip dat beter aansluit – en daarmee recht doet aan de auteursintentie – is het begrip *extensio*. Binnen de gedachtewereld van het Oude Testament is er nauwelijks onderscheid tussen werking en zelfstandigheid en tussen kracht en persoon. Dat het bij de *ruach* meer gaat om de werking dan om personaliteit is iets dat ook zichtbaar wordt in het Nieuwe Testament. Hoewel daar het persoon-zijn wel meer nadruk krijgt, gaat het er allereerst om wat de Geest doet. Het begrip *extensio* laat een bepaalde mate van zelfstandigheid zien, terwijl er tegelijk sprake is van nauwe verbondenheid. Dat het begrip *ruach* nauw verbonden is met wind en adem laat zien dat in het spreken over de Geest van God in vergelijking met bijvoorbeeld het spreken over de hand van God ook sprake is van zelfstandigheid. Juist vanwege de nauwe verbondenheid en tegelijk beperkte mate van zelfstandigheid sluit het nieuwtestamentisch spreken over de Heilige Geest zo goed aan op de *ruach*. Hier blijkt dat het goed is om niet alleen te kijken naar auteursintentie, maar ook naar het betekenispotentieel van een woord. In het Nieuwe Testament ontvouwt de zelfstandigheid zich meer en meer, terwijl er ook sprake blijft van nauwe verbondenheid.

5.3 Conclusie

Dit onderzoek is erop gericht het spreken over de Heilige Geest als persoon en als kracht van John Owen en Jan Veenhof te analyseren en vervolgens te evalueren. De oudtestamentische teksten wijzen erop dat de *ruach* van JHWH wordt voorgesteld als een onpersoonlijke kracht. Het begrip *extensio* is behulpzaam bij het duiden van de identiteit van de *ruach* in het Oude Testament. Niet alleen voor het Oude Testament geldt dat de Geest wordt voorgesteld als een onpersoonlijke kracht, maar soms ook voor het Nieuwe Testament.¹ Ook daar wijst het spreken over de Heilige Geest soms meer op een kracht dan op een persoon.

Wanneer Owen spreekt over de Heilige Geest als persoon en dit verdedigt in zijn *Pneumatologia* dan verlaat Owen op sommige momenten het spoor van trinitarische personen die nauw aan elkaar verbonden zijn en

¹ Zie bijv. Lukas 24,49: ‘En zie, Ik zend de belofte van Mijn Vader op u; maar blijft u in de stad Jeruzalem, totdat u met kracht uit de hoogte bekleed zult worden.’ Of 1 Thessalonicenzen 5:19: ‘Blus de Geest niet uit.’

gaat hij op zoek naar een entiteit met een eigen verstand, een eigen wil en iets dat kracht heeft. Owen geeft de indruk dat een goddelijk persoon wel veel groter is dan een menselijk persoon, maar dat op dezelfde wijze kan worden vastgesteld dat iemand een persoon is. Wanneer dit aspect nog wat nader bekend wordt, valt op dat hij zoekt naar momenten waarop de Heilige Geest zich onderscheidt van het handelen van Vader en Zoon. Het bewijs voor het persoon-zijn ligt voor Owen dus vooral daarin dat de Heilige Geest zelfstandig en onderscheidend optreedt. Juist de oudtestamentische *ruach* maakt duidelijk dat zo'n scherp onderscheid niet altijd te maken is. De zelfstandigheid is relatieve zelfstandigheid. Relatief omdat de *ruach* altijd verbonden blijft met JHWH zelf en tegelijk toch ook zelfstandigheid omdat de *ruach* van JHWH uitgaat net zoals de adem van iemand uitgaat.

Het eerste gevolg is dat Owen alle teksten die spreken over de Heilige Geest uitlegt binnen deze kaders van een zelfstandig optredend subject. Daarmee doet Owen niet altijd recht aan de Bijbeltekst. Dit blijkt uit teksten die meer uitgaan van kracht dan van persoon. Owen legt deze teksten zo uit dat het gaat over de gaven en niet over de Heilige Geest zelf. Een tweede gevolg is dat de Heilige Geest als persoon min of meer los komt te staan van de Vader en de Zoon. Owen heeft zich hier in bepaalde mate tegen verweerd door erop te wijzen dat de wil van de Geest overeenkomt met de wil van de Vader. Toch ligt de nadruk op een zelfstandig optredend subject met een eigen verstand, wil en kracht. Zo staat het persoon-zijn van de Geest los van het persoon-zijn van de Vader en de Zoon.

