

De absolute en geordineerde macht van God

Opmerkingen bij de ontwikkeling van een onderscheid

1. Inleiding

De betekenisontwikkeling van de onderscheiding tussen Gods *potentia absoluta* en *potentia ordinata* vanaf de vroege middeleeuwen is even intrigerend als gecompliceerd. Werd reeds gedurende de eerste eeuwhelft het nodige onderzoek ernaar verricht¹, recentere studies baseren zich op een veel breder aanbod aan primaire teksten en komen daardoor tot een genuanceerder, maar soms ook wat grilliger beeld². Het onderzoek is dus bepaald nog niet afgerond. In dit artikel proberen wij een kleine dwarsdoorsnede te geven van de semantisch-hermeneutische en dogmenhistorische lotgevallen van het begrippenpaar vanaf zijn ontstaan tot in de tijd van de reformatie. Daar breken wij ons onderzoek af, niet omdat het gebruik van de distinctie na de tijd van de reformatie zou worden afgebroken³, maar omdat in de na-reformatische periode geen structurele veranderingen meer op lijken te treden, die van invloed zijn op de godsleer.

2. Voorbereidende schermutselingen

Hoewel terminologisch van later datum, komt de onderscheiding tussen een absolute en een geordineerde macht van God zakelijk reeds op in de vroege middeleeuwen. Dat laat zich het duidelijkst aflezen uit het tafelgesprek dat Petrus Damianus voert, waarschijnlijk in het jaar 1067, met Desiderius, abt van het klooster in Monte Cassino⁴. In dit gesprek ontstaat een meningsverschil over een woord van Hiëronymus in diens *Epistula ad Eustochium*. Hiëronymus gaat hier in zijn aanbeveling van de maagdelijkheid zover, dat hij zich laat ontvallen: 'Hoewel God alles kan, kan Hij niet een maagd oprichten nadat zij is gevallen'⁵. Damianus erkent, dat hij deze claim van de heilige

1 Zie bijv. H. Grzondziel, *Die Entwicklung der Unterscheidung zwischen der potentia Dei absoluta und der potentia Dei ordinata von Augustin bis Alexander von Hales*, Breslau 1926; M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Freiburg 1933; E. Borchert, 'Der Einfluss des Nominalismus auf die Christologie der Spätscholastik', *BGPMT* 35 4/5, Münster i.W. 1940, 46-74, die in de geschiedenis van het onderscheid 'ein umfassendes Zeugnis des Ringens um ein Kernproblem der Theologie, die Allmacht Gottes' (73) ziet; en P. Vignaux, *Justification et prédestination au XVIIe siècle*, Paris 1934, 97-140 (speciaal over de late scholastiek).

2 H.A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, Cambridge (Mass.) 1963, 30-56; R.P. Desharnais, *The History of the Distinction between God's Absolute and Ordained Power and Its Influence on Martin Luther*, Washington 1966 (ongepubliceerde diss.). Zie echter vooral: F. Oakley, *Omnipotence, Covenant and Order*, Ithaca 1984, en W.J. Courtenay, 'The Dialectic of Divine Omnipotence in the High and Late Middle Ages', in: T. Rudavsky (ed.), *Divine Omnipotence and Omnipotence in Medieval Philosophy*, Dordrecht 1985, 243-269. De vele kleinere detailstudies ('*Potentia Dei* bij...' etc.) laten wij hier ongenoemd; waar nodig zullen wij er later nog aan refereren. Uit dit soort bijdragen bestaat ook de Italiaanse congresbundel, geredigeerd door A. Vetesse, *Sopra la volta del mondo. Omnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Bergamo 1986.

3 Ook in de zgn. protestantse scholastiek speelde het onderscheid een rol, vgl. bijv. G. Voetius' tractaat *De Potentia Dei* in zijn *Disputationes Theologicae Selectae* I, Utrecht 1648, 406-408.

4 Zie hierover m.n. Oakley, *Omnipotence*, 42-44; Courtenay, 'Dialectic', 244.

5 'Audenter loquor: cum omnia Deus possit, suscitare virginem non potest post ruinam'. *Epistula XXII* (CSEL 54, 150); cf. F.A. Wright (ed.), *Select Letters of St. Jerome*, London 1963, 62.

vader nooit heeft kunnen accepteren. Hiëronymus moet zich hier al tezeer hebben laten meeslepen door zijn religieuze devotie⁶.

Desiderius daarentegen heeft geen moeite met Hiëronymus' boude uitspraak. Hij definieert almacht namelijk als het vermogen datgene te doen wat men wil. Wordt dus van God gezegd dat Hij iets niet kan – en is dit ook in de Heilige Schrift niet bij herhaling het geval? –, dan wil daarmee zijn gezegd dat God dit niet wil. Desiderius parafraseert hier een woord van Augustinus: God wordt om geen andere reden almachtig genoemd, dan omdat Hij kan wat Hij wil⁷. Met andere woorden: *non potuit = noluit*. Damianus echter kan met deze exegese geen genoegen nemen, omdat hij misbruik door kwaadwillende dialectici vreest. Die konden de parallelle in extensie tussen Gods macht en wil immers met recht zo interpreteren, dat Gods macht kennelijk wordt begrensd door Zijn wil. 'God cannot do whatever he wills; he can *only* do what he wills'⁸. Deze consequentie nu ervaart Damianus als een bijna blasfemisch tekort doen aan Gods vrijheid en volmaaktheid.

Zelf verdedigt Damianus dan ook het tegenovergestelde standpunt: God kan méér doen dan Hij feitelijk wil. Het bereik van de mogelijkheden die open staan voor God, valt niet samen en wordt dus ook niet beperkt door datgene wat God heeft gekozen om te doen. Om het in de latere terminologie uit te drukken: over Gods macht moet niet alleen worden gesproken vanuit wat Hij heeft geweld en geordineerd (*de potentia ordinata*), maar ook los daarvan, in absolute zin (*de potentia absoluta*). In zijn *De divina omnipotentia* werkt Damianus dit vooral uit in de richting van de macht die God bezit ten aanzien van gebeurtenissen uit het verleden. Wanneer God de natuurwetten kan veranderen, zoals bij de redding van Daniëls drie vrienden uit de vurige oven, zou Hij dan de maagdelijkheid van een gevallen vrouw niet kunnen herstellen? Zou Hij met andere woorden gebeurtenissen uit het verleden niet ongedaan kunnen maken, zodat deze als niet gebeurd moeten worden beschouwd? Als men klaagt dat dit tegen het *principium non contradictionis* ingaat – dan lijkt dit des te erger voor dat principe⁹. Ook al doet God iets gewoonlijk niet omdat Hij het niet wil, daarom kan Hij het nog wel (*potuit, sed noluit*).

In de discussie tussen Desiderius en Damianus zijn de posities die later zullen worden ingenomen, al min of meer uitgezet. Anselmus (in diens *Proslogion*) en Abelardus vallen het standpunt van Desiderius bij, dat God bepaalde dingen niet kan doen. Anselmus zoekt de oplossing in een semantische analyse van het begrip 'kunnen', en

6 Damianus, *Disputatio super quaestione qua quaeritur, si deus omnipotens est, quomodo potest agere ut quae facta sunt facta non fuerint*, in: A. Cantin, *Pierre Damien: Lettre sur la toute-puissance divine* (SC 191), Paris 1972, 406. Damianus' geschrift wordt doorgaans geciteerd onder de titel *De divina omnipotentia* (vgl. PL 145, 595-622).

7 'Neque enim ob aliud veraciter vocatur omnipotens nisi quoniam quidquid vult potest'; *Enchiridion* 24, 96 (CCL 46, 100). Overigens is Augustinus' positie niet éénduidig en kent hij elders wel dege-lijk 'eine Dimension des göttlichen Könnens, die ausserhalb des faktischen Verhaltens Gottes liegt', zodat 'die *potentia Dei* von Augustin nicht nur als Ausführungsorgan des göttlichen Willens [...] verstanden [wird]'. In die zin heeft Augustinus de latere onderscheiding mede voorbereid. Zie B. Hamm, *Promissio, Factum, Ordinatio. Freiheit und Selbstbindung Gottes in der scholastischen Gnadenehre*, Tübingen 1977, 492.

8 Courtenay, 'Dialectic', 244.

9 Damianus zegt overigens niet expliciet dat God zelf-tegenstrijdige standen van zaken zou kunnen realiseren; hij is op dit punt conceptueel minder helder dan vaak wordt gesuggereerd. Vgl. Cantin, *Pierre Damien*, 174-176. Men zou in een soort 'sympathieke' werkhypothese kunnen stellen, dat Damianus de christelijke theologie uit haar Grieks-deterministische bedding wil bevrijden, maar niet de conceptuele en logisch middelen heeft om een consistent alternatief te formuleren en als gevolg daarvan hier en daar 'doorslaat'.

wijst op het zijns inziens dubbelzinnige karakter daarvan. In een zin als 'ik kan liegen' wordt 'kunnen' op een oneigenlijke manier gebruikt¹⁰, want het gaat hier om een handeling die voortkomt uit onmacht in plaats van uit macht. Wordt dus gezegd dat God niet kan liegen, dan bevestigt dat juist Gods almacht in plaats van die te ontkennen. Hetzelfde geldt voor het ongedaan maken van het verleden, want dat impliceert het ware onwaar maken¹¹.

Wat Abelardus betreft, is interessant, dat hij zijn schatplichtigheid aan het (neo-)platonisme op dit punt zelf zeer wel inziet. Gods macht strekt zich precies zover uit als Zijn natuur, dat betekent voor hem ook: datgene wat niet gebeurt, had ook niet kunnen gebeuren, zelfs God zou het immers niet hebben gekund. Op de achtergrond van de gelijkshakeling van Gods macht aan Gods wil blijkt zo een optimistisch noodzakelijkheidsdenken mee te spelen¹². Abelardus behoort daarmee tot het soort door Damianus gevreesde dialectici die de accenten te leggen, dat God als het ware de gevangene wordt van Zijn eigen natuur: God had onmogelijk anders kunnen handelen dan Hij (in overeenstemming met Zijn natuur) deed.

Deze positie nu wordt in de eerste helft van de 12e eeuw hoe langer hoe meer geacht overeenigbaar te zijn met een authentiek christelijk denken. Heel frappant was de distantiëring ervan reeds af te lezen geweest aan Anselmus' ontwikkeling, die zich in zijn *Cur Deus Homo* (dus vanuit de christologie!) tot een andere benadering van het vraagstuk gedwongen zag dan in zijn *Proslogion*. Nu moest Anselmus namelijk vanuit het *vere homo* van Christus en vanuit de leer van de *communicatio idiomatum* tot de conclusie komen, dat God wel degelijk het vermogen had om te zondigen. Hij heeft Zichzelf alleen uit vrije wil de beperking opgelegd niet te zullen zondigen – en in die zin kan Hij de zonde niet (meer) willen. Gezaghebbende uitspraken die aan God een niet-kunnen toeschrijven, dienen dus zo te worden geïnterpreteerd, dat God Zichzelf vrijwillig een bepaalde beperking heeft opgelegd¹³. Deze benadering nu wordt min of meer *communis opinio*. De school van Anselmus van Laon, de Victorijnen (met name Hugo, in een felle aanval op Abelardus) en de Cisterciënzers (vgl. Bernards bijdrage aan de veroordeling van Abelardus in 1140, mede op grond van diens determinisme) maken het Lombardus mogelijk in boek I van zijn *Libri sententiarum* (1154) aan deze benadering praktisch de status van dogma te verlenen¹⁴.

