

- voorbij ook het zg. Nieuwe-Tijdsdenken dat met recht zo opkomt voor een verruiming van onze manier van bewustzijn en kijken, maar waarvan ik voor mezelf voortdurend het gevoel heb dat het daarin vaak meer gaat om de 'space' dan om de 'room'.

Het is de weg die begint bij de oer-ervaring van liefde en ruimte, waarmee geloven mijns inziens altijd begint. Het is een weg die niet altijd gemakkelijk te vinden is in de woestijn. De voetsporen van hen die ons zijn voorgegaan zijn snel verwaaid. Maar het is zeker een weg die voert van oase naar oase. Zij loopt wat kriskras door de woestijn, maar ons gelovig vermoeden zegt dat zij uiteindelijke uitkomt bij het Beloofde Land.

Mijnheer de voorzitter, ik heb gezegd.

Almacht bij Anselmus en Abraham

Bijdrage tot het debat over de God van de filosofen versus de God van de Bijbel

1. Inleiding

In de hedendaagse theologie is het besef vrijwel algemeen dat de christelijke Godsleer niet zomaar op de Bijbel geënt is, maar tegelijk in hoge mate schatplichtig aan buitenbijbelse filosofische tradities van met name Griekse origine. Eén van de partijen binnen de klassieke Godsleer die in dit verband vooral onder zware verdenking staan is de zogenaamde eigenschappenleer. Volgens H. Berkhof hebben de meeste van de in de christelijke traditie aan God toegeschreven eigenschappen 'hun bloei en levensduur in de geloofsleer niet daaraan te danken, dat ze ons krachtens de ontmoeting met de God van Israël, de Vader van Jezus Christus, te binnen komen, maar veeleer aan de invloed van een wijsgerige, eenzijdig transcendente en van de openbaring geabstraheerde godsconceptie'¹.

Recent heeft dit verwijt een nieuwe impuls gekregen door de studie van Th. de Boer over deze thematiek. Hoewel De Boer zich in zijn boek niet exclusief met de eigenschappenleer bezighoudt, richt zijn kritiek zich toch vooral op de wijze waarop zijns inziens in de christelijke theologie, prediking en catechese aan de God van de Bijbel de bij het filosofisch Godsbegrip behorende attributen werden toegedicht. De Boer vat deze attributen, zoals ze met name in de natuurlijke theologie van de Verlichting conceptueel gearticuleerd werden, als volgt samen: 'God is eerste oorzaak, eerste beweging, hoogste doel en daarnaast ook intelligent. Hij die alles in het leven roept is een almachtige, alwetende, laatste grond van het zijn'². De wortels van de alliantie tussen het christelijk Godsgeloof en dit filosofisch theïsme bevinden zich volgens De Boer al in de eerste eeuwen van onze jaartelling, toen de Apologeten aansluiting zochten bij de Griekse filosofie, en zo het Trojaanse paard van een heidense zijnsmetafysica in huis haalden³. Sinds Kant en vooral Heidegger dreigt juist deze zijnsmetafysica het geheel van de christelijke theologie in haar val mee te slepen.

1 H. Berkhof, *Christelijk geloof. Een inleiding tot de geloofsleer*, Nijkerk 1990⁶, p. 136.

2 Theo de Boer, *De God van de filosofen en de God van Pascal. Op het grensgebied van filosofie en theologie*, Delft 1989, p. 30.

3 A.w., p. 15; De Boers studie als geheel varieert natuurlijk op een bekend thema, dat reeds aan het begin van onze eeuw door Von Harnack werd ingezet. Vgl. voor een kritische bespreking van dit thema als zodanig E.P. Meijering, *Onmodieuze theologie. Over de waarde van de theologie van de 'grieks' denkende kerkvaders*, Kampen z.j. (1975).

2. *Almacht en de alliantie-these*

Een probleem in veel bestaande literatuur over deze wat ik nu maar even *alliantie-these* noem is het volgende. Vaak wordt de *these* toegespitst op één of twee kwalificaties die in de eigenschappenleer of in bredere zin in de Godsleer een rol spelen, en vervolgens zonder nadere onderbouwing min of meer van toepassing verklaard op het geheel. Wanneer ten aanzien van één of twee eigenschappen eenmaal een desastreuze Grieks-filosofische invloed is vastgesteld, is de *neiging groot die invloed vervolgens ook aanwezig te achten in het geval van alle overige eigenschappen*. Of wanneer bij bepaalde klassieke posities inzake het bestaan en het wezen van God twijfel rijst ten aanzien van hun authentiek-christelijk gehalte, bijvoorbeeld omdat deze restloos herleidbaar lijken tot Grieks-metafysische zijns categorieën, dan wordt die twijfel vaak op een onkritische wijze overgeheveld naar het gehele complex van de eigenschappenleer. Het is dit begrijpelijke, maar daarom bepaald niet gerechtvaardigde extrapolatiemechanisme, dat verantwoordelijk is voor allerlei simplificaties die regelmatig optreden in de bekende discussies over 'het Joodse' als tegengesteld aan 'het Griekse' denken etc. en beider invloed in de christelijke theologie.