Het is positief te waarderen dat Owen, in onderscheid van de hoofdstroom in de westerse traditie, de nadruk legt op de verschillende goddelijke personen en hun werkingen. Daardoor is er alle ruimte om over het werk van de Geest te spreken. Daarmee heeft hij een belangrijke bijdrage geleverd aan de theologie en met name aan de pneumatologie. Er is bij Owen daarom geen sprake van een vorm van modalisme. Daarnaast is het positief te waarderen dat Owen het persoon-zijn van de Heilige Geest nadrukkelijk verdedigt tegenover de socinianen en andere groepen. Het gevolg is namelijk dat wanneer de Heilige Geest geen persoon is naast de Vader en de Zoon, er geen triniteitsleer overblijft. Juist vanwege de triniteitsleer zet Owen zich in voor het verdedigen van het persoon-zijn.

Voor Veenhof is de Heilige Geest een kracht én een persoon. Doordat hij ook ruimte heeft voor kracht, sluit dit goed aan op het beeld van de *ruach* zoals dat in hoofdstuk vier naar voren is gekomen. Veenhof spreekt over een ontwikkeling in het Oude Testament waarbij de Geest van God gedurende het Oude Testament meer en meer wordt voorgesteld als een persoon. Er is reden om dit te betwijfelen. Veenhof wijst onder andere op de tekst uit Jesaja 63. De exegese van deze tekst in hoofdstuk 4 wijst echter niet op het spreken over de *ruach* als een persoon, maar het gaat in deze tekst over Gods innerlijk.

Veenhof maakt gebruik van het aspect relatie om kracht en persoon bij elkaar te houden. Dit is een waardevolle gedachte. Het gaat bij de goddelijke personen niet om individuen, maar om personen die hun identiteit aan elkaar ontleen en daarom niet los van elkaar gedacht kunnen worden. Het metaforisch spreken is voor Veenhof een mogelijkheid om kracht en persoon bij elkaar te houden. Het gaat niet over menselijke personen als het gaat over het persoon-zijn van de Heilige Geest. Voor Veenhof is het van blijvend belang om het persoon-zijn te verdedigen. Doordat de Geest een persoon is, is er sprake van drie handelende actoren: Vader, Zoon en Geest. Doordat Veenhof uiteindelijk uitkomt bij het woord relatie als typering voor de Geest naast kracht, is het de vraag of er dan nog wel zoveel ruimte is voor een handelende actor. Op deze manier is de Heilige Geest niet meer dan een vertegenwoordiging en relatie naar buiten toe.

De kerk belijdt dat de Heilige Geest persoon is. Op welke wijze kan de studie naar de *ruach* JHWH in het Oude Testament bijdragen aan de vraag naar het persoon-zijn van de Heilige Geest? Anders gezegd: Hoe kan de studie van de oudtestamentische *ruach* bijdragen aan de dogmatische bezinning over de Heilige Geest? Allereerst is gebleken dat er sprake is van een nauwe verbondenheid en identificatie tussen JHWH en de *ruach*. Het begrip *extensio* kan gebruikt worden om de relatieve zelfstandigheid van de *ruach* van JHWH te verwoorden. Aangezien het bij het trinitarische persoonsbegrip niet gaat om een zelfstandig individu is het voor de systematische doordenking geen bezwaar dat verschillende oudtestamentische exegeten juist veel nadruk leggen op de identificatie van JHWH en de *ruach* in plaats van op de zelfstandigheid van de *ruach*.²