3. Opkomst en functie van het onderscheid in de 13e eeuw

Het zal echter nog zo'n halve eeuw duren voordat de onderscheiding tussen Gods absolute en geordineerde macht zich ook terminologisch aandient. In een anoniem com-

10 M. Parodi, 'Improprietas verborum', in: Vettesse, *Sopra la volta*, 123-128.

11 Anselmus, *Proslogion* c. 7. Men kan hier de kritische kanttekening plaatsen, dat handelingen als liegen e.d. niet zozeer voortkomen uit onmacht, alswel uit morele onvolmaaktheid. Formeel gezien vooronderstelt 'kunnen liegen' natuurlijk wel degelijk het vermogen tot het verrichten van een bepaald type handeling. Overigens komt Anselmus' analyse ook al bij Augustinus voor, zie diens *Sermo de symbolo*, 1, 2 (CCL 46, 185).

12 Vgl. zijn *Introductio ad theologiam*, lib. III, c. 4-5 (PL 178, 1093-1101). Zie ook de interpretatie van A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, New York 1960 (oorspr. ed. Cambridge [Mass.] 1936), 70-73.

13 Zie W.J. Courtenay, 'Necessity and Freedom in Anselm's Concept of God', *Analecta Anselmiana* 4 (1975), 39-64 (nu ook in *idem, Covenant and Causality in Medieval Thought*, London 1984, Art. I), voor de documentatie van deze ontwikkeling bij Anselmus. De relevante plaatsen in *Cur Deus Homo?* zijn II, 5; II, 10; en II, 17.

14 Zie Courtenay, 'Dialectic', 246; Oakley, *Omnipotence*, 45. Vgl. ook D.E. Luscombe, *The School of Peter Abelard*, Cambridge 1970.

mentaar op het *Corpus Paulinum* van rond 1200 argumenteert de auteur, dat wij op twee manieren over Gods macht kunnen spreken, namelijk in overeenstemming met wat God heeft gekozen en besloten te doen, maar ook l0s daarvan. Om nu die laatste wijze aan te duiden gebruikt hij de term *absolue*¹⁵. Godfried van Poitiers maakt vervolgens omstreeks 1210 van het bijwoord een bijvoeglijk naamwoord en spreekt over wat God kan doen de *potentia absoluta*, als tegengesteld aan wat hij noemt de *potentia conditionali*. Hugo van St. Cher¹⁶ lijkt rond 1230 de eerste te zijn, die het begrip-paar hanteert in de formulering die daarna in de loop van enkele decennia standaard zal worden: *potentia absoluta* en *potentia ordinata*.

Van meer belang is een goed begrip van de functie die het onderscheid in zijn ontstaansperiode vervulde. Het gaat bij geen van de theologen die het gebruiken, om een onderscheiding tussen twee machten in God, waarbij Hij nu eens met behulp van de ene, dan weer door middel van de andere zou handelen. Veeleer gaat het om twee wijzen waarop wij over de ene macht van God kunnen spreken, namelijk in abstracte zin, onder afzien van Gods concrete geopenbaarde wil met betrekking tot zowel de natuur als de genade, of juist met inachtneming van die door God eenmaal gekozen ordes. Daarbij staat dus vast, dat het niet mogelijk is dat God in werkelijkheid de *potentia absoluta* handelt! Met ons spreken over Gods *potentia absoluta* wil alleen zijn aangegeven, dat het bereik van Gods mogelijkheden initieel niet samenviel met de door Hem daadwerkelijk gerealiseerde mogelijkheden. Zo bedoelt de distinctie in feite het antieke noodzakelijkheidsdenken, dat via het opkomend averroïstisch aristotelisme snel veld won, te doorbreken. In dit verband behandelt Oakley de distinctie dan ook terecht¹⁷ als de christelijke tegenhanger van het volheidsbeginsel, dat als een 'unit idea' sinds Plato de ideeëngeschiedenis heeft gestempeld¹⁸.

De distinctie in de *potentia Dei* is uitdrukking van de lange tijd latente overtuiging, dat noch aan de vrijheid van God, noch aan de contingentie van de schepselmatige werkelijkheid voldoende wordt recht gedaan, wanneer de afhankelijkheidsrelatie van de schepping tegenover God niet nader wordt gekwalificeerd. Het gaat niet om afhankelijkheid van de schepping tegenover God als zodanig, maar meer specifiek om het gegrond-zijn van de schepping in de vrije wilskeuze van God, waarbij Hij allerlei andere mogelijkheden heeft 'weggekozen'. Dat is wat wordt uitgedrukt in de notie van de *potentia absoluta*. Wordt haar bereik precies omschreven, dan gaat het om alles wat niet zelf-tegenstrijdig (*per se impossibile*) is. De *potentia ordinata* geeft daartegenover aan, dat God Zich heeft verbonden om voortaan alleen nog maar machtig te

15 *Quaestiones in epistolam ad Romanos*, q. 91 (PL 175, 457; hier wordt het werk toegeschreven aan Hugo van St. Victor); vgl. Courtenay, 'Dialectic', 261.

16 Niet dus Alexander van Hales in zijn *Summa*, geschreven na 1235, zoals Grzondziel, *Entwicklung*, 10, dacht, en ook niet pas Albertus Magnus, zoals Borchert, 'Einfluss', 50, en Desharnais, *History*, 69, menen. Vgl. ook Hamm, *Promissio*, 476.

17 *Contra Amos Funkenstein*, *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton 1986, 123 n. 22: 'The counterpart of the principle of plenitude is not the *potentia absoluta-ordinata* dialectics, but the principle of economy [...]'. Weliswaar wijst Funkenstein terecht op het 'schaarheidsbeginsel' (of 'Ockhams scheermes') als de eigenlijke pendant van het 'volheidsbeginsel'. Het schaarheidsbeginsel houdt immers in, dat het kleinste mogelijke aantal mogelijkheden als gerealiseerd dient te worden beschouwd, terwijl het volheidsbeginsel juist stelt dat er geen mogelijkheden zijn, die niet worden verwekelijkt. Dit neemt echter niet weg, dat ook de distinctie tussen de beide *potentias* in zijn oorspronkelijke context een onduidelijkzinnige ontkenning van het volheidsbeginsel implicieert.

18 In deze zin vult Oakley Lovejoy aan, voor wiens methode hij overigens een iets te grote bewondering koestert. Vgl. de (door hem niet behandelde) kritische nuanceringen die op Lovejoy's hoofdwerk worden aangebracht in S. Knuutila (ed.), *Reforging the Great Chain of Being*, Dordrecht 1981, 1-17 *en passim*.

zijn op een wijze die in overeenstemming is met de door Hem in het aanzijn geroepen orde. Bij die orde gaat het primair om de scheppingsorde, maar daarnaast toch ook steeds (en zelfs in toenemende mate) om de morele orde, de heilshistorische orde en de heilsorde. Ietwat anachronistisch uitgedrukt zou men kunnen zeggen, dat de distinctie als geheel bedoelt Gods verkiezing en verbond¹⁹ op evenwichtige wijze aan elkaar te relateren.

Heel helder en representatief komt dit tot uitdrukking in de wijze waarop Thomas van Aquino met de onderscheiding omgaat. Hij gebruikt haar in het algemeen zeer terughoudend, maar waar hij het doet²⁰, identificeert hij Gods geordineerde macht met het totale goddelijke plan ten aanzien van de schepping. Dat plan valt niet samen met Gods wijsheid, want Gods wijsheid is onuitputtelijk. Dat plan is uitsluitend gebaseerd op Gods wilskeuze. Gods absolute macht is voor Thomas daarbij een soort 'dialectical standby to underline the contingency of creation'²¹. Het gaat hier om de puur hypothetische macht die God heeft afgedacht van Zijn wil. In een knappe formule:

[...]God kan vanuit Zijn absolute macht andere dingen doen dan die Hij tevoren wist en verordende te zullen doen. Echter, het kan niet zo zijn dat God bepaalde dingen doet die Hij niet van tevoren wist en verordende te zullen doen²².

Dus hoewel God *de potentia absoluta* p kan doen, is het onmogelijk dat Hij *de potentia absoluta* p ook *realiter* doet (waarbij p een willekeurige handeling is, die buiten het bereik van Gods geordineerde macht valt). God heeft namelijk wel de capaciteit om p te doen, maar niet de wil²³.

De lange tijd gebruikelijke diskwalificatie van de distinctie, als zou die de uitdrukking zijn van een extreem scepticisme, volgens hetwelk God ieder moment op grillige, on-geordende wijze in de bestaande orde zou kunnen ingrijpen, is dus voor deze oorspronkelijke vulling ervan ten enenmale misplaatst²⁴. Iedere vorm van willekeur in het handelen van God wordt er juist door uitgesloten²⁵. *Potentia absoluta* is niet meer (maar natuurlijk ook niet minder) dan een kritisch grensbegrip, dat 'allem Wirklichen gegenüber die logische Möglichkeit des Anderssein aufrecht hält'²⁶.

19 Zowel Courtenay als Oakley wijzen op het 'covenantal character' van de geordineerde macht van God. 20 *In III Sententiarum* d. 1, q. 2 a. 3c. (door Courtenay, 'Dialectic', 250 kennelijk over het hoofd gezien); *Quaestiones disputatae de potentia Dei*, q. 1 a. 5; *Summa Theologiae* I q. 25 a. 5; vgl. ook *Summa contra gentiles* II, 23-30.

21 Oakley, *Omnipotence*, 51.

22 Thomas, *Summa Theologiae* I 25 5, ad 1. '[...] Deus potest alia facere, de potentia absoluta, quam quae praescivit et praordinavit se facturum, non tamen protest esse quod aliqua faciat, quae non praesciverit et praordinaverit se facturum.' Geciteerd naar R. Busa (ed.), *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia* 2, Stuttgart 1980, 226.