Eén zo'n simplificatie treffen we dus naar mijn gevoelen aan in de stelling, dat de klassieke eigenschappenleer als geheel gesubsumeerd zou kunnen worden onder 'het Griekse denken'⁴. Meestal wordt deze stelling natuurlijk niet expliciet zo extreem en ongenueanceerd geformuleerd, veel vaker wordt ze impliciet gesuggereerd. Maar ze zou pas verdedigbaar zijn wanneer ten aanzien van *alle* relevante aspecten is aangetoond dat de christelijke theologie toegegeven heeft aan een inderdaad *vreemde verleiding* (Fiolet) van de filosofie. Een adequaat antwoord op de vragen rondom de adoptie van het filosofisch Godsbegrip in de theologie kan alleen gegeven worden wanneer nauwkeurig en 'op onderdelen', dat wil in het kader van de eigenschappenleer zeggen: *per eigenschap*, onderzocht wordt wat er precies wáár gebeurd is'. Het gaat niet

4 Een andere simplificatie in dit verband is de snelle conclusie 'Grieks, dus niet christelijk', alsof a priori vast zou staan dat Grieks en christelijk denken per definitie in alle opzichten aan elkaar tegengesteld zijn. Een voorbeeld van deze simplificatie is m.i. de kritiek op de neoplatoons aandoende formulering in art. 1 van de *Confessio Belgica*, dat God een 'zeer overvloedige fontein aller goeden' is; vgl. recent nog H.M. Vroom, 'Gods goedheid en het menselijk tasten', in: M.A. Maurice & S.J. Noordra (red.), *De onzekere zekerheid des geloofs. Beschouwingen in het spanningsveld van geloven en denken*, Delft 1991, p. 57, 61. Ook in de Bijbel worden vergelijkbare onpersoonlijke metaforen gebruikt ter aanduiding van Gods goedheid (bijv. God als de bron van het water des levens, Openb. 21: 6, 22:1 etc.). Zij duiden allerminst op een vervlakte vanzelfsprekendheid t.a.v. Gods goedheid, maar juist op een uiterste verwondering over haar onvermoede overvloed.

5 Zie voor een studie die dit soort restricties en nuanceringen wel in acht neemt W. Pannenberg, 'Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffs als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie', in: Idem, *Grundfragen systematischer Theologie I*, Göttingen 1967, S. 296-346; onder kennelijke invloed van dit artikel heeft Berkhof, a.w., op p. 113 toch ook nog wat positieve woorden over voor 'het Griekse denken' in de Godsleer.

aan op grond van bestudering van bijvoorbeeld de onveranderlijkheid of de impassibiliteit Gods – om maar eens twee van de doorgaans als meest ‘Grieks’ beschouwde klassieke goddelijke eigenschappen te noemen⁶ – te concluderen tot een filosofische pervertering van het geheel van de eigenschappenleer.

In dit artikel wil ik een en ander demonstreren en concretiseren door een klein onderzoek in te stellen naar de structuur en herkomst van de almachtsleer. ‘Almacht’ is naar mijn idee namelijk één van de klassieke goddelijke eigenschappen die vaak ten onrechte in het kielzog van onveranderlijkheid, onaanadoenlijkheid etc. meegezogen, en zo zonder veel argumentatie als ‘Grieks’, ‘filosofisch’ etc. en derhalve onbijbels terzijde geschoven worden. Naar mijn indruk is ook iemand als De Boer daar niet geheel aan ontkomen. De Boer toont overtuigend aan dat kwalificaties van God in termen van het zijn als ‘het hoogste Zijn’, ‘de grond van het Zijn’, ‘het al-zijn’ etc. geïnspireerd zijn door de Grieks-westerse zijnstraditie sinds Parmenides, en dan ook (onder meer vanwege hun ethische neutraliteit) grote problemen oproepen in de theologie⁷. Mede vanuit een zekere gefixeerdheid op Spinoza’s identificatie van ‘zijn’ met ‘vermogen’ acht De Boer het vervolgens echter ook typerend voor de God van de filosofen en (dus?) niet voor de God van de Bijbel, dat deze geacht wordt alle macht te bezitten, almachtig te zijn⁸.

Dat De Boer zo uiteindelijk niet uitkomt, wordt duidelijk wanneer hij verderop in zijn boek bij het vertellen van zijn eigen ‘vertoog’ de term almacht weer introduceert, en dan in positieve zin⁹. Maar een verdere uitwerking ontbreekt, en tenslotte wordt het begrip dan toch weer op één lijn met ‘Opperwezen’ (volgens De Boer de Nederlandse uitdrukking voor ‘hoogste Zijnde’) als ondeugdelijk en zelfs gevaarlijk van de hand gewezen¹⁰. Gezien deze ambivalentie, waarin de afwijzing van het predikaat ‘almacht’ toch wel overheerst, is het niet verwonderlijk dat in bepaalde reacties op De Boers studie juist bij dit punt de vinger gelegd wordt. Zo wijst Van der Hoeven er terecht op dat er toch ook in de Bijbel sprake is van Gods macht en verhevenheid, en verdedigt Van den Brom de systematisch-theologische onmisbaarheid van de almachtsleer¹¹. De Boers reactie is in die zin onbevredigend, dat daarin onduidelijk

6 Belangrijke nuanceringsen op het standpunt dat deze eigenschappen inderdaad per definitie een Griekse ontologie vooronderstellen worden overigens aangebracht door M. Sarot in diens binnenkort te verschijnen proefschrift *God, Passibility and Corporeality*, hoofdstuk II.3.