Aan de andere kant is in dit onderzoek ook duidelijk geworden dat de dogmatische bezinning op het persoon-zijn ook kan bijdragen aan de oudtestamentische wetenschap. Wanneer er in de oudtestamentische wetenschap een antwoord gezocht wordt op de vraag of de *ruach* een persoon is, dan wordt er soms veel nadruk gelegd op zelfstandigheid. Scheepers schreef zelfs dat het gaat om een onafhankelijk bestaan van JHWH. Op dat moment kan de dogmaticus een waardevolle bijdrage leveren door de vraag te stellen of dit persoonsbegrip wel bruikbaar is. Het persoonsbegrip van Scheepers wordt namelijk bepaald door het moderne persoonsbegrip dat uitgaat van een 'zelfstandig individu'. Maar binnen de drie-eenheid gaat het om personen die niet los van elkaar gedacht kunnen worden omdat ze hun identiteit aan elkaar ontlennen.

De studie naar de *ruach* in het Oude Testament laat zien dat het persoonsbegrip niet zodanig versmald dient te worden dat er geen ruimte meer over is voor het aspect van kracht. Dat aspect komt namelijk duidelijk naar voren in het Oude Testament. Het is juist eigen aan de identiteit van de Heilige Geest om afwisselend te spreken in termen van kracht en persoon.³ Dit komt ook terug in het Nieuwe Testament waar het persoon-zijn wel nadrukkelijker naar voren komt, maar waar het aspect van kracht zeker niet afwezig is. Deze eigenaardigheid van kracht en persoon van de Geest moet medebepalend zijn voor wat het persoon-zijn van de Heilige Geest betekent.⁴

² Hier past het begrip *perichorese* goed bij. Het laat zien dat de Vader, Zoon en Geest niet compleet zelfstandig zijn, maar dat Vader, Zoon en Geest elkaar voortdurend doordringen en omringen.

³ Huijgen, *Drievoudig bewogen*, 24.

⁴ Moltmann benadrukt dit wanneer hij zegt: 'Nicht nur im Blick auf die Erfahrung des Geistes, sondern auch im Blick auf seine Beziehungen zum Vater und zum Sohn hat der Heilige Geist eine ganz eigenartige Personalität' (Moltmann, *Der Geist*, 26). Dit is dus nog wel wat sterker uitgedrukt dan wat Dekker en Zoutendijk doen als ze stellen: 'We kunnen dogmatisch niet zo over het persoon-zijn van de Geest spreken, dat dit alle onpersoonlijke beelden onmogelijk maakt' (Dekker & Zoutendijk, *De Geest onderscheiden*, 73). Volgens Dekker en Zoutendijk is het meer een noodzakelijk kwaad. Sterker drukt Moltmann zich uit als hij stelt dat de verhouding met de Vader en de Zoon en de werking van de Geest in de Bijbel bijdragen aan een 'zeer unieke persoonlijkheid'.

Samenvatting

De kerk belijdt dat de Heilige Geest een van de drie goddelijke personen is. Een terugkerende vraag is of er niet beter over de Heilige Geest als kracht gesproken kan worden. De vraag die eigenlijk gesteld wordt, is of de Heilige Geest een goddelijk Iemand of een goddelijk Iets is. Bij de Vader en de Zoon ligt het spreken over personen meer voor de hand dan bij de Heilige Geest. Wanneer het gaat over de Heilige Geest, dan gaat het vooral over wat Hij doet.

In dit onderzoek wordt geanalyseerd welk antwoord John Owen en Jan Veenhof geven op deze vraag. Vanwege de strijd met de socinianen, die het persoon-zijn van de Heilige Geest ontkenden, legt Owen alle nadruk op het persoon-zijn van de Heilige Geest. Dit persoon-zijn van de Heilige Geest verdedigt Owen in zijn bekende werk *Pneumatologia* aan de hand van persoonseigenschappen en daden. Persoon-zijn betekent voor Owen dat een entiteit verstand, een wil en kracht heeft. Het antwoord van Jan Veenhof is dat de Heilige Geest een kracht én een persoon is. Daarbij legt Veenhof alle nadruk op kracht en relationaliteit. De meest kenmerkende typering voor de Heilige Geest is voor Veenhof de Geest als *pontifex maximus*.