23 Gezien vanuit Thomas' gebruik van de *potentia*-distinctie vallen de categorieën van het contingente en het schepselmatige dus wel degelijk samen. Het feit dat Thomas hiermee het antieke noodzakelijkheidsdenken veel fundamenteeler openbreekt dan kennelijk in andere partijen van zijn denken het geval is, wordt door J.A. Aertsen, *Natura en Creatura* dl. 1, Amsterdam 1982, weliswaar erkend (239), maar te weinig serieus genomen om het geheel van zijn betoog (234-240) voldoende te kunnen nuanceren. Inderdaad is Thomas' speculatie in tegenstelling tot die van de laat-middeleeuwse denkers niet primair gericht op de idee van Gods absolute macht (*ibidem*, dl. 2, 471); dit doet echter aan de systematische functie van deze idee bij Thomas niets af. Een soortgelijke kanttekening valt te plaatsen bij Knuutila, *Reforging*, 208-217 (vooral 214v.).

24 De scepticistische interpretatie van de distinctie vindt men vooral bij oudere dogmenhistorici als A. Koyré, E. Gilson, E. Iserloh en G. Leff (laatstgenoemde heeft zijn visie overigens bijgesteld in zijn *William of Ockham*, Manchester 1975).

25 Vgl. nog de recente conclusie van L.J. Elders in dit verband (*The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*, Leiden 1990, 272): 'The purpose of St. Thomas' observation is to exclude any arbitrariness from God'.

26 Zo reeds R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, Leipzig 1930⁴, 654; deze omschrijving is echter juist weer niet (zoals Seeberg wil) van toepassing op Duns Scotus, zie onder §6.

4. Complicerende factoren

Toch doen zich al gauw allerlei variaties, misverstanden en problemen voor in gebruik en duiding van de onderscheiding. De oorzaak daarvan moet vooral in de volgende vijf complicaties worden gezocht.

1. De oorspronkelijke interpretatie van de distictie vooronderstelt, dat tijds-categorieën op God van toepassing zijn. Wanneer het bij de *potentia absoluta*, met een veel geciteerde formulering van Courtenay, gaat om 'the total possibilities initially open to God, some of which were realized by creating the established order'²⁷, dan wordt er een tijd voorafgaande aan Gods wilskeuze verondersteld. Daaraan verbonden is dan weer het beeld van een soort proces van deliberatie in God, dat eveneens aan die wilskeuze voorafgaat. Een en ander staat natuurlijk op gespannen voet met andere aan God toegeschreven eigenschappen, met name met Zijn eeuwigheid (door-gaans immers opgevat als tijdloosheid) en onveranderlijkheid. Daarom beschouwde men het spreken over tijdsverloop en een proces van overweging in verband met God weliswaar als oneigenlijk en antropomorf, maar juist dat riep de poging op de dingen te formuleren zoals ze van God uit dan werkelijk zijn. En dan is duidelijk dat er voor God geen verleden is, daar Hij in een 'eeuwig heden' leeft, dat met andere woorden de zin:

God had de *potentia absoluta* p kunnen doen, maar deed het niet en zal het ook niet doen moet worden vervangen door een simpele praesens-zin:

God kan de *potentia absoluta* p doen.

Vanuit deze laatste formulering gezien is evenwel de kans dat God daadwerkelijk de *potentia absoluta* handelt, ineens weer aanwezig! Hier bevindt zich dus een eerste tendens naar (met een term van Oberman) 'operationalisering' van de dynamiek die latent aanwezig is in de *potentia absoluta*²⁸. Deze blijft echter wel onderhuids, doordat wij de dingen natuurlijk niet van God uit, maar vanuit onze bestaande tijdsorde moeten zien en zeggen (zo reeds Damianus)²⁹.

2. De vervanging van de oorspronkelijke, wat omslachtiger aanduidingen van het onderscheid door het standaard geworden begrippenpaar *potentia absoluta* en *potentia ordinata* vormde op zichzelf al een belangrijke bron van mogelijk misverstand. Eerdere aanduidingen voor de absolute macht als *potentia pure considerata* en *potentia accipi absolute* verwezen immers ondubbelzinnig naar macht in abstracte, puur theoretische zin. Het ging om een bepaalde beschouwingwijze van de éne macht van God. Zodra de termen *potentia absoluta* en *ordinata* algemeen werden, lag onmiddellijk het misverstand op de loer, dat het hier om twee verschillende soorten macht zou gaan, waarvan God in *actu* promiscuë gebruik zou kunnen maken. Courtenay oordeelt over de standaardisering dan ook terecht: 'The gain in brevity was more than offset by a loss in clarity'³⁰.

3. Dit risico de beide *potentiae* als twee verschillende soorten macht van God op te vatten werd verergerd door de diepgaande invloed van het antieke volheidsbeginsel.

27 W.J. Courtenay, 'Nominalism and Late Medieval Religion', nu in: *idem, Covenant and Causality*, Art. XI, 39. De cursivering van het woord 'initially' is van Courtenay, die de zin vervolgt met: '[...] the unrealized possibilities are now only hypothetically possible', *ibidem*.

28 Courtenay, 'Dialectic', noemt het probleem van de tijds-categorieën wel (249), maar laat helaas niet de 'bedreigende' spits ervan zien.

29 *Disputatio*, c. 17 (Cantin, *Pierre Damien*, 474-477; PL 145, 619A-D).

30 *Ibidem*, 251; In een noot hierbij tekent hij aan, dat de verwarring aanzienlijk geringer zou zijn geweest wanneer men voor '*possibilitas absoluta*' in plaats van '*potentia absoluta*' zou hebben gekozen.

Hoewel zelden expliciet gemaakt, oefende dit principe een continue druk op de westerse geest uit in die zin, dat ongerealiseerde mogelijkheden altijd werden beschouwd als mogelijkheden die zich op het een of andere moment zouden realiseren. Als gevolg van deze 'dreiging' was het heel moeilijk zich een voorstelling te maken van goddelijke mogelijkheden die weliswaar reëel waren, maar waarvan men niettemin kon vertrouwen dat ze nimmer zouden worden gerealiseerd. Dus als God het vermogen heeft p tot stand te brengen, dan is er altijd het risico dat Hij dit ook zal doen. En wanneer God in staat is *de potentia absoluta* te handelen, dan is er altijd de kans dat Hij daar op een bepaald tijdstip toe zal overgaan. Ofwel al Gods mogelijkheden worden gerealiseerd – en dat impliceert een determinisme – ofwel God kan voortdurend bepaalde mogelijkheden willekeurig realiseren. Hier vormt zich een dilemma tussen determinisme en willekeur, dat maar heel moeilijk de tussenweg van de *ordo* en het verbond schijnt toe te laten.

4. In de oorspronkelijke setting van de distinctie vormt het wonder een *crux interpretum*. Natuurlijk valt het wonder 'officieel' onder de *potentia ordinata*, want in het andere geval kon het niet feitelijk plaatsvinden. Toch werd de aard van de *potentia ordinata* voortdurend geïllustreerd door verwijzingen naar allerlei wetmatigheden in het natuurlijke en geestelijke leven; miraculeuze doorbrekingen van die ordes, zoals men die bijvoorbeeld in de eucharistie steeds weer meemaakte, leken daar wat buiten te vallen. En aangezien men er niet in slaagde een instrumentarium te ontwikkelen waarmee binnen de *potentia ordinata* tussen wetmatige en niet-wetmatige gebeurtenissen kon worden onderscheiden, ontstond al spoedig de indruk dat de laatste als handelingen Gods *de potentia absoluta* moesten worden verstaan. Het gaat daarbij dus om alle gebeurtenissen die de normale gang van de natuur, de *communis cursus rerum*, doorbraken. Zo is het verklaarbaar dat een tweede afzonderlijke interpretatie van de distinctie ontstaat, waarbij het al of niet buitengewoon zijn van een gebeurtenis bepalend wordt geacht voor het soort macht van waaruit deze moet worden begrepen. In deze samenhang komt ook de term *potentia ordinaria* op, naast en in plaats van *potentia ordinata*; en later wordt de daarin impliciete suggestie dat Gods *potentia absoluta* dus als een soort *potentia extraordinaria* moet worden gezien, inderdaad op deze formule gebracht. In deze vorm zal bijvoorbeeld Luther de distinctie gebruiken (zie onder, §9).

Deze tweede duiding is in de latere scholastiek overheersend geworden; Suarez gebruikt bij voorkeur de term *potentia ordinaria* en tekent aan dat de daarmee verbonden betekenis van de distinctie in zijn tijd de meest gebruikelijke (*magis usitatus*) is geworden³¹. Pas de grote puriteinse theologen van de 17e eeuw lijken hier orde op zaken te hebben gesteld. Amesius bijvoorbeeld geeft eerst aan de onderscheiding tussen *potentia ordinata* en *absoluta* de authentiek-thomistische uitleg en onderscheidt vervolgens binnen het bereik van de *potentia ordinata* tussen wat hij Gods gewone en buitengewone voorzienigheid (*providentia ordinaria*, resp. *extraordinaria*) noemt³².

5. Een soortgelijke betekenisverschuiving werd in de hand gewerkt doordat men analogieën van de distinctie tussen Gods absolute en geordeneerde macht ging construeren in intermenselijke machtsverhoudingen. Eén van de meest invloedrijke van

31 'Alio modo et magis usitato potentia ordinaria dicitur ipsa potentia Dei, prout operatur secundum leges et causas quas in universo statuit'. F. Suárez, *Disputationes Metaphysicae* 30, sect. 17 n. 32, in: *Opera Omnia* 26 (ed. C. Berton, Paris 1861), 216.

32 W. Amesius, *Medulla Theologiae* I 6, 18-10; I 9, 8-13; vgl. J.D. Eusden (vert.), *The Marrow of Theology*, Boston 1968, 93, 107v.; vgl. ook 23v.

die analogieën ontstond, toen canonici in de late dertiende eeuw de onderscheiding aangrepen als een middel om de macht van de paus en de kerkelijke wetgeving aan elkaar te relateren³³. De gedachte was dan, dat zoals God Zich vrijwillig had gebonden aan de bestaande orde, zo de paus zich vrijwillig verplicht conform de bestaande kerkelijke wetgeving te zullen handelen. Daarachter lag weer het Romeinse rechtsprincipe dat de vorst zich uit wilwillendheid, niet uit noodzaak bindt aan de wetten van zijn land. Hoewel de paus dus *de potentia absoluta* niet aan de wet is gebonden, heeft hij zichzelf *de potentia ordinata* gebonden in overeenstemming met de wet te handelen.

Echter, het kan nodig zijn dat de paus, terwille van het grotere goed van de kerk, incidenteel de bestaande wetgeving negeert, verandert of opheft. Misschien zou de paus bijvoorbeeld in bepaalde (nood)situaties een monnik kunnen ontslaan van zijn eed tot kuisheid of armoede, en hem tegelijk kunnen toestaan monnik te blijven³⁴. Maar hij kan dat natuurlijk niet vanuit zijn normale macht, *de potestate ordinata*; ergo, zo wordt rond 1270 geconcludeerd: hij kan dat uitsluitend *de potestate absoluta*³⁵. Daarmee wordt bij mijn weten voor het eerst de *potentia absoluta* opgevat als een macht, die *in actu* kan worden aangewend. Deze juridisch-politieke toepassing van het onderscheid zou grote gevolgen krijgen voor de theologie.