7 De Boer, *a. w.*, p. 33v., p. 49-58.

8 *A. w.*, p. 55 (vgl. p. 187 voor de frequentie waarmee De Boer op Spinoza terugkomt), en p. 33v., waar almacht geheel als component van de idee van het hoogste Zijn getekend wordt.

9 *A. w.*, p. 116.

10 *A. w.*, p. 156 (vgl. voor ‘Opperwezen’, p. 33). Opmerkelijk is, dat De Boer voor de gelegenheid het predikaat ‘almachtig’ hier niet alleen substantiveert, maar ook nog van een hoofdletter voorziet: de Almacht. Of hij zijn oordeel ook van toepassing acht op de God wiens almacht zich niet zo laat hypostasieren, maar die desalniettemin almachtig genoemd kan worden, blijft zo onduidelijk.

11 J. van der Hoeven, ‘Godsverduistering en godsdienstfilosofie’, *Philosophia Reformata* 55 (1990), p. 152-176 (inclusief een repliek van De Boer); idem, ‘Schepping en redding’, in: H.M. Vroom

blijft in hoeverre hij almacht *uitsluitend* aanwezig ziet in de contractie, in 'de knechtsgestalte van de Heer', ofwel, zoals Kierkegaard en Barth, *mede* (en eventueel: bij uitstek) daarin, dat God *ook* in kleinheid groot, in de vernedering majesteitelijk kan zijn, dat Zijn almacht zich *tegelijk* zo terug kan trekken dat hetgeen door die almacht is ontstaan onafhankelijkheid verkrijgt¹².

Hoe dit ook zij¹³, de stelling die ik wil uitwerken is dat het woord 'almachtig' een predikaat is van zowel de God van de filosofen als van de God van de Bijbel, en dat het er dus om gaat in plaats van bij voorbaat een omvattend anathema uit te spreken, de verschillen én overeenkomsten tussen beide nauwkeurig vast te stellen. Alles komt hier aan op de *context* waarin de term gebruikt wordt. Laten we daarom nu eerst proberen die beide contexten te omschrijven.

3. *Almacht en inductie: de weg van de godsdienstwetenschap*

Wat betekent het om God almachtig te noemen? Welke vooronderstellingen, implicaties en associaties spelen hierbij een rol? Laten we deze vraag beantwoorden via een kleine omweg, nl. door te letten op de *redenen* die we zouden kunnen hebben om God almachtig te noemen. *Waarom* noemen gelovigen God eigenlijk almachtig? Hoe zijn ze daartoe gekomen? Hoewel ze zelden expliciet gemaakt worden, lijkt het me dat er in de traditie twee verschillende antwoorden op deze vraag gegeven zijn (en worden); deze verdienen een nauwkeurigere onderlinge vergelijking, omdat ze uiteindelijk samen blijken te hangen met twee verschillende almachtsconcepties.

De eerste reden die we zouden kunnen hebben om God almachtig te noemen is, dat dat voor ons besef nu eenmaal opgesloten ligt in wat wij met 'God' bedoelen. Zou God niet almachtig zijn, dan was Hij niet God. Pogingen om de redelijkheid van dit besef aan te tonen kunnen nu zowel langs inductieve als langs deductieve weg ondernomen worden. In deze paragraaf trachten we de inductieve weg, in de volgende de deductieve.

Kiest men de inductieve weg, dan wijst men doorgaans op het systematisch-godsdienstwetenschappelijke (vroeger: 'fenomenologische') gegeven dat er

(red.), *De God van de filosofen en de God van de Bijbel. Het christelijk godsbeeld in discussie*, Delft 1991, p. 29-31; L.J. van den Brom, 'En is Hij niet een God voor filosofen? God, filosofie en almacht', in dezelfde bundel.

12 Th. de Boer, 'Alleen Hij zou het mogen', in: Vroom (red.), *God van de filosofen*, p. 143-145, met een uitvoerig citaat van Kierkegaard naar H.A. van Munster, *Kierkegaard, een keuze uit zijn dagboeken*, Utrecht/Antwerpen 1957, p. 52v.; voor Barth verwijst De Boer reeds in zijn boek (p. 84) naar een karakterisering van H.G. Hubbeling, *Denkend geloven*, Assen 1976, p. 50; maar in zijn uitvoerige almachtisleer heeft Barth zich zeer nauw bij de (scholastieke) traditie aangesloten, zie zijn *Kirchliche Dogmatik II I*, Zollikon-Zürich 1940, p. 587-685!

13 Toen De Boer tijdens een studiedag te Utrecht (4-1-'92), belegd door het Centrum voor Reformatorische Wijsbegeerte, door H.G. Geertsema op deze onduidelijkheid gewezen werd, distantieerde hij zich van het 'ook' en 'tegelijk' bij Kierkegaard en Barth ten gunste van het 'uitsluitend'.

geen godsdienst ter wereld te vinden valt, of de meest fundamentele eigenschap die daarin aan God c.q. het goddelijke wordt toegeschreven is *macht*¹⁴. Zo zette Gerardus van der Leeuw zijn monumentale *Phänomenologie der Religion* indertijd reeds op vanuit het machtsbegrip. Want: 'Das erste, was wir daher über das Objekt der Religion sagen können, ist, dass es *ein auffallendes Anderes* ist. ...dieser Gegenstand fällt aus dem Gewöhnlichen heraus. Das geht hervor aus der *Macht*, welche er entwickelt'¹⁵. En vandaag nog is iemand als H.M. Kuitert zozeer onder de indruk van de universaliteit van het machtsaspect in de godsdienst, dat hij het uitoefenen van macht over alles beschouwt als een minimum-constituante van het Godsbegrip. Het dient dan ook te fungeren als één van de religie-onafhankelijke criteria die beslissen over de vraag welke ervaringen waarlijk Godservaringen mogen heten¹⁶.