De posities van Owen en Veenhof worden ook geëvalueerd aan de hand van de oudtestamentische teksten die spreken over de *ruach* JHWH. Recent exegetisch onderzoek naar de *ruach*-teksten laat zien dat het begrip *extensio* het meest passend is om de *ruach* JHWH te identificeren. De *ruach* is relatief zelfstandig van JHWH. Relatief omdat de *ruach* altijd verbonden blijft met JHWH zelf en tegelijk toch ook zelfstandig omdat de *ruach* van JHWH uitgaat net zoals de adem van iemand uitgaat. Het is voor de systematische doordenking van het persoon-zijn geen bezwaar dat verschillende oudtestamentische exegeten spreken over relatieve zelfstandigheid. Dit sluit goed aan op het trinitarische persoonsbegrip waarbij het niet gaat om een zelfstandig individu, maar om personen die hun identiteit aan elkaar ontlene en daarom ook niet zonder elkaar kunnen.

Lijst met afkortingen

Voor de afkortingen van tijdschriften, commentaren en theologische woordenboeken is zoveel als mogelijk gebruik gemaakt van Schwertner (TRE.Abk³).

<i>ABD</i>	=	Anchor Bible Dictionary
<i>ComOT</i>	=	Commentaar op het Oude Testament
<i>ExAu</i>	=	Ex Auditu
<i>GLLern</i>	=	Glaube und Lernen
<i>ICC</i>	=	International Critical Commentary
<i>Neotest.</i>	=	Neotestamentica
<i>OTL</i>	=	Old Testament Library
<i>PrOT</i>	=	De prediking van het Oude Testament
<i>ScotJT</i>	=	Scottisch Journal of Theology
<i>ThRef</i>	=	Theologia Reformata
<i>NICOT</i>	=	New International Commentary on the Old Testament
<i>NIDOTTE</i>	=	New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis
NBV	=	Nieuwe Bijbelvertaling (2004)
HSV	=	Herziene Statenvertaling (2010)

Afkortingen van bijbelboeken zijn overgenomen uit: *Beknopt en goed citeren*. Voor bijbelcitaten is in dit onderzoek gebruik gemaakt van de Herziene Statenvertaling.

Literatuurlijst

Anderson, G.H., & G.J. Botterweck (eds.) e.a., *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament* (Stuttgart, Kohlhammer, 1986).

Asselt, W.J., & P.L. Rouwendal (eds.), *Inleiding in de Gereformeerde Scholastiek* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1998).

Averbeck, Richard E., 'Breath, Wind, Spirit and the Holy Spirit in the Old Testament' in: Firth, David G. & Paul D. Wegner (eds.), *Presence, Power and Promise. The Role of the Spirit of God in the Old Testament* (Nottingham: IVP Academic, 2011), 25-37.

Awad, Najeeb, *God without a face? On the personal individuation of the Holy Spirit* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).

Baars, A., *Om Gods verhevenheid en Zijn nabijheid: de drie-eenheid bij Calvijn* (Kampen: Kok, 2004).

Beek, A. van de, *De Adem van God. De Heilige Geest in kerk en kosmos* (Nijkerk: Callenbach, 1987).

Beek, A. van de, *Lichaam en Geest van Christus. De theologie van de kerk van de Heilige Geest* (Zoetermeer: Meinema, 2012).

Beuken, W.A.M., *Jesaja deel III^a. PrOT* (Nijkerk: Callenbach, 1989).

Beuken, W.A.M., *Jesaja deel III^b. PrOT* (Nijkerk: Callenbach, 1989).

Block, Daniel I., 'The view from the top: the Holy Spirit in the Prophets', in: Firth, David G. & Paul D. Wegner (eds.), *Presence, Power and Promise. The Role of the Spirit of God in the Old Testament* (Nottingham: IVP Academic, 2011), 175-207.

Brink, G. van den & C. van der Kooi, *Christelijke Dogmatiek* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2013).

Brink, G. van den, 'De hedendaagse renaissance van de triniteitsleer. Een oriënterend overzicht', in: *ThRef*, 46.3 (2003), 213-218.

Brinke, H. ten en J.W. Maris e.a., *Geestrijk leven* (Barneveld: de Vuurbaak, 2006).