5. De profetische intuïties van Bonaventura en Hendrik van Gent

Het is ongetwijfeld door al deze potentiële valkuilen, die in feite allemaal in één richting tenderen, namelijk een 'operationalisering' van de *potentia absoluta*, dat er al vrij vroeg tegenstemmen klinken die de distictie geheel en al afwijzen. Het zijn vooral denkers uit de augustijns-franciscaanse traditie, die vrezen, dat het onderscheid ertoe zal leiden dat aan God ongerijmde dingen zullen worden toegeschreven. Zo ontwikkelt Bonaventura zijn almachtsleer bewust zonder gebruikmaking van de distictie³⁶ en wijst hij deze elders zelfs expliciet af³⁷. Voor Bonaventura suggereert de distictie, dat God op de een of andere manier ook *inordinate* zou kunnen handelen. Gezien het authentieke gebruik van de distictie lijkt deze angst ongegrond. Of vermoede de Bonaventura wellicht, dat dit gebruik op den duur onhoudbaar zou zijn?

Interessant is ook de stellingname van Hen(d)ri(k) van Gent (afkomstig uit dezelfde traditie), bij wie wij een soortgelijk motief aantreffen. Hendrik wijst de distictie af omdat die volgens hem zou impliceren, dat God kan zondigen (zij het dan *de potentia absoluta*). Hendriks vrees is echter minder intuïtief dan die van Bonaventura, want Hendrik heeft kennis genomen van de wijze waarop de canonici de distictie hanteerden, en is met hen bereid deze toe te passen op de pauselijke macht. Juist omdat hij er-

33 Juist over het gebruik van de distictie in kerk- en staatsrechtelijke contexten, en over de invloed daarvan op het theologisch gebruik, is de laatste tijd veel belangwekkend materiaal aan het licht gekomen. Zie Courtenay, 'Dialectic', 251v., 264v.; Oakley, *Omnipotence*, 93-118; en Oakley, 'Jacobean Political Theology: The Absolute and Ordinary Powers of the King', *Journal of the History of Ideas* 29 (1968), 323-346.

34 Zie voor dit voorbeeld Courtenay, 'Dialectic', 252.

35 In het geval van de pauselijke macht is de term *potestas* (met als connotatie: 'juridische bevoegdheid') inderdaad meer op z'n plaats dan *potentia* (feitelijk: 'vermogen').

36 Bonaventura, *Breviloquium* I 7. Vgl. O. Miethke, *Ockhams Weg zur Sozialphilosophie*, Berlin 1969, 143v.

37 Zie Bonaventura, I *Sententiarum* d. 43 *dubium* 7, in: *Opera Theologica Selecta* I, (ed. L.M. Bello, Quaracchi 1934), 618; Hamm, *Promissio*, 473, neemt deze afwijzing m.i. te weinig serieus, al is het waar dat Bonaventura op andere plaatsen in zijn Sententiëncommentaren (zie voor de precieze plaatsen Courtenay, 'Dialectic', 263) de onderscheiding tussen Gods wil en Gods macht (en daarmee impliciet dus de distictie tussen *potentia absoluta* en *ordinata*) enige geldigheid toekent.

kent dat de paus het recht heeft *de potentia absoluta* te handelen en omdat hij weet dat zulk handelen in de praktijk niet altijd de fraaie motieven heeft, die zouden mogen worden verwacht, is het evenwel zeer begrijpelijk dat hij het theologisch gebruik van de *distinctio* afwijst³⁸.

Hendriks afwijzing staat op geen enkele manier in verband met een behoefte te willen afdingen op de reikwijdte van Gods almacht. Dit moge blijken uit het feit dat hij een belangrijke rol achter de schermen moet hebben gespeeld bij de zogeheten veroordeling van Parijs. In 1277 worden te Parijs en Oxford door de Parijse bisschop Etienne Tempier 219 artikelen veroordeeld, die vooral in kringen van het zogenaamde Latijnse *averroïsme* werden verdedigd. Deze veroordeling heeft een sterk katalyserende invloed gehad op het toenemende gebruik van de *distinctio*. Vele van de veroordeelde artikelen bakenden namelijk Gods vrijheid af vanuit de noodzakelijkheid van de wereld en van bepaalde natuurwetmatigheden. De officiële veroordeling van deze artikelen heeft nu tot gevolg, dat allerlei dingen die volgens Aristoteles onmogelijk waren, nu ineens in het christelijke denken wél voor God mogelijk moeten worden geacht. Dit vraagt op veel terreinen om een nieuwe conceptualisering, die tot gevolg heeft dat het gebruik van de termen *de potentia ordinata* (volgens welke al die dingen natuurlijk niet kunnen) en *de potentia absoluta* (volgens welke God hen wél kan) ineens een sterk verbreed toepassingsgebied krijgen³⁹. Zo gaan de begrippen bijvoorbeeld in de fysica functioneren als hermeneutische sleutels om de contingentie van de wereld en van allerlei natuurwetmatigheden te articuleren⁴⁰.

Het is vanuit dit sterk toenemende gebruik van de *distinctio* na 1277 niet verwonderlijk, dat het zich ook in de theologie verder ontwikkelt. Hier en daar probeert men het tegen te houden⁴¹, maar op den duur blijken de nieuwere connotaties niet langer uit de oorspronkelijke context van de onderscheiding te bannen.

6. Duns Scotus' omduiding van de dialectiek der potentiae

De eerste die zo de juridische interpretatie invoert in de almachtsleer, is Johannes Duns Scotus⁴². Evenals vóór hem Thomas behandelt Duns de kwestie naar aanleiding van de vraag, of God andere dingen kan maken dan Hij heeft voorbeschikt. En even stellig als bij Thomas luidt het antwoord op die vraag bevestigend. Maar anders dan

38 Zie over Hendrik van Gent: J. Marrone, 'The Absolute and the Ordained Powers of the Pope: an Unedited Text of Henry of Ghent', *Mediaeval Studies* 36 (1974), 7-27.

39 In dit licht moet Courtenay's opmerking ('Dialectic', 253), als had de overwinning van de almachtsleer in 1277 op het *averroïsme* 'little or nothing to do with the distinction of absolute and ordained power', op zijn minst worden genuanceerd.

40 Goed over de gevolgen van de veroordeling van 1277 voor de almachtsleer: E. Grant, 'The Condemnation of 1277. God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages', *Viator* 10 (1979), 210-244. Grant laat zien hoe de toenemende speculaties over Gods absolute macht nieuwe wegen voor vooral de fysica openen. Zo wordt in het verlengde van de veroordeling van bepaalde artikelen bijv. in de discussie over de *pluralitas mundium* voor het eerst het bestaan van *vacua* verdedigd, en wel vanuit wat God *de potentia absoluta* kan! Vgl. ook zijn 'The Effect of the Condemnation of 1277', in: *CHLMP*, 537-539.

41 Petrus de Trabibus bijv. voert in zijn commentaar op de Sententiën, geschreven tussen 1290 en 1295, een pleidooi voor de authentieke interpretatie van de *distinctio*. Vgl. G. Gál, 'Petrus de Trabibus on the Absolute and Ordained Power of God', in: R. Almagno (ed.), *Studies honoring Ignatius Charles Brady*, St. Bonaventure (N.Y.) 1976, 283-292.

42 Oakley wijst in zijn *Omnipotence*, 55v., evenals in zijn *The Western Church in the Later Middle Ages*, Ithaca 1979, 145, behalve op Scotus ook nog op de papalist Aegidius Romanus, die in zijn *De ecclesiastica potestate* (1302) wonderen (i.e., opheffingen van wetmatigheden in de natuur) als handelingen *de potentia Dei absoluta* beschrijft, analoog aan de wijze waarop de paus met voorbijgaan aan de kerkelijke wetgeving kan handelen.

bij Thomas voert Duns ter adstructie meteen de juridische parallel aan⁴³:

Wanneer een handelende persoon handelt conform een juiste wet of regel, dan kan hij, als hij niet wordt beperkt en gebonden door die wet, maar als die wet ondergeschikt is aan zijn wil, vanuit [zijn] absolute macht anders handelen. [...] Zoals, gesteld dat iemand (bijv. een koning) zo vrij zou zijn dat hij een wet zou kunnen maken en haar veranderen, hij dan buiten die wet om vanuit zijn absolute macht anders kan handelen, omdat hij de wet kan veranderen en een andere instellen. [...] En zo blijkt hoe moet worden verstaan dat God *de potentia absoluta* kan doen wat hij *de potentia ordinata* niet kan⁴⁴.

In principe acht Duns het onderscheid dus van toepassing op iedere persoonlijke actor die op de een of andere manier 'boven de wet' staat. In de *Ordinatio* gaat hij zelfs nog verder door de distinctie gelijk te stellen met die tussen 'de facto' (dat is dan: *de potentia absoluta*) en 'de jure' (*de potentia ordinata*)⁴⁵. Zo is zij dus op iedere vrije actor van toepassing! Ook al zegt Scotus het niet ondubbelzinnig, de conclusie valt niet meer te vermijden: het is mogelijk dat God ook vandaag en in de toekomst nog handelt *de potentia absoluta*. Daarin verschilt Duns dan principieel van Thomas⁴⁶.

Natuurlijk bouwt Scotus wel de nodige zekeringen in. Zo verzekert hij, dat het onmogelijk is, dat God ooit *inordinate* handelt⁴⁷. Wanneer God namelijk een eerdere wet *de potentia absoluta* doorbreekt, constitueert die doorbreking op zich al weer een nieuwe wet. Zoals het voor een absolute monarch per definitie onmogelijk is illegaal te handelen⁴⁸, zo kan God per definitie niet ongeordend handelen. In die zin is het zelfs onduidelijk of Scotus accepteert dat Gods 'doorbrékend' handelen inderdaad als *de potentia absoluta* moet worden verstaan⁴⁹, dan wel als de introductie van een nieu-

43 Dit gebeurt zowel in de *Ordinatio* I, d. 44, als in de *Lectura* I, d. 44; wij citeren de beknoptere en glasheldere tekst van de *Lectura*.

44 J. Duns Scotus, *Lectura* I d. 44, q.un. n. 3-4. (*Opera omnia* XVII, ed. P. Balić, Vaticana 1966, 535v.): 'Dicendum quod quando est agens quod conformiter agit legi et rationi rectae, - si non limitetur et alligetur illi legi, sed illa lex subest voluntati suae, potest ex potentia absoluta aliter agere; [...] sicut, ponatur quod aliquis esset ita liber (sicut rex) quod possit facere legem et eam mutare, tunc praeter illam legem de potentia sua absoluta aliter potest agere, quia potest legem mutare et aliam statuere. [...] Et sic patet quomodo debet intelligi quod Deus potest facere de potentia absoluta quod non potest de potentia ordinata.' Vgl. de conclusie van Courtenay, *Dialectic*, 254: 'With Scotus the legal, constitutional definition entered theological discussion. [...] not heeding the warnings of Henry of Ghent or Petrus de Trabibus, Scotus incorporated the analogy developed by the canon lawyers.'