Echter: het is nog maar de vraag of het inderdaad empirisch aantoonbaar is dat wie 'God' zegt tegelijk 'macht over alles' zegt. Men zou immers kunnen tegenwerpen dat er wel degelijk godsdiensten of typen van godsdienst zijn die God c.q. het goddelijke niet primair met machtsbezit en machtsuitoefening associëren. Wat bijvoorbeeld te denken van het deïsme, waarvoor juist nadruk op de *afwezigheid* van actuele goddelijke machtsuitoefening kenmerkend is; of – duidelijker voorbeeld nog – van bepaalde hedendaagse stromingen in jodendom en christendom die juist de kwetsbaarheid, zwakheid en zelfs machteloosheid van God benadrukken? Men herinnere zich slechts het veelgeciteerde woord van Bonhoeffer: 'Gott lässt sich aus der Welt herausdrängen ans Kreuz, Gott ist ohnmächtig und schwach in der Welt und gerade und nur so ist er bei uns und hilft uns. Es est ... ganz deutlich, dass Christus nicht hilft kraft seiner Allmacht, sondern kraft seiner Schwachheit, seines Leidens'¹⁷.

Ook al zou het zo zijn dat Gods (al)macht hier slechts in een polaire verhouding gebracht wordt tot andere kwaliteiten, zonder dat ze direct *ontkend* wordt, dan nog staat niet vast dat dat laatste godsdienstig gezien ten enenmale onmogelijk is. Hier stuiten we in feite op een bekende beperking die inherent is aan de inductieve methode: al zouden alle zwanen die de mensheid ooit gezien heeft wit zijn, dan kan ik daaruit nog niet concluderen dat er dus geen zwarte zwanen kunnen bestaan¹⁸. Falsificatie van een op inductieve wijze ont-

14 Voor deze passage heb ik gebruik gemaakt van Anna Case-Winters, *God's Power. Traditional Understandings and Contemporary Challenges*, Louisville 1990, p. 24-28.

15 G. van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956², S.3f.

16 H.M. Kuitert, *Wat heet geloven?*, Baarn 1977, p. 145; vgl. ook zijn opstel 'Het geloven waard. Een intellectuele verantwoording van het geloof in de christelijke traditie', in: Maurice & Noorda (red.), *a. w.*, p. 115: 'Ik besluit: een persoon-achtige God die macht over alles uitoefent – twee (niet tot de christelijke godsdienst beperkte) criteria die beslissen over God/niet God'. In zijn *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*, Baarn 1992, p. 54-56 leest Kuitert daarentegen (m.i. veel correcter) Gods almacht juist af uit de Bijbel, m.n. het OT.

17 D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (red. E. Bethge), Neuausgabe München 1985³, S. 394.

18 Vgl. hierover recent A. Vos, *Het is de Heer! De opstanding voorstelbaar*, Kampen 1990, p. 17-20; A. van de Beek, *Wonderen en wonderverhalen*, Nijkerk 1991, p. 18.

wikkelde wetenschappelijke hypothese blijft in principe altijd mogelijk, doordat ik niet met absolute zekerheid kan uitsluiten dat zich in de toekomst wellicht nieuwe, aan mijn huidige waarnemingen tegengestelde verschijnselen zullen voordoen. Daarom is de tweede, deductieve methode om aan te tonen dat het almachtbegrip in het Godsbegrip geïmpliceerd is veel interessanter. Zij wordt immers niet door een dergelijk onophefbaar voorbehoud gehandicapt.

4. *Almacht en deductie: de weg van de godsdienstwijsbegeerte*

De deductieve weg om aan te tonen dat God wel almachtig moet zijn vinden we voor het eerst consequent uitgewerkt bij Anselmus, in het verlengde van zijn ontologisch argument. De cruciale eerste stap van dit argument bestaat uit Anselmus' beroemde definitie van het Godsbegrip. Wat wij volgens Anselmus bedoelen wanneer wij het over God hebben, is datgene waarboven zich niets hogers denken laat (*id quo maius nihil cogitari potest*)¹⁹. Dat woord 'hoger' is natuurlijk vaag, maar uit het verband wordt duidelijk dat het voor Anselmus gelijk staat met 'volmaakt'. Dus God is per definitie (dat is gewoon de semantische functie van het begrip wanneer wij het op de juiste manier gebruiken) het volmaaktst denkbare wezen²⁰.

Deze definitie van het Godsbegrip houdt nu volgens Anselmus niet alleen in dat God bestaat – zoals hij in het eigenlijke ontologisch argument tracht aan te tonen – maar ook dat God is 'al wat het beter is te zijn dan niet te zijn'²¹. God heeft bijgevolg al die eigenschappen waarvan geldt dat het intrinsiek beter is om ze te bezitten dan om ze niet te bezitten. En Hij bezit die eigenschappen natuurlijk in de hoogst mogelijke mate – want anders zou een wezen denkbaar zijn, dat volmaakter is dan God, en dat is immers per definitie uitgesloten. Welnu, er is nu nog maar één premisse nodig om de deductieve weg te kunnen voltooien, namelijk dat het beter is om macht te bezitten dan om geen macht te bezitten. Kennelijk is de waarheid van deze premisse voor Anselmus (anders dan voor de meeste contemporaine filosofen) zo boven alle twijfel verheven, dat ze niet eens geëxpliciteerd behoeft te worden. Anselmus hanteert haar stilzwijgend, en concludeert dat God, als het volmaaktst denkbare wezen, almachtig moet zijn²².