Brown, Francis, *The New Hebrew and English lexicon of the Old Testament with an appendix containing the biblical Aramaic* (Indiana: Associated Publishers, 1978).

Childs, Brevard S., *Isaiah. OTL* (Louisville: Westminster John Knox, 2001).

Commenicq, Simon, *Pneumatologia. Eene verhandeling aangaande den Heiligen Geest door Johan Owen, doctor in de godgeleerdheid uit het engelsch vertaald door Simon Commenicq* (Leiden: Donner, 1893).

Dekker, Jaap, 'Isaiah, Prophet in the Service of the Holy One of Israel', in: H.G.L. Peels & S.D. Snyman (eds.), *The Lion Has Roared. Theological themes in the prophetic literature of the Old Testament* (Eugene: Pickwick Publications, 2012), 40-64.

Dekker, Willem Maarten & Andries Zoutendijk, *De Geest onderscheiden. Een bijbels-theologische, theologiehistorische en dogmatische studie over de heilige Geest als persoon* (Utrecht: Boekencentrum, 2017).

Dreytza, Manfred, *Der theologische Gebrauch von Ruach im Alten Testament. Eine wort- und satzsemantische Studie* (Giessen: Brunnen, 1992).

Dussen, A. van der, 'Kruisbestuivingtussen exegese en dogmatiek. De gereformeerde traditie en de kloof tussen bijbelwetenschap en dogmatiek', in: Hertog, G.C. den & C. van der Kooi, *Tussen leer en lezen. De spanning tussen bijbelwetenschap en geloofsleer* (Kampen: Kok, 2007).

Floor, L., *Persoon en werk van de Heilige Geest* (Kampen: Kok, 1988).

Freedman, David Noel (ed.), e.a., *The Anchor Yale Bible Dictionary* (New York: Doubleday, 1992).

Geertsema, H.G. 'Alles is van beneden, maar van beneden is ook niet alles', in: Kuiper, R. (ed.), *Kuitert onder redactie. Wijsgerige en theologische reacties op dr. H.M. Kuiterts Het algemeen betwijfeld christelijk geloof* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1993).

Genderen, J. van & W.H. Velema, *Beknopte Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen: Kok, 2001).

Goldingay, John, 'Was the Holy Spirit Active in Old Testament Times? What was new about the Christian experience of God?', in: *ExAu* 12 (1996), 14-28.

Goldingay, John, *A critical and exegetical commentary on Isaiah 56-66. ICC* (New York: T & T Clark, 2006).

Owen, John, *The Works of John Owen (16 vols.)*, ed. W.H. Goold (London: The Banner of Truth Trust, 1965).

Hauschild Wolf-Dieter, *Gottes Geist und der Mensch: Studien zur frühchristlichen Pneumatologie* (München: Chr. Kaiser, 1972).

Hauschild, Wolf-Dieter, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte. Band 1. Alte Kirche und Mittelalter* (Gütersloh: Kaiser, 1995).

Hertog, G.C. den & C. van der Kooi, *Tussen leer en lezen. De spanning tussen bijbelwetenschap en geloofsleer* (Kampen: Kok, 2007).

Hildebrandt, W., *An Old Testament Theology of the Spirit of God* (Peabody: Hendrickson Publishers, 1995).

Hildebrandt, W., 'Spirit of Yahweh', in: M.J. Boda & J. Gordon McConville (eds.), *Dictionary of the Old Testament. Prophets (A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship)* (Downers Grove: Intervarsity Press, 2012), 747-757.

Hubbard, Robert L., 'The spirit and creation', in: Firth, David G. & Paul D. Wegner (eds.), *Presence, Power and Promise. The Role of the Spirit of God in the Old Testament* (Nottingham: IVP Academic, 2011), 71-93.

Huijgen, A., *Drievoudig bewogen. De innerlijke samenhang van Triniteit en Oude Testament* ((Apeldoorn: Theologische Universiteit Apeldoorn, 2017).

Kapic, Kelly M. 'The Spirit as Gift: Explorations in John Owen's Pneumatology', in: idem & Mark Jones (eds.), *The Ashgate Research Companion to John Owen's Theology* (Burlington: Ashgate, 2012), 113-140.