45 Scotus, *Ordinatio* I, d. 44 q.un., n. 3 (*Opera omnia* VI, ed. P. Balić, Vaticana 1963, 364).

46 Zie voor vergelijkingen tussen Thomas, Duns en Ockham: Desharnais, *History*, 73-167, die vooral op de continuïteit de nadruk legt; M.A. Pernoud, 'The Theory of the *Potentia Dei* according to Aquinas, Scotus and Ockham', *Antonianum* 47 (1972), 69-95 (waarin de systematische kern van de verschillen m.i. niet wordt geraakt), maar vooral de diepgaande analyse van M.M. Adams in haar monumentale *William Ockham*, Notre Dame 1987, Vol. II, 1186-1207. Vgl. daarbij wel de terecht kritiek van H.G. Gelber in zijn bespreking van juist deze pagina's in *Faith and Philosophy* 7 (1990), 246-252, vooral 250. Courtenay, 'Dialectic', 251, 254, ziet nog wel een aanknopingspunt voor Scotus' legalistische interpretatie bij Thomas, maar zijn onderbouwing (een verwijzing naar een terloopse opmerking van Thomas in *ST* I 25 5, voorafgaande aan zijn behandeling van de distinctie) lijkt mij ontoereikend.

47 *Ordinatio* I, d. 44 q. un., n. 8, 13. Cf. A.B. Wolter, *Duns Scotus on the Will and Morality*, Washington 1986, 254-261 (tekst + Eng. vert.).

48 'Emperors, by definition, do not steal horses. Quod principi placuit, legis habet vigorem', zo illustreert resp. citeert Funkenstein, *Theology*, 132v., een regel uit het Romeinse recht.

49 Zo W. Pannenberg, *Die Prädestinationslehre des Duns Scotus in Zusammenhang der scholastischen Lehrentwicklung*, Göttingen 1954, 136. Miethke, *Ockhams Weg*, 149, daarentegen acht de *potentia absoluta* bij Scotus nog slechts in de potentialis aan de orde (dus niet meer, zoals bij Thomas, in de irrealis, maar ook nog niet in de realis). Vgl. ook de ietwat dubbelzinnige formulering van K. Bannach, *Die Lehre von der Doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden 1975, 14: 'Verwirklicht wird die potentia absoluta niemals (so dass das Ergebnis eine ungeordnete Welt wäre)'.

wie 'bedeling' binnen de ene *potentia ordinata*. Zelf zegt hij, dat bij zo'n handeling de absolute macht de geordende in elk geval niet overstijgt, omdat zij in overeenstemming is met een nieuwe ordening⁵⁰. Hoezeer wij Scotus' herhaalde 'geruststelling' dat God nooit *inordinate* handelt echter ook serieus dienen te nemen, tegelijk is duidelijk dat Scotus Gods vrijheid om een bepaalde door Hem ingestelde orde op te heffen niet langer als slechts een puur logisch-theoretische wil zien⁵¹. Het gegeven dat God nooit *inordinate* handelt, maakt het Scotus juist mogelijk de opvatting dat het kan voorkomen dat God werkelijk *de potentia absoluta* handelt, te introduceren!

Daar komt bij, dat Scotus de actieradius van de distinctie als geen andere scholasticus vóór hem uitbreidt. Zij vormt een cruciaal moment in zijn rechtvaardigingsleer, zijn sacramentsleer en zijn ethische theorie. Misschien moet men zelfs zeggen, dat de distinctie tot het instrumentarium van Duns' theologische methode is gaan behoren. Vele dogmatische loci worden door Scotus niet slechts beschouwd vanuit het gezichtspunt van Gods geordeneerde macht, maar er wordt ook gevraagd of het vanuit Gods absolute macht wellicht ook anders zou kunnen zijn, en hoe dan⁵². Scotus' voorliefde voor de distinctie hangt daarbij natuurlijk samen met zijn contingentie-theorie⁵³, zoals zijn invloed op de latere scholastiek juist op het punt van het frequente gebruik van de distinctie niet los te denken valt van wat wel is genoemd 'the widening of realm of possibilities [...]'⁵⁴ in de late middeleeuwen⁵⁵.

7. Ockhams dubbelheid

Opvallend is nu, dat iemand als Ockham veel aarzelender⁵⁶ is geweest in zijn definitie van de distinctie, zij het niet in de toepassing ervan. De verschillende invloeden van Thomas, Duns en anderen lopen bij hem soms op een merkwaardige manier door elkaar en het is geen wonder dat juist zijn gebruik van de distinctie voorwerp van veel onderzoek is geweest.

Eenzijds is daarbij hoe langer hoe meer duidelijk geworden, dat Ockham terugrijpt op de oorspronkelijke bedoeling van de onderscheiding⁵⁷. Duidelijker dan Tho-

50 Scotus, *Ordinatio* I, d. 44, q.un., n. 5.

51 De opmerking van Funkenstein (*Theology*, 132) in dit verband, dat Scotus Gods absolute en geordeneerde macht niet als twee verschillende machten, maar als twee aspecten van een en dezelfde macht ziet, vindt geen enkele grond in de teksten waarop hij zich beroept (n. 27). Opvallend, maar geheel in lijn met Scotus' nieuwe interpretatie van de distinctie, is juist het ontbreken van deze 'zekering' bij Scotus (anders dan bijv. bij Ockham).

52 Een mooi voorbeeld vinden we meteen al in *Lectura* I d. 44: *de potentia ordinata* heeft God ingesteld, dat niemand wordt verheerlijkt dan nadat hij eerst de genade heeft ontvangen. Omdat de regel dat iedere zondaar (= niet-begenadigde) wordt verdoemd (= niet verheerlijkt), echter een contingent karakter heeft, kan God *deze de potentia absoluta* opheffen en er een andere (tegengestelde) orde voor in de plaats brengen.

53 Vgl. hierover A. Vos, *Kennis en noodzakelijkheid*, Kampen 1981, 68-87 en *passim*.

54 J. Hintikka, 'Gaps in the Great Chain of Being', in: S. Knuuttiila, *Reforging*, 7.

55 Twee contemporaine onderzoekers van Scotus (S. Knuuttiila en A. Vos) zijn geneigd op grond van *Lectura* I 39 tot een eenduidig positieve evaluatie van de scotiaanse vernieuwingen te komen. Wij kiezen hier op dit punt geen positie, maar constateren wel dat deze visie vooralnog niet heeft geleid tot een paradigmaverandering in het geheel van het onderzoek naar Scotus. Vgl. bijv. de ten aanzien van ons onderwerp veel negatievere interpretaties van Scotus door o.a. W.J. Courtenay, F. Oakley en vooral E. Randi.

56 Vgl. Oakley, *Omnipotence*, 52: '[...] hesitations in some of Ockham's formulations of this [...] distinction.'

57 Dit beklemtont recentelijk bijv. A. Ghisalberti, 'Omnipotentia divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham', in: Vetesse, *Sopra la volta*, 33-55. Anderszins D.W. Clark, 'Ockham on Human and Divine Freedom', *Franciscan Studies* 38 (1978), 122-160.

mas (en evenals Duns) definieert hij het bereik van de *potentia absoluta* als alles wat geen tegenstrijdigheid inhoudt. God kan dus de *potentia absoluta* alles tot stand brengen, wat logisch mogelijk (en niet noodzakelijk) is. De *potentia ordinata* daarentegen heeft betrekking op Gods macht gezien vanuit Zijn decreten, Zijn geopenbaarde wil. Het gaat bij beide *potentiae* dus om een ander soort *posse*, welk verbum natuurlijk een notoir ambiguo karakter heeft. Een vergelijking van Schriftplaatsen bewijst, dat over het kunnen van God nu eens wordt gesproken in termen van wat logisch mogelijk is, dan weer in termen van wat God heeft besloten. Het is evenwel onmogelijk dat God in onze werkelijkheid de *potentia absoluta* handelt, want het *posse* dat hier is bedoeld, geeft uitsluitend de niet-noodzakelijkheid van onze werkelijkheid aan, niet de actuele mogelijkheid van dingen die God niet ten aanzien van deze werkelijkheid tevooren heeft geordineerd.

Het duidelijkst opereert Ockham langs deze klassieke lijnen in zijn politieke geschriften *Opus Nonaginta Dierum* en *Contra Benedictum*. In het laatste werk luidt het zelfs: 'God kan bepaalde dingen de *potentia absoluta*, die hij echter de *potentia ordinata* nooit zal doen, dat wil zeggen de *facto* zal Hij deze nooit doen'⁵⁸. Daarmee stelt Ockham in vergelijking tot Scotus juist het andere begrip van *potentia* gelijk aan wat God de *facto* kan doen (zie boven, §6)! Wat het eerste werk betreft, dit is gericht tegen paus Johannes XXII, die de legitimiteit van de distictie in de godsleer (niet in het kerkrecht!) ontkende⁵⁹. Ockham toont hem nu aan, dat hij daarmee in de ketterij van Abelardus vervalt, doordat hij zo niet aan de stelling ontkomt, dat alles wat gebeurt, noodzakelijk gebeurt. Het gaat Ockham in zijn gebruik van de distictie er alleen om de vrijheid Gods te waarborgen. Als zodanig behoort de distictie dan echter wel tot 'the most basic of Ockham's theological tools'⁶⁰.

Het merkwaardige is nu, dat Ockham tegelijkertijd toch ook weer veelmeer scotiaanse tonen kan aanslaan in zijn uiteenzettingen over de distictie. In hetzelfde *Opus Nonaginta Dierum* bijvoorbeeld verwijst hij ineens naar de juridische analogie, waarbij de *potentia ordinata* wordt vergeleken met het menselijke *posse de jure*⁶¹. En in zijn meest geciteerde uiteenzetting over de distictie definieert Ockham de *potentia ordinata* in termen van door God ingestelde wetten (*leges ordinatas et institutas a Deo*)⁶². Even verderop maakt hij daar zelfs expliciet de vergelijking met de paus: 'Zoals de paus sommige dingen niet kan volgens het door hem ingestelde recht, wel echter in absolute zin'⁶³.

58 W. Ockham, *Tractatus contra Benedictum* III 3, in: *Opera Politica* III (ed. H.S. Offler, Manchester 1956), 233: 'Deus aliqua potest de potentia absoluta, quae tamen nunquam facit de potentia ordinata, hoc est de facto numquam facit'; gecit. bij Miethke, *Ockhams Weg*, 156.