19 Anselmus, *Proslogion* II; zie voor een toelichting betreffende de vertaal- en interpretatieproblemen de door Carlos Steel bezorgde uitgave *Proslogion gevolgd door de discussie met Gaunilo*, Bussum 1981, p. 48-50. Vgl. M.J. Charlesworth, *St. Anselm's Proslogion*, Oxford 1965, p. 54-72.

20 Deze verkorte manier van zeggen is feitelijk al onjuist, omdat ze suggereert dat God denkbaar is. Dat laatste zal Anselmus verderop in zijn *Proslogion* (hfdst. XV) nu juist ontkennen, aangezien het tekort doet aan de transcendentie Gods: God gaat ons denkvermogen te boven. Het Latijnse idioom van de formule IQM is nu juist zo eigenaardig geschikt voor Anselmus' bedoeling vanwege het feit dat het zowel het superlativische als het transcenderende moment articuleert. Vgl. Steel, *a.w.*, p. 48, 50 (alwaar ook verdere verwijzingen). Omdat dit punt in mijn betoog niet essentieel is, gebruik ik terwille van de leesbaarheid toch de verkorte formulering.

21 *Proslogion* V (Steel, *a.w.*, p. 61).

22 *Proslogion* VI.

We kunnen op deze wijze in het voetspoor van Anselmus zelfs nog één stap verder gaan, door te stellen dat God niet zomaar toevallig almachtig is. In dat geval zou er immers opnieuw een wezen denkbaar zijn dat nòg volmaakter is, nl. een wezen dat *noodzakelijkerwijs* almachtig is, en dus onmogelijk niet almachtig kan zijn of worden. Het gaat immers niet aan te veronderstellen dat God zijn almacht zou kunnen verliezen. Zo blijkt God dus niet slechts almachtig, maar ook noodzakelijk almachtig te zijn. Iedere logisch mogelijke stand van zaken zal Hij altijd tot stand kunnen brengen. Zou het er anders met God voorstaan, dan zou Hij niet het volmaaktst denkbare wezen zijn, dan zou Hij dus ook niet werkelijk aanbiddewaardig zijn, kortom: dan zou Hij niet God zijn.

Opvallend is overigens, dat Anselmus zelf deze laatste stap niet expressis verbis zet. Maar de stap ligt impliciet wel opgesloten in zijn argumentatie voor de noodzakelijkheid van Gods bestaan²³. Want als God noodzakelijk bestaat, en als Hij per implicatie van het Godsbegrip almachtig is, dan kan Hij noch Zijn goddelijkheid noch Zijn almacht ooit verliezen, en is Hij dus noodzakelijk almachtig. Hedendaagse godsdienstfilosofen die zich opstellen in de traditie van Anselmus²⁴ claimen dan ook expliciet dat God Zijn almacht, net als alle overige eigenschappen die bijdragen aan Zijn volmaaktheid, noodzakelijk of essentieel bezit²⁵. Zo levert de deductieve weg ons een scherp omlijnd beeld op, niet alleen van de wijze waarop almacht door het Godsbegrip geïmpliceerd wordt, maar ook van de aard van deze almacht. Almacht is hier immers een essentiële, noodzakelijke en dus absoluut onveranderlijke eigenschap van die God, die gezien zijn noodzakelijk bestaan ontologische prioriteit bezit ten opzichte van alle overige entiteiten. De functor 'al' in 'almacht' moeten we daarbij geheel letterlijk nemen: alle logische mogelijke standen van zaken kan God realiseren. Men kan het bij wijze van spreken zo gek niet bedenken, of God kan het. Dit almachtsbegrip roept dan ook vanaf de Middeleeuwen allerlei paradoxen op, waarvan die van de steen de bekendste is: Kan God een steen maken die zo zwaar is dat Hij deze vervolgens Zelf niet meer op kan tillen?

23 *Proslogion* III.

24 Hun belangrijkste woordvoerder is zonder twijfel Thomas V. Morris; vgl. zijn pleidooi voor wat hij noemt 'Perfect Being Theology', *Noûs* 21 (1987), p. 19-32; zie voor een aantal richtingen waarin hij zelf zijn Anselmiaanse programma heeft uitgewerkt zijn boek *Anselmian Explorations*, Notre Dame 1987. Ook bij andere m.n. Amerikaanse godsdienstwijzgeren is de laatste decennia de tendens ontstaan Anselmus' definitie van het Godsbegrip als organiserend centrum en richtinggevend methodisch principe in de wijsgerige Godsleer te hanteren. Een proeve van hun werk op dit terrein heeft Morris samengebracht in de door hem geredigeerde bundel *The Concept of God*, Oxford 1987. De God van de filosofen blijkt in de Angelsaksische wereld springlevend!