Kapic, Kelly M., *Communion with God. The Divine and the Human in the Theology of John Owen* (Grand Rapids: Baker, 2007).

Kärkkäinen, Veli-Matti, *Pneumatology. The Holy Spirit in ecumenical, international, and contextual perspective* (Grand Rapids: Baker, 2002).

Kelly, J.N.D., *Early Christian Creeds* (Harlow: Logman, 1960).

Klauck, Hans-Josef (ed.) e.a., *Encyclopedia of the Bible and its reception* (New York: Walter de Gruyter, 2009).

Koch, Robert, *Der Geist Gottes im Alten Testament* (Frankfurt am Main: Lang, 1999).

Koeijer, R.W. de, *Geestelijke strijd bij de puriteinen. Een spiritiualiteit-historisch onderzoek naar Engelse puriteinse geschriften in de periode 1587-1684* (diss. Utrecht, 2010).

Kooi, C. van der, *Als in een spiegel. God kennen volgens Calvijn en Barth* (Kampen: Kok, 2002).

Kooi, C. van der, *Tegenwoordigheid van Geest. Verkenningen op het gebied van de leer van de Heilige Geest* (Kampen: Kok, 2006).

Kooi, C., van der, *This Incredibly Benevolent Force. The Holy Spirit in Reformed Theology and Spirituality* (Michigan: Eerdmans, 2018).

Koole, J.L., *Jesaja III, Jesaja 56-66. ComOT* (Kampen: Kok, 1995).

Kruger, 'Isaiah, Prophet of the Lord Who Heals His People and Restores Their Land (Isa 40-66)', in: H.G.L. Peels & S.D. Snyman (eds.), *The Lion Has Roared. Theological themes in the prophetic literature of the Old Testament* (Eugene: Pickwick Publications, 2012), 156-174.

Kuitert, H.M., *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof. Een herziening* (Baarn: Ten Have, 1992).

Kuitert, H.M., *Zonder geloof vaart niemand wel. Een plaatsbepaling van christendom en kerk* (Baarn: Ten Have, 1974).

Kuyper, A., *Het werk van den Heiligen Geest* (Kampen: Kok, 1927).

Langevelde, Ab van, *In het klimaat van het absolute. C. Veenhof (1902-1983). Leven en werk* (Barneveld: Vuurbaak, 2015).

Lethman, Robert, 'John Owen's Doctrine of the Trinity in its Catholic Context', in: Kelly M. en Mark Jones (eds.), *The Ashgate Research Companion to John Owen's Theology* (Burlington: Ashgate, 2012), 185-197.

Lettinga, J.P., *Grammatica van het Bijbels Hebreeuws* (Leiden: Brill, 2012).

Longman III, 'Spirit and Wisdom', in: Firth, David G. & Paul D. Wegner (eds.), *Presence, Power and Promise. The Role of the Spirit of God in the Old Testament* (Nottingham: IVP Academic, 2011), 95-110.

Mcbride, Dean, *The Deuteronomic Name Theology: A Thesis* (diss. Harvard, 1969).

McGrath, Alister, *Christelijke Theologie. Een introductie* (Kampen: Kok, 1997).

Moltmann, Jürgen, *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie* (München: Kaiser, 1991).

Muis, Jan, *Onze Vader. Christelijke spreken over God* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2016).

Muller, Richard A., *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725. Volume one: Prolegomena to Theology* (Grand Rapids: Baker, 2003).

Muller, Richard A., *Post-Reformation Reformed Dogmatics. The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725. Volume four: The Triunity of God* (Grand Rapids: Baker, 2003).

Neve, Lloyd R., *The Spirit of God in the Old Testament* (Cleveland: CPT Press, 2011).

Nuttall, Geoffrey, F., *The Holy Spirit in Puritan Faith and Experience* (Chicago: Chicago Press, 1992).

Nye, Stephen, *A Brief History Of The Unitarians, Called Also Socians. In four letters written to a friend* (Londen, 1687).

Oeming, Manfred, 'Vestigia Trinitatis? Vorahnung der Trinität im Alten Testament', in: *GILern 17* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002), 41-54.