59 De papalisten hadden natuurlijk enige reden tot terughoudendheid jegens het gebruik van de distictie in de almachtsleer, omdat het voor de hand lag, dat deze werd aangegrepen als middel om de niet-noodzakelijkheid van kerk en sacramenten (gezien dan vanuit Gods absolute macht) te onderstrepen. Zie over Ockhams discussie met Johannes XXII verder E. Randi, 'Ockham, John XXII and the Absolute Power of God', *Franciscan Studies* 46 (1986), 205-216, en de daar genoemde literatuur.

60 S. Ozment, *The Age of Reform 1250-1550*, New Haven 1980, 38.

61 W. Ockham, *Opus Nonaginta Dierum*, in: *Opera Politica* II (eds. R.F. Bernnett, H.S. Offler, Manchester 1963), 726. Vgl. Adams, *Ockham*, 1202. De suggestie is dan natuurlijk onvermijdelijk: het menselijke 'posse de facto' is de parallel van Gods *potentia absoluta*.

62 W. Ockham, *Quodlibeta septem* VI, q. 1, in: *Opera Theologica* IX (ed. J.C. Wey, St. Bonaventura [N.Y.] 1980), 586.

63 *Ibidem*: 'Sicut papa aliqua non potest secundum iura statuta ab eo, quae tamen absolute potest.' Volgens E. Randi, 'A Scotist Way of Distinguishing between God's Absolute and Ordained Powers', in: A. Hudson, M. Wilks (eds.), *From Ockham to Wyclif*, Oxford 1987, 43-50, is dit waarschijnlijk de enige plaats in Ockhams oeuvre, waar hij de distictie op een schepsel toepast (46, n. 7); vgl. echter noot 61 boven.

Nog opmerkelijker is, dat Ockham de zin van de distinctie dan vervolgens toelicht aan de hand van een heilshistorische overgang naar een nieuwe bedeling. Als de Heiland in Joh. 3:5 zegt: 'Tenzij iemand is geboren uit water en Geest, hij kan het Koninkrijk Gods niet ingaan', dan gaat het bij dat 'kan niet' om een *posse de potentia ordinata* en niet de *potentia absoluta*. Kinderen onder het oude verbond, zo voert Ockham aan, werden immers behouden zonder te zijn gedoopt. Precies zo is het voor God de *potentia absoluta* mogelijk mensen te redden zonder *gratia creata*. Alles wat Hij door middel van tweede oorzaken kan, kan Hij immers ook rechtstreeks⁶⁴. Vanuit Gods geordende macht volgens de orde die wij nu kennen, kan God echter de tweede oorzaken (i.c. het gebruik van de doop resp. van de *gratia creata*) niet achterwege laten. Interessant is tenslotte ook de manier waarop Ockham elders over de verkiezing en verwerping van Jakob respectievelijk Esau spreekt. Als er twee personen zijn, die volkomen gelijk zijn in al hun natuurlijke en bovennatuurlijke kenmerken, dan zou God de ene kunnen aannemen en de andere verwerpen, maar niet vanuit Zijn *potentia ordinata*. Dat blijkt, zo vervolgt Ockham dan, uit het geval van Jakob en Esau⁶⁵. Zo wekt Ockham de indruk, dat hun verkiezing respectievelijk verwerping zich vanuit Gods *potentia absoluta* voltrok, de orde van Gods *potentia ordinata* doorbrekend. Maar dan gaat het wel degelijk over tweeërlei macht in God, alle verzekeringen van het tegendeel ten spijt!

Hoe dit ook zij, naar mijn mening is Ockhams spreken over de distinctie sterker door Scotus c.s. beïnvloed dan veel 'revisionist'⁶⁶ interpreteren voor waar houden. Het is niet geheel ondenkbaar dat 'Ockham's repeated and lengthy insistence on the proper meaning of the distinction was directed [...] at Scotus' juridical formulation'⁶⁷. Dan moet daarnaast echter wel met Oakley worden vastgesteld, dat Ockhams gebruik van de distinctie in het algemeen weliswaar in overeenstemming is met dat van Thomas, maar dat hij toch van tijd tot tijd 'slips into' descripties die veelmeer de latere scotiaanse connotaties vertegenwoordigen⁶⁸. In dezelfde zin moet de revisionist Oberman toegeven, dat er bij Ockham sprake is van een 'predilection for exceptions to the established rules of *potentia ordinata*'⁶⁹.

Dit alles neemt niet weg, dat de traditionele visie volgens welke Ockhams almachtsleer tot scepticisme, een willekeurig-tyranniek Godsbeeld, vernietiging van alle orde en zekerheid en wat dies meer zij⁷⁰ zou leiden, geen steun vindt in zijn gebruik van de

64 *Quodlibeta septem* VI, 1 en 6; H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, Frankfurt 1965, 37v. heeft voor deze regel (die ook al door Scotus werd aangehangen) de fraaie term 'onmiddellijkheidspostulaat' ('Postulat der Unmittelbarkeit') geïkt. Vgl. ook M.A. Pernoud, 'Theory', 90v.

65 W. Ockham, *Quaestiones variae in libros Sententiarum*, q.1, in: *Opera Theologiae* VIII (ed. G.I. Eitzkorn e.a., St. Bonaventure 1984), 22. Gecit. bij Adams, *Ockham*, 1204.

66 Zie voor deze term in het onderzoek van de late middeleeuwen W.J. Courtenay, 'Nominalism', 26, 32, 50 etc.

67 Courtenay, 'Dialectic', 254. Juist hier geeft Courtenay in zijn overigens magistraal gedocumenteerde studie helaas geen verwijzingen.

68 Oakley, *Omnipotence*, 52v. Vgl. ook de conclusie van Adams, *Ockham*, 1207: 'His [viz. Ockham's] documented vacillation between the two accounts of ordered power, sometimes within the space of a few columns or pages, cannot be explained away [...]'.
69 H.A. Oberman, *Harvest*, 192. Een bekend voorbeeld geeft hij verderop, 255-258: God had Zichzelf vanuit Zijn absolute macht ook kunnen incarneren in een steen of een ezel i.p.v. in een mens. Vgl. Funkenstein, *Theology*, 58, die overigens noteert dat het hier mogelijksterwijs gaat om een ten onrechte aan Ockham toegeschreven werk.

70 Zie voor een overzicht van allerlei investieven uit de oudere literatuur: M.A. Pernoud, 'The Theory', 69-71; *idem*, 'Innovation in William of Ockham's References to the <<Potentia Dei>>', *Antonianum* 45 (1970), 65; vgl. Oberman, *Harvest*, 30-34; Ozment, *Age of Reform*, 38v., en Courtenay, 'Nominalism', 27-31.

distinctie. Het frequente gebruik dat Ockham van vooral de *potentia absoluta* maakt, bedoelt uiteindelijk niet de heilsgeschiedenis, de godskennis of de betrouwbaarheid van de theologie op losse schroeven te zetten. Veeleer is het zo, dat

the invocation of the divine omnipotence, *potentia Dei absoluta*, allows the dialectical proof that separates the accidental from the essential in the object of an investigation⁷¹.

De distinctie fungeert zo als een heuristisch instrument om de radicale contingentie van de werkelijkheid op het spoor te komen c.q. te articuleren. En de bedoeling dáárvan is weer een christelijk alternatief te vormen voor het nog altijd vigerende Grieks-Arabisch noodzakelijkheidsdenken. In die zin is Ockhams accentuering van de almacht Gods te verstaan als een terugkeer tot de joods-christelijke conceptie van God⁷².

8. Laat-middeleeuwse aberraties

Wij kunnen dus Ockhams gebruik van het klassieke onderscheid tussen Gods absolute en geordineerde macht, ondanks de nodige fricties en anomalieën daarin, nog plaatsen in de traditie van Petrus Damianus en Thomas. Na Ockham wordt zo'n positieve duiding echter hoe langer hoe moeilijker. In plaats van middel wordt de distinctie steeds meer doel in zichzelf en aanleiding tot het bedenken van allerlei speculatieve standen van zaken, die vervolgens steeds openlijker als reële mogelijkheden worden beschouwd.

Oberman probeert in zijn grensverleggend *opus magnum* iemand als Biel in diens gebruik van de distinctie nog vrijwel geheel in de lijn van Ockham te plaatsen. Maar hij vergelijkt Biel dan wel met de Ockham van de *Quodlibeta*, niet met die van het *Opus Nonaginta Dierum*⁷³. Het feit dat Biel inderdaad vooral de juridische en 'interventionistische' lijnen bij Ockham doortrekt, blijkt uit een aantal voorbeelden die L.A. Kennedy recentelijk heeft verzameld. Volgens Biel kan God de *potentia absoluta* iemand vernietigen, die Hem liefheeft, een daad van haat jegens Hem tot stand brengen in een mens, tegen de mens liegen, de genade die Hij iemand heeft geschonken, weer vernietigen, en *last but not least* een bestaande menselijke natuur aannemen en die vervolgens weer verlaten, zodat deze weer kan zondigen⁷⁴. Nu is een aantal van deze zaken door Ockham ook wel beweerd, maar het is duidelijk dat ze hier hun bodem dreigen te verliezen, daar de oorspronkelijke zin van de distinctie wordt losgelaten.

Dit laatste laat zich onder meer afleiden uit het feit, dat Biel in zijn uiteenzettingen over de distinctie met name Petrus van Ailly volgt⁷⁵. Het was immers een eeuw eerder juist D'Ailly geweest, die de omslag bewust en expliciet had gemaakt. D'Ailly onder-

71 P. Vignaux, *Philosophy in the Middle Ages*, New York 1959, 173.

72 Vgl. Courtenay, 'Nominalism', 58: 'The stress on omnipotence and divine power, the stress on the covenantal nature of man's relation with God (...) mark a re-emphasis on the Judeo-Christian conception of God in contrast with the more distant and more mechanistic deity of Latin Averroism as influenced by Aristotle's Prime Mover'.

73 Oberman, *Harvest*, 37v.; Oberman ziet slechts een 'slight change' bij Biel in de richting van een minder hypothetisch spreken over wat de *potentia absoluta* kan gebeuren. Maar uit Obermans bronverwijzingen (37, n. 27v.) blijkt, dat Biel Gods *potentia ordinata* eigenlijk geheel ziet als *potentia ordinaria*, die voortdurend door wonderen de *potentia absoluta* kan worden doorbroken. Het zegt weinig dat Biel desalniettemin stelt dat de distinctie niet als een onderscheid tussen twee soorten handelingen van God moet worden opgevat, en dat God nooit *inordinate* handelt (*ibidem*): wij zagen reeds, dat dit de standaard inleidende formules waren.

74 L.A. Kennedy, 'The Fifteenth Century and Divine Absolute Power', *Vivarium* 27 (1989), 125-152; zie voor de voorbeelden resp. 127, 132, 135, 137 en 145.