25 Morris, 'Introduction', in: idem (red.), *Concept of God*, p. 12. Zie voor het (in mijn betoog verder niet relevante) verschil tussen noodzakelijke en essentiële eigenschappen A. Vos, 'De theorie van de eigenschappen en de leer van de eigenschappen van God', *Bijdragen* 42 (1981), p. 75-102, speciaal p. 80v., 95v.

Samenvattend: het eerste antwoord op de vraag waarom wij God almachtig noemen luidt, dat almacht – hetzij inductief, hetzij deductief – met het Gods-begrip gegeven is. Als God bestaat, dan is Hij noodzakelijk almachtig. We zullen straks nog een paar implicaties van deze positie nader bezien, maar geven nu eerst het tweede antwoord weer op de vraag waarom we God almachtig zouden noemen.

5. *Almacht en de heilsgeschiedenis: Abraham*

Een tweede reden om God almachtig te noemen, zou eenvoudigweg kunnen zijn dat God Zich als zodanig *geopenbaard* heeft. Er zijn altijd mensen geweest, die dat zo ervaren hebben. Op de een of andere manier zijn ze in aanraking gekomen met wat ze ervoeren als goddelijk respectievelijk als een persoonlijk God, en in het tweede geval hebben ze Hem dikwijls uit Zijn woorden en daden als (al)machtig leren kennen. Zo iemand is volgens de joods-christelijke canon Abraham geweest. De eerste keer dat de term 'almachtig' in de Bijbel voorkomt is in Gen. 17:1, waar YHWH zich tot Abraham (of eigenlijk nog tot Abram) richt met de woorden: 'Ik ben God, de Almachtige'.

Nu moeten we natuurlijk zorgvuldig te werk gaan bij het vaststellen van de betekenis die de titel 'Almachtige' hier heeft. We kunnen er immers niet bij voorbaat van uit gaan dat hier met 'almacht' hetzelfde bedoeld wordt als wat Anselmus ermee bedoelde, en wat wij vanuit de traditie van een Anselmiaanse (onto)theologie wellicht intuïtief geneigd zijn eronder te verstaan. In het Hebreuws staat hier 'El Shaddai', en wat dat ook precies moge betekenen (het heeft waarschijnlijk, evenals vrijwel alle andere OT-ische Godsnamen, wel connotaties van 'macht' aan zich), het betekent niet 'almachtig' in de zin van 'alles kunnend', 'in staat alle mogelijke standen van zaken te realiseren'. Deze laatste associatie is eerst ontstaan via de Latijnse weergave (*omnipotens*) van de Griekse vertaling (*pantokrator*) van OT-ische Godsnamen als 'El Shaddai' en 'YHWH Sebaoth'²⁶.

Misschien kunnen we de betekenis ervan enigszins op het spoor komen door te letten op de context van het verhaal waarbinnen deze zelfopenbaring van God als de almachtige functioneert. Abraham is 99 jaar, zijn vrouw Sara 90. Dat is ook voor Genesis-begrippen te oud om nageslacht te kunnen krijgen. In die situatie spreekt God hen aan, en belooft hen dat ze stamvader en -moeder zullen worden van vele volken. Het is nu kennelijk ter onderstreping van Zijn vermogen om deze éne concrete heilsbelofte waar te maken dat God

²⁶ Zie voor de onderscheiden betekenissen van deze Griekse en Latijnse termen J.N.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londen 1972, p. 132-139; A. de Halleux, '«Dieu le Père tout-puissant»', *Revue Théologique de Louvain* 8 (1977), p. 401-422; P. Smulders, 'God Father All-Sovereign', *Bijdragen* 41 (1981), p. 3-15, en de monografie van C. Capizzi, *Pantokrator. Saggio d'esegesi letterario-iconografica*, Rome 1964.

Zich presenteert als El Shaddai. En uit het vervolg blijkt dan dat Sara inderdaad in verwachting raakt, een kind krijgt enz., m.a.w. dat God inderdaad de El Shaddai is in de zin waarin Hij zich als zodanig gepresenteerd had.

Daarmee zijn we in staat de tweede reden waarom mensen God almachtig genoemd hebben wat nauwkeuriger te formuleren: Gods almacht blijkt uit Zijn *daden*. Net als Abraham hebben Izaäk, Jakob, Israël en de christelijke gemeente in de loop van de geschiedenis ervaren dat God in staat is Zijn beloften waar te maken, en het is op grond daarvan dat ze Hem almachtig zijn gaan noemen, c.q. de waarheid van Gods zelfopenbaring als de almachtige zijn gaan beamen. 'Wat Gods liefde wil bewerken / ontzegt Hem Zijn vermogen niet' – dat is kennelijk wat in de Bijbel bedoeld wordt met almacht.

In vergelijking met het Anselmiaanse almachtsbegrip vallen ons direct al een aantal kenmerkende verschillen op. Anselmus' leidde Gods almacht af uit zijn *denken*, Abraham uit zijn *ervaring*. Voor Anselmus is Gods almacht a priori boven alle twijfel verheven. Zij behoeft geen bevestiging vanuit de ervaring, want ze kan onmogelijk door de ervaring gefalsificeerd worden: het belang van het ontologisch argument was voor Anselmus immers juist geweest, dat het het Godsbestaan bewees zonder een beroep te doen op of zelfs maar te refereren aan welke menselijke ervaring dan ook maar. Bij Abraham daarentegen is het duidelijk dat Gods almacht alleen dan met recht en reden beaamd kan worden, wanneer die blijkt in en bevestigd wordt door Gods daden in de concrete mensengeschiedenis. Voor Anselmus is God noodzakelijk almachtig, Abraham moet nog maar afwachten of God überhaupt almachtig is (laat staan noodzakelijk).