Oswalt, John N., *The Book of Isaiah Chapters 40-66. NICOT* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

Ouweneel, Willem J., *De Geest van God: ontwerp van een pneumatologie* (Vaassen: Medema, 2007).

Peels, H.G.L., 'Heiligheid en heiliging in de oudtestamentische eschatologie', in: C.J. van den Boogert & G.C. den Hertog (eds.), *Hedendaagse zoektocht naar heiligheid. Aspecten van heiligheid in de bijbel en in de joodse en christelijke traditie* (Zoetermeer: Boekencentrum, 1999), 35-52.

Peels, H.G.L., 'Het Oude Testament als document van openbaring', in: *ThRef* 46.4 (2003), 356-378.

Peels, H.G.L., *Wie is als Gij? Schaduwkanten van het oudtestamentische Godsbeeld* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2007).

Quispel, G., 'De Heilige Geest volgens de Oude Kerk', in: Vriezen, Th. C., *De Spiritu Sancto. Bijdragen tot de leer van de Heilige Geest bij gelegenheid van het 2e eeuwfeest van het Stipendium Bernardinum* (Utrecht: Kermink, 1964), 76-88.

Rehnman, Sebastian, 'John Owen: A Reformed Scholastic at Oxford', in: Asselt, Willem J. & Eef Dekker, *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids: Baker, 2001), 181-203.

Ringgren, Helmer, *Word and Wisdom: studies in the hypostatization of divine qualities and functions in the ancient Near East* (Lund: H. Ohlssons boktr., 1947).

Routledge, Robin, *Old Testament Theology. A Thematic approach* (Nottingham: Apollos, 2008).

Ruler, A.A. van, 'Methode en mogelijkheden van de dogmatiek, vergeleken met die van de exegese', in: idem, *Theologisch werk I* (Nijkerk: Callenbach, 1969), 46-99.

Ruler, A.A. van, 'Hoofdlijnen van een pneumatologie', in: idem, *Theologisch werk VI* (Nijkerk: Callenbach, 1969), 9-40.

Scheepers, J.H., *Die gees van God en die gees van die mens in die Ou Testament* (Kampen: Kok, 1960).

Spence, Allen, 'Owen and Trinitarian Agency', in: *ScotJT* 43 (1990), 157-173.

Stover, Dale A., *The Pneumatology of John Owen: A Study of the Role of the Holy Spirit in Relation to the shape of a theology* (diss. Montreal, 1967).

Selderhuis, Herman J. (ed.), *Handboek Nederlandse Kerkgeschiedenis* (Kampen: Kok, 2010).

The Racovian catechism, ed. Thomas Rees (London: Longman, 1818).

Toon, Peter, *God's statesman. The Life and Work of John Owen* (Sydney: Emu Book Agencies, 1971).

Troost, Philip, *Energie van de Geest: Het vergeten geheim van een vitaal geloof* (Utrecht: KokBoekencentrum, 2019).

Trueman, Carl R., *The Claims of Truth. John Owen's Trinitarian Theology* (Cumbria: Paternoster, 1998).

Trueman, Carl R., *John Owen. Reformed Catholic, Renaissance man* (Aldershot: Ashgate, 2007).

Trueman, Carl R., 'Puritan Theology as Historical Event', in: Asselt, Willem J. & Eef Dekker, *Reformation and Scholasticism. An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids: Baker, 2001), 253-275.

Trueman, 'Preface', in: Kelly M. en Mark Jones (eds.), *The Ashgate Research Companion to John Owen's Theology* (Burlington: Ashgate, 2012), xii-xiii.

vanGemeran, Willem A., *New International Dictionary of Old Testament Theology & Exegesis (NIDOTTE)* (Carlisle: Paternoster Press, 1996).

VanGemeran, Willem A. & Andrew Abernethy, 'The spirit and the future: A canonical approach', in: Firth, David G. & Paul D. Wegner (eds.), *Presence, Power and Promise. The Role of the Spirit of God in the Old Testament* (Nottingham: IVP Academic, 2011), 321-345.

Veenhof, Jan, *De Parakleet. Enige beschouwingen over de parakleet-belofte in het evangelie van Johannes en haar theologische betekenis* (Kampen: Kok).