75 Vgl. Oberman, *Harvest*, 38.

scheidt in zijn commentaar op de Sententiën tussen twee betekenissen die aan de term *potentia ordinata* kunnen worden toegekend, namelijk:

1. Gods macht om alleen die dingen te doen die Hij heeft verordineerd.
2. Gods macht om alles te doen wat niet ingaat tegen een bepaalde geordeneerde wet of tegen de Heilige Schrift⁷⁶.

D'Ailly blijkt het verschil tussen de oude en de nieuwe definitie dus goed door te hebben – de tweede benadering is veel ruimer, *magis large*, dan de eerste, zegt hij –, en hij kiest vervolgens voor de tweede, die hij als meer geëigend (*magis proprius*) kwalificeert. Als gevolg van deze keuze kan D'Ailly nu op een volstrekt consistente manier wonderen aanvoeren als voorbeelden van doorbrekingen van Gods *potentia ordinata*. Want de tweede definitie mag dan veel breder zijn, op dit punt is zij smaller: wonderen vallen wel onder definitie 1 maar niet onder 2. Van hieruit ligt het ook helemaal in de lijn om Gods *potentia absoluta* als een *potentia extraordinaria* op te vatten.

Naar mijn mening heeft de combinatie van deze kwalitatieve betekenisverschuiving⁷⁷ enerzijds en de kwantitatieve toename van speculaties over wat God *de potentia absoluta* allemaal zou kunnen anderzijds, het klimaat waarin over de distinctie wordt gesproken, radicaal doen veranderen. De distinctie slaat als het ware volstrekt dóór en keert zich nu tegen het geloof in de vastheid en betrouwbaarheid van Gods handelen met mens en wereld, dat zij oorspronkelijk bedoelde te articuleren.

Eén van de meest intrigerende illustraties daarvan vormt de geschiedenis van de hypothese van de goddelijke leugen⁷⁸. Ontstaan rond 1330 in radicaal-ockhamistische kringen te Oxford, werd deze daar vooral gebruikt om een pelagiaanse denktrant te onderbouwen. De daarbij gangbare redenering is min of meer als volgt samen te vatten:

1. God kan *de potentia absoluta* onwaarheid spreken.
2. Wanneer Gods *potentia absoluta* wordt opgevat als *potentia extraordinaria*, dan is het mogelijk dat God inderdaad onwaarheid spreekt en/of heeft gesproken.
3. Wanneer het mogelijk is dat God onwaarheid heeft gesproken, dan is het mogelijk dat Hij dit ook in de Heilige Schrift heeft gedaan.
4. Wanneer het mogelijk is dat God in de Heilige Schrift onwaarheid heeft gesproken, dan betekent dit dat ook bepaalde tot nog toe niet vervulde profetieën uit de Schrift onwaar kunnen blijken te zijn.
5. Als sommige bijbelse profetieën onwaar kunnen zijn, dan is het mogelijk dat daartoe ook al die profetieën behoren, die zich uitspreken over menselijke, toekomstige handelingen.
6. Wanneer de bijbelse profetieën die iets zeggen over menselijk, toekomstig handelen, niet noodzakelijkerwijs in vervulling gaan, dan is zulk menselijk handelen ook niet noodzakelijkerwijs door God gedetermineerd, maar is het mogelijk dat de mens geheel uit vrije wil handelt.

76 Petrus van Ailly, *Quaestiones super libros sententiarum cum quibusdam in fine adjunctis*, Strasbourg 1490, lib. 1 q. 13 a. 1, D. Zie voor tekst en context Courtenay, 'Nominalism', 41n.; vgl. Oakley, *Omnipotence*, 56v., en *idem*, 'Pierre d'Ailly and the Absolute Power of God', *Harvard Theological Review* 56 (1963), 59-73. Hoe Courtenay later in zijn 'Dialectic', 255, kan spreken over 'Ockham's approach being repeated by [...] Pierre d'Ailly and Gabriel Biel' (cursiv. van mij), is in het licht van het citaat onduidelijk. Vgl. ook de kritiek op Courtenay's evaluatie in L.A. Kennedy, *Peter of Ailly and the Harvest of Fourteenth-Century Philosophy*, Queenston 1986, 27-29, 197-199; en Kennedy's eigen conclusie, dat D'Ailly's gebedeerd zijn door de notie van Gods *potentia absoluta* bij hem – ondanks de hedendaagse ontkenning daarvan – tot scepticisme leidt (213).

77 Vgl. voor een negatieve waardering van juist deze omslag reeds K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II 1, Zollikon/Zürich 1940, 606-610.

78 Daarover twee recente opstellen, waarvan vooral het eerste zeer instructief is: J.-F. Genest, 'Pierre de Ceffons et l'hypothèse du Dieu trompeur', in: Z. Kaluza, P. Vignaux (eds.), *Preuve et Raisons à l'Université de Paris*, Paris 1984, 197-214; T. Gregory, 'La tromperie divine', in: *ibidem*, 187-195.

Dit gebruik van de distinctie nu wordt in Engeland zelf fel bestreden door Thomas Bradwardine⁷⁹ en in Parijs door de augustijnse theoloog Gregorius van Rimini. Als gevolg daarvan komt het in 1347 te Parijs waarschijnlijk tot een officiële veroordeling ervan (in samenhang met de veroordeling van Jean de Mirecourt). De hypothese duikt vervolgens onder, maar komt aan het eind van de eeuw weer boven, namelijk bij D'Ailly en later bij Biel. Zij worden er niet om veroordeeld. Zo kan het gebeuren dat wij later Descartes bezig zien zich van de impact van de hypothese te ontdoen in zijn bekende godsbewijs uit de *Meditationes*.

Ockham had zich er terdege voor gewacht te suggereren dat God zou kunnen liegen - liegen is immers kwaad doen en impliceert *inordinate* handelen. Zijn radicale opvolgers in Engeland (m.n. Richard Fitzralph, Adam Woodham en Robert Holcot) en waarschijnlijk ook die in Frankrijk (Nicolas d'Autrecourt en Jean de Mirecourt)⁸⁰ zijn echter minder scrupuleus. Zij onderscheiden tussen 'mentiri' (wat God niet kan, want dat veronderstelt een onordentelijke bedoeling), en 'decipere' (wat God wel kan, omdat het zo'n bedoeling niet veronderstelt, maar wel zoveel betekent als: 'onwaarheid spreken teneinde iemand te misleiden'). Het is aan mij, zegt Holcot⁸¹, om een voorspelling die over mij in het verleden is gedaan, al dan niet waar te maken en daarmee degene die haar heeft uitgesproken, tot een al dan niet ware profeet. Gaat het om een voorspelling uit de Bijbel, dan is de situatie niet structureel anders. Wanneer God een voorspelling doet, kan het immers niet zo zijn, dat Zijn almacht daar vervolgens door wordt gebonden, doordat Hij het tegendeel van het voorspelde niet meer tot stand zou kunnen brengen. Het is dus mogelijk, dat er onwars dingen in de Bijbel staan, bijvoorbeeld over de Dag des Oordeels of over de opstanding der doden⁸². Hier leidt de (over)accentuering van Gods almacht c.q. de isolering ervan van Gods geordineerde wil dus wel degelijk tot een rigoureuze scepticisme⁸³! Gods handelen is volstrekt onbetrouwbaar geworden.

Een parallele ontwikkeling zien wij op het terrein van de epistemologie in de geschiedenis van de zogeheten *cognitio intuitiva*. Ockham heeft daar bewust nog een zekering ingebouwd, die het scepticisme buiten de deur houdt; zijn radicalere volgelingen en tijdgenoten bestrijden hem op dit punt. Uitgangspunt in deze discussie is sinds Scotus, dat menselijke zekerheid van de buitenwereld tot stand komt via intuïtieve kennis van het bestaan van de dingen. Het punt is nu, dat als God almachtig is, Hij ook intuïtieve kennis in de mens moet kunnen veroorzaken van niet bestaande dingen (een zgn. *cognitio intuitiva de rebus non existentibus*). Ockham acht dit onmogelijk (ook de *potentia absoluta*), omdat zo een *falsa cognitio* bij de mens zou ontstaan, en

79 J.F. Genest, 'Le De futuris contingentibus de Thomas Bradwardine', *Recherches Augustiniennes* 14 (1979), 249-336, vooral 258-260, 263-265. Vgl. ook de wijze waarop Oberman in zijn *Archbishop Thomas Bradwardine*, Utrecht 1957, 43-48, Holcot en Woodham als twee van Bradwardines belangrijkste tegenstanders onder de 'pelagii moderni' karakteriseert.

80 Door Oberman wordt deze groep als een afzonderlijke, radicaal-ockhamistische school beschouwd; vgl. ook Courtenay, 'Nominalism', 34, 54-56.

81 Robert Holcot, *Sententiarum* II, q.2 a.8 (Lyons 1518); gecit. door Genest, 'Pierre de Ceffons', 203, 212.

82 Oberman, *Bradwardine*, 45v.

83 Vgl. G. Leff, die zijn negatieve waardering van Ockham ('it is here, in the use of the *potentia absoluta*, that the full impact of skepticism is to be met', *Medieval Thought from St. Augustine to Ockham*, St. Albans 1958, 289) later alleen nog van toepassing acht op diens radicale opvolgers.

dat is een *contradictio in terminis*⁸⁴. Bij Ockhams contemporaine en latere volgelingen zien wij nu een merkwaardige preoccupatie met dit thema ontstaan. Walter Chatton (een andere radicale ockhamist) bestrijdt Ockhams naar zijn inzicht onacceptabele inperking van Gods almacht: het is onjuist te zeggen dat God geen evidente kennis van iets dat niet bestaat, in ons zou kunnen veroorzaken. En Woodham accepteert zonder meer de sceptische consequenties die dit standpunt meebrengt voor onze mogelijkheden om tot ware kennis te komen. Alleen van noodzakelijke waarheden kunnen wij absolute zekerheid (*evidentia potissima*) hebben⁸⁵.

Al met al kunnen wij dus concluderen, dat in de veertiende en vijftiende eeuw speculaties over wat God vanuit Zijn absolute macht kan, een hoge vlucht nemen. Daarbij wordt de tendens om die *potentia absoluta* te assimileren aan Gods vermogen tot miraculeuze interventie in de *communis cursus rerum* steeds groter⁸⁶. Niet iedereen is zich steeds even goed bewust van deze verschuiving, zodat de distinctie tussen *potentia absoluta* en *ordinata* vaak meer een verzameling van problemen dan een theorie vormt⁸⁷. Allerlei hypothesen die men in vorige eeuwen nog voor onmogelijk en zelftegenstrijdig hield, worden nu vrijelijk op hun implicaties onderzocht, doordat de focus niet primair meer is gericht op Gods wezen maar op de contingentie van de fysieke, cognitieve, morele en bovennatuurlijke orde. Het terrein van wat logisch onmogelijk wordt geacht, wordt hoe langer hoe kleiner. Sceptische consequenties worden soms openlijk aanvaard. Deze tendensen doen zich zowel bij ockhamisten als bij scotisten⁸⁸ voor; thomisten zijn doorgaans terughoudender⁸⁹. In elk geval lijkt Kennedy's conclusie gerechtvaardigd: 'On the eve of the Reformation many philosophers and theologians were making extensive applications of the notion of divine absolute power'⁹⁰.