Maar 'afwachten' is hier natuurlijk niet het goede woord. De vreemde God die hem uit Ur had geroepen had van Abraham geen afwachtende houding gevraagd, maar een houding van geloof en vertrouwen; Hij had hem gevraagd uit z'n land te gaan zonder te weten waar hij komen zou. Voor Anselmus is God vanzelfsprekend en natuurlijk, want noodzakelijk almachtig. Anselmus' God verlangt op geen enkele manier een geloofsacte in verband met diens almacht; men kan ten opzichte van deze God en Zijn macht in principe 'existentieel neutraal'²⁷ blijven. Voor Abraham daarentegen is het een enorm waagstuk om het erop te houden dat God almachtig is, zijn hele levenshouding is daarbij in het geding. Daarom is het voor hem ook een zaak van intense vreugde als dat inderdaad het geval blijkt te zijn.

Kortom, en nu zijn we terug bij de discussie waarmee we begonnen: Abrahams God is de God van de Bijbel, de concrete God die Zich aan mensen openbaart in de daden die Hij stelt in de geschiedenis, en die geloof daarin

27 Zie voor deze term V. Brümmer, *Over een persoonlijke God gesproken. Studies in de wijsgerige theologie*, Kampen 1988, p. 82.

vraagt. Soms zijn die daden onvoorspelbaar en grillig, soms blijven ze ook zozeer en zo lang uit dat ze de indruk wekken van een volslagen machteloosheid, zoals in de onderdrukking van Israël vanaf Egypte tot aan Auschwitz, en zoals in de kruisiging van Jezus. Maar dan ineens stralen ze weer Gods ondubbelzinnige trouw en liefde uit – als Israël uitgeleid wordt uit het diensthuis van de vernietiging, als Jezus opgewekt wordt uit het diensthuis van de dood. Abrahams God is de God die Pascal leerde kennen in de nacht van maandag 23 op dinsdag 24 november van het jaar 1654: 'Zekerheid. Zekerheid. Gevoel. Vreugde. Vrede. God van Jezus Christus'²⁸. Anselmus' God daarentegen is de God van de filosofen: koud en onbewogen, onveranderlijk en onaandoenlijk, abstract en in zijn noodzakelijke almacht mijlenver verheven boven wat ons mensen in onze concrete geschiedenis bezighoudt.

Zo kunnen we de beide antwoorden op de vraag waarom we God almachtig zouden noemen dus vrij scherp tegenover elkaar afzetten. De antwoorden leveren daarbij zoals gezegd niet alleen redenen waarom God almachtig genoemd wordt, maar geven in beide gevallen ook een nogal uiteenlopende betekenis aan het begrip 'almachtig'. De alleskunner van de filosofen, of de God die van ons geloof vraagt in Zijn voortdurend aangevochten macht om Zijn bedoelingen door te zetten, en zo uiteindelijk het kwaad te overwinnen. Dat is het dilemma. Kiest u dan heden wie gij dienen zult – voegt Theo de Boer er alleen nog aan toe, en zijn eigen antwoord is duidelijk: ik en mijn huis, wij zullen – in het voetspoor van Pascal, Buber, Levinas en anderen – de God van de Bijbel dienen²⁹.

6. Gods almacht en de filosofen

Het dilemma lijkt dus duidelijk en onontkoombaar. Toch zijn er belangrijke intuïties die ons ervan kunnen weerhouden om de knoop zo, terwijl de kaarten zo liggen, door te hakken. We zouden het ons dan immers wel eens net iets te gemakkelijk kunnen maken. In elk geval zullen we eerst eventuele gegevens moeten verwerken die de boven gemaakte tweedeling lijken te weerspreken, en die ons wellicht zullen nopen tot bepaalde nuanceringen van een al te

28 Opvallend is het tot tweemaal herhaalde woord 'zekerheid'; in het origineel staat hier 'certitude' (B. Pascal, *Pensées*, ed. L. Brunschvicg, Librairie Générale Française 1972, p. 230). De God van de Bijbel geeft wel degelijk zekerheid, maar het is de geheel eigensoortige *certitudo* van het geloof, niet de wiskundige *securitas* waarmee we zeker zijn van bestaan en eigenschappen van de God van de filosofen.

29 Merkwaardig is dat De Boer geneigd is n.b. ook Anselmus in het rijtje op te nemen, vgl. zijn *a.w.*, p. 42-50; dat hangt samen met het feit dat De Boer Barths theologische interpretatie van het ontologisch argument overneemt zoals uiteengezet in diens *Fides Quaerens Intellectum*, München 1931. Dat De Boers poging Anselmus te vrijwaren van zijn kritiek op de filosofen en hun God intussen wel de nodige fricties oproept, blijkt uit de veel negatievere opmerkingen over Anselmus die De Boer zich verderop in zijn boek, als hij zijn eigen positie nader uitwerkt, genoopt ziet te maken (vgl. p. 133, 137, 154 etc.). Zie voor gangbare kritiek op Barths Anselmus-interpretatie bijv. Charlesworth, *a.w.*, vooraf p. 40-46.