Veenhof, Jan, 'Pontifex Maximus', in: idem, *Vrij gereformeerd. Verzamelde artikelen bezorgd door Dirk van Keulen, Kees van der Kooi, Aad van Egmond en Martien Brinkman* (Kampen: Kok, 2005), 222-224.

Veenhof, Jan, 'Problemen en perspectieven in de ontmoeting tussen gereformeerde en charismatische vroomheid', in: idem, *Vrij gereformeerd* (Kampen: Kok, 2005), 245-257.

Veenhof, Jan, 'Charisma – bovennatuurlijk of natuurlijk?', in: idem, *Vrij gereformeerd* (Kampen: Kok, 2005), 228-240.

Veenhof, Jan, 'De betekenis van de charismatische beweging voor theologie en kerk', in: idem, *Vrij gereformeerd* (Kampen: Kok, 2005), 278-289.

Veenhof, Jan, 'De charismatische beweging: Een 'holistische' spiritualiteitsbeweging met mogelijkheden tot een eigen theologie', in: idem, *Vrij gereformeerd* (Kampen: Kok, 2005), 241-244.

Veenhof, Jan, 'Openbaring, geschiedenis, bijbel', in: idem, *Vrij gereformeerd* (Kampen: Kok, 2005), 80-95.

Veenhof, Jan, 'De weg van Jan Veenhof', in: Aleid Schilder & Jan Veenhof, *Van vrijmaking tot bevrijding* (Baarn: Ten Have, 1995), 155-166.

Veenhof, Jan, 'C. Veenhof tussen K. Schilder en H.J. Schilder', in: Aleid Schilder & Jan Veenhof, *Van vrijmaking tot bevrijding* (Baarn: Ten Have, 1995), 116-154.

Veenhof, Jan, *De kracht die hemel en aarde verbindt. De identiteit van de Geest van God als relatiestichter* (Zoetermeer: Boekencentrum, 2016).

Vlastuin, W. van, 'Focus, nav J. Veenhof, De kracht die hemel en aarde verbindt: de identiteit van de Geest van God als relatiestichter (Zoetermeer: Boekencentrum, 2016)', in: *ThRef* 60.3 (2017), 298-306.

Vries, P. de, *Die mij heeft liefgehad. De betekenis van de gemeenschap met Christus in de theologie van John Owen (1616-1683)* (Heerenveen: Groen, 1999).

Vriezen, Th. C., 'De Heilige Geest in het Oude Testament', in: idem e.a., *De Spiritu Sancto. Bijdragen tot de leer van de Heilige Geest bij gelegenheid van het 2^e eeuwfeest van het Stipendium Bernardinum* (Utrecht: Kermink, 1964), 7-39.

Vriezen, Th. C., 'Ruach Yahweh (Elohim) in the Old Testament', in: *Neotest.* 1 (1966), 50-61.

Vriezen, Th. C., *Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament* (Wageningen: Veenman, 1987).

Walton, John H., 'The Ancient near Eastern Background of the Spirit of the Lord in the Old Testament', in: Firth, David G. & Paul D. Wegner (eds.), *Presence, Power and Promise. The Role of the Spirit of God in the Old Testament* (Nottingham: IVP Academic, 2011), 38-70.

Walton, John H., *Old Testament Theology for Christians. From Ancient context to enduring belief* (Downers: IVP, 2017).

Wentsel, B., *De Heilige Geest, de kerk en de laatste dingen. De persoon en het werk van de Heilige Geest.* (Dogmatiek deel 4a) (Kampen: Kok, 1995).

Wisse, Maarten & Hugo Meijer, 'Pneumatology: Tradition and Renewal', in: Selderhuis, Herman J. (ed.), *A Companion to Reformed Orthodoxy* (Leiden: Brill, 2013), 465-518.

Wright, Christopher J.W., *Knowing the Holy Spirit through the Old Testament* (Downers Grove: IVP, 2006).

Zwanepol, K. (ed.) e.a., *Belijdenisgeschriften van de Protestantse Kerk in Nederland* (Heerenveen: Protestantse Pers, 2009).