9. Reformatorische kritiek

Het noemen van de reformatie brengt ons bij een volgende fase. Van Luther is bekend dat hij de distinctie aanvankelijk als scholastieke sofisterij afwees, maar deze later toch weer gebruikt, en dan wel vooral in de latere betekenis van *potentia ordinata* versus *potentia extraordinaria*⁹¹. Wanneer God zonder gebruikmaking van *causae secun-*

84 W. Ockham, *Quodlibeta* V, q.5; cf. P. Vignaux's klassieke artikel 'Nominalisme', in: *Dictionnaire de théologie catholique* XI (Paris 1930), 768v., en T. Gregory, 'Tromperie divine', 190. Er is volgens Ockham wel een *cognitio intuitiva de rebus non existentibus* mogelijk, maar dan één die de zekerheid behelst van het niet bestaan van die dingen.

85 Zie voor een vergelijking op dit punt van Ockham met een aantal andere late scholastici: R. Wood, 'Intuitive Cognition and Divine Omnipotence', in: A. Hudson, M. Wilks (eds.), *From Ockham to Wyclif*, 51-61.

86 Volgens Courtenay, 'Dialectic', 257, gebruikt Robert Holcot bijv. de term *ex privilegio speciali* als synoniem voor de *potentia absoluta* en prefereert Marsilius van Inghen de aanduiding *de lege absoluta*.

87 Vgl. Randi's conclusie: '[...] the real misunderstanding is to speak about one and only one theory of God's absolute power; while we should reckon with the fact that there were different theories about God's omnipotence - or better, that the distinction *absoluta-ordinata* (at least from the middle of the twelfth century onwards) was not a theory, but rather a set of problems, that almost everyone had to face', E. Randi, 'A Scotist Way', 50.

88 Zie voor twee van hen (Hugo van Novocastro en Petrus van Atarrabia): Randi, 'A Scotist Way', met de wel erg eenzijdige stelling: 'And this tendency [n.l. naar operationalisering van de *potentia absoluta*, GvdB] is without any doubt based on John Duns Scotus's position, as expressed in his Sentences Commentary', 50; Ockhams positie wordt hier tezeer in positieve zin van die van Scotus onderscheiden.

89 Kennedy, 'Fifteenth Century', 152.

90 *Ibidem*.

91 Oakley, *Omnipotence*, 57, 138.

dae wonderen verricht, dan geschiedt dit *de potentia absoluta*⁹². Toch is daarmee niet alles over Luthers omgaan met de onderscheiding gezegd. Oberman kritiseert op dit punt terecht Oakley, die de parallel tussen de God die *de potentia absoluta* handelt, en Luthers *Deus absconditus* over het hoofd ziet⁹³. Voor de God die *de potentia absoluta* handelt, geldt evenals voor de *Deus absconditus*, dat wij ons met Hem niet in hebben te laten. Hoewel God inderdaad nog wel eens *de potentia absoluta* handelt (bijv. wanneer Hij ongedoopte kinderen behoudt), zijn wij aangewezen op de heilsweg die God ons *de potentia ordinata* heeft ontsloten⁹⁴. In dit verband kan Luther heel kernachtig definiëren: Gods *potentia ordinata*, dat is Zijn geïncarneerde Zoon⁹⁵. Zo is Luthers gebruik van de distinctie dus tegelijk de scherpst mogelijke kritiek op het misbruik ervan c.q. op de oeverloze speculaties over wat God *de potentia absoluta* allemaal wel niet kan, als gevolg waarvan de betrouwbaarheid van Gods geordineerde macht werd ondergraven. Juist naar die geordineerde macht roept Luther terug.

Wat Calvijn betreft, bij hem is sprake van een resolute en ondebeldzinnige afwijzing van de distinctie. Zowel in zijn *Institutie*, in zijn monografie over de predestinatie, als in zijn preken geeft Calvijn uiting aan zijn afschuw over deze 'hersenschim van de absolute macht'⁹⁶. Men heeft dit gegeven niet altijd kunnen plaatsen. Vooral voor wie geneigd is Calvijns godsbeeld te vereenzelvigen met het extreem-nominalistische beeld van God als een arbitraire tiran, is Calvijns afwijzing van de *potentia absoluta* natuurlijk een anomalie.

Wanneer wij echter eerst hebben vastgesteld, dat voor Calvijn Gods macht samenvalt met Zijn wil - dat is tegelijk: met Zijn *iustitia, sapientia et bonitas* - wordt duidelijk dat Calvijn natuurlijk de laat-middeleeuwse speculaties over Gods *potentia absoluta* wel als ongepast moest afwijzen. F. Wendel heeft daarom waarschijnlijk gelijk met zijn hypothese, dat Calvijn zich vooral richt tegen 'les spéculations arbitraires et les exagérations de certains nominalistes de la fin du moyen âge'⁹⁷. Het feit dat Calvijns afwijzing tegelijk blijkt geeft van zijn 'hostilité à l'égard de la distinction introduite par Duns Scot lui-même entre la puissance absolue et la puissance ordonnée de Dieu', behoeft daarmee niet in strijd te zijn⁹⁸: Calvijn verzet zich tegen de enige interpretatie van de distinctie, die hem kennelijk bekend is, en dat is de interpretatie die in Scotus haar oorsprong en in de late middeleeuwen haar meest pregnante vertegenwoordigers vindt.

92 I. Ludolph, 'Zu einer fraglichen Verwendung des Begriffes <<potentia absoluta>> bei Luther', in: M. Hager e.a., *Ruf und Antwort*, Leipzig o.J., 540-543, laat zien dat reeds het gebed van een gelovige als een *causa secunda* werkt; daarom is het tot stilstand brengen van de zon bij Gibeon op het gebed van Jozua ook een handeling die God *de potentia ordinata* verricht.

93 H.A. Oberman, 'Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought', in: A. Hudson, M. Wilks (eds.), *From Ockham to Wyclif*, 454 n. 27, vgl. 457 n. 42. Zie voor verschillende interpretaties van dit verband ook J. Dillenberger, *God Hidden and Revealed*, Philadelphia 1953, vooral 43-47, 109v., 139-141.

94 WA 43.71, 28: 'Vult enim nos facere secundum ordinatam potentiam'.

95 WA 43.73, 3: 'Ordinatam potentiam, hoc est, filium incarnatum...' (Oberman, 'Via Antiqua', 456).

96 *Institutie* III 23 2 ('commentum absolutae potentiae'). Vgl. verder *De aeterna Dei praedestinatio* (1552), CO 8, 361 (waar Calvijn m.n. 'papales theologastri' als de schuldigen aanwijst), en R. Stauffer, *Dieu, la création et la Providence dans la prédication de Calvin*, Bern 1978, 113-116, voor een overzicht van de vele diskwalificaties van de *potentia absoluta* in Calvijns preken. Zo heet het in een preek over Job bijv., dat Jobs zonde hierin bestond, dat hij aan God een 'puissance absolue' toeschreef, een ongeordend handelen buiten Zijn goedheid om (115).

97 F. Wendel, *Calvin. Sources et Evolution de sa pensée religieuse*, Paris 1950, 94. Het is moeilijker nader te preciseren welke scholastici Calvijn precies op het oog had. Stauffer, *Dieu*, 116, wijst op Petrus Aureolus, maar men zou met evenveel recht aan Petrus van Ailly kunnen denken.

98 *Ibidem*; onjuist is uiteraard Wendels overtuiging dat de distinctie van scotiaanse origine is.

Of Calvijn de distinctie ook in haar authentieke bedoeling zou hebben afgewezen, is dan (gesteld dat Calvijn van het prescotiaanse gebruik inderdaad niet op de hoogte was) natuurlijk een hypothetische vraag. Het lijkt ons echter op grond van zakelijke gegevens in Calvijns spreken over Gods handelen zeer twijfelachtig. Oberman wijst erop, dat 'Calvin utilizes the full potential of the realm which before d'Ailly used to be the *potentia absoluta*'⁹⁹. Hij trekt zelfs een lijn van het 'extracalvinisticum' naar een handelen van God 'extra ordinem' in het denken van Calvijn en concludeert: 'John Calvin provides an excellent counterproof for the thesis that the "operationalisation" of the *potentia absoluta* [...] should be regarded as detrimental to the emancipation of European civilization'¹⁰⁰. Echter, in feite onderscheidt Calvijn natuurlijk niet langer tweeërlei macht in God, maar uitsluitend een gewone en een buitengewone providentie, die beide in overeenstemming zijn met Gods betrouwbare wil en goedheid, alsook met Zijn eeuwige besluiten. En hij past er dan ook wel voor op die buitengewone voorzienigheid aan te duiden als *potentia absoluta*, omdat bij dat begrip die overeenstemming doorgaans nu juist afwezig werd geacht.

Overwegenswaardig is intussen Obermans opmerking, dat de overgang naar de operationele opvatting van Gods *potentia absoluta* (al dan niet onder gebruikmaking van die term) niet alleen als 'risky', maar ook als 'useful' moet worden getypeerd. Zijn argumentatie luidt:

Once God's miraculous intervention was squarely placed outside the *lex statuta*, 'secular' research could focus on the *common* course of nature by means of (practical) reason and (sense) experience¹⁰¹.

Oberman onderbouwt deze stelling verder niet, maar had kunnen verwijzen naar de manier waarop de distinctie doorwerkt in het fysico-theologisch denken van onder meer Bacon, Boyle en Newton¹⁰². Juist door wonderen als extra-ordinair te beschouwen (in de letterlijke zin van het woord), is het mogelijk de *ordo* die ze doorbreken, als zelfstandig terrein van onderzoek af te bakenen. In die zin zou de scotiaanse omduiding van de distinctie dus gezien vanuit de wetenschapsgeschiedenis juist positief moeten worden geïdentificeerd!¹⁰³

99 Oberman, 'Via Antiqua', 462.

100 *Ibidem*. Waarbij moet worden aangetekend, dat het natuurlijk juist de *gangbare operationaliseren* van de distinctie zijn, die Calvijn ertoe brengen deze zo fel van de hand te wijzen.

101 Oberman, 'Via Antiqua', 452.

102 Zie hierover Oakley, *Omnipotence*, 67-92, vooral 88v.

103 Ik dank dr. W.J. van Asselt, drs. E. Dekker, prof. dr. C. Graafland, dr. F.G. Immink, dr. B. Loonstra, dr. H. Veldhuis en dr. A. Vos (leden van het *Werkgezelschap Oud-Gereformeerde Theologie*) voor hun opmerkingen bij een eerdere versie van dit opstel tijdens enkele besprekingen daarvan.