ongekwalificeerd contrastdenken. Ik geef eerst drie overwegingen die de bestaande eenduidigheid in het beeld van de God van de filosofen belangrijk kwalificeren in de richting van de God van de Bijbel. Vooropgezet zij dat het gaat om onderling min of meer onverbonden *deele* overwegingen, die geen bredere geldingskracht pretenderen dan op het specifieke punt dat ze aan de orde stellen. Maar als zodanig verstoren ze toch het gemak waarmee 'almacht', 'de God van de filosofen' en 'het Griekse denken' zo vaak in één en dezelfde ongunstig beoordeelde categorie worden ingedeeld. Ik geef de overwegingen weer in wat me de volgorde van toenemende belangrijkheid lijkt. In de volgende paragraaf ga ik dan de omgekeerde weg, en probeer aan te tonen dat de vragen die ten aanzien van de God van de filosofen gesteld worden voor een belangrijk deel ook opkomen vanuit de openbaring en ervaring van Gods almacht in Bijbel en geschiedenis.

1. Allereerst nogmaals Anselmus. Er is één gegeven dat ons bij lezing van het *Proslogion* achterdochtig zou moeten maken om Anselmus als de kampioenvertegenwoordiger van de God van de filosofen af te schilderen. Het mag ons niet ontgaan, dat het *Proslogion*, zoals die naam ook al min of meer zegt, de vorm heeft van een gebed. Van een rechtstreeks aanspreken dus van Iemand, van wiens bestaan Anselmus kennelijk ooit al iets ervaren heeft. Wat hij in z'n ontologisch argument doet is dus misschien toch niet zo volstrekt geabstraheerd van elke ervaring, niet zo puur vanuit de orde van het denken afkomstig als het ons in eerste instantie voorkomt. Gaat het dan toch ook in het ontologisch argument om de *fides quaerens intellectum*, om het geloof dat aan het denken voorafgaat, en dat pas in tweede instantie naar intellectuele uitwerking en verantwoording zoekt? Is deze hele exercitie van Anselmus inderdaad 'niet anders dan een uitleg aan de filosofen, in hùn jargon, wat de geopenbaarde Godsnaam betekent'³⁰? De door Barth geïnitieerde discussie op dit punt is nog altijd niet gesloten³¹.

2. Hoe dit ook zij: Anselmus' Godsbewijs op zichzelf voltrekt zich bewust los van bepaalde ervaringsgegevens. Anselmus was immers juist zo hartstochtelijk naar dit bewijs op zoek geweest, omdat de eerder door hem in zijn *Monologion* ontworpen Godsbewijzen niet aan zichzelf genoeg hadden, maar afhankelijk waren van een aantal aan contingente menselijke wereldervaring gelieerde premissen³². Waar Abraham de Stem die hij hoort (ervaart) in geloofsgehoorzaamheid volgt, wil Anselmus kennelijk hardere garanties voor het Godsbestaan.

Maar niet alle filosofen kunnen in dit opzicht met Anselmus op één lijn ge-

30 De Boer, *a. w.*, p. 49.

31 Vgl. noot 29. Zie ook R. Campbell, *From Belief to Understanding*, Canberra 1976.

32 Zie over de verhouding van het *Proslogion* tot het *Monologion* Steel, *a. w.*, p. 20-24; G.R. Evans, *Anselm*, Londen 1989, p. 49f.

steld worden. Opvallend is bijvoorbeeld dat Thomas van Aquino het ontologisch argument afwijst, om er zijn *quinque viae* voor in de plaats te stellen³³. Nu gaat het hier niet om de bewijskracht van Thomas' argumenten in vergelijking met dat van Anselmus, maar wel om de verschillende *structuur* van beide. Thomas leidt namelijk bewust zijn kennis van Gods bestaan en wezen niet *a priori* af uit zijn denken, maar *a posteriori* uit de effecten van Gods handelen in de wereld³⁴. Om één voorbeeld te geven: in zijn derde weg (het kosmologisch argument *e contingentia mundi*) neemt Thomas zijn uitgangspunt in het ervaringsgegeven dat er in de wereld dingen bestaan die ooit niet bestaan hebben en ook weer kunnen ophouden te bestaan, en dus niet noodzakelijk maar contingent bestaan. Vanuit dat gegeven probeert Thomas dan aan te tonen, dat uiteindelijk alleen een niet-contingent, niet-veroorzaakt wezen verantwoordelijk kan zijn voor het bestaan van alles wat contingent is. Dat wezen nu noemen wij God.

In dit ontlenen van Godskennis aan de ervaring van Gods daden in schepping en geschiedenis bevindt de filosoof Thomas zich dus aan de kant van Abraham en tegenover Anselmus. En erger nog: ook Aristoteles, in wiens invloedssfeer Thomas zich hier natuurlijk weet, bevindt zich hier in het gezelschap van Abraham! Men kan tegenwerpen dat de overeenkomst slechts een puur formele is, die niets afdoet aan de kloof die gaapt tussen Abraham enerzijds en deze filosofen anderzijds. Dat verwijt is echter niet overtuigend, omdat het denken *ex effectibus* (en niet in termen van zelf-evidentie) fundamenteel is voor de structuur van Thomas' Godsleer, alsook voor de Godsleer in het latere katholieke en protestantse denken. Bij Calvijn vinden we deze structuur zelfs in een zeer toegespitste zin terug. In zijn Godsleer valt immers op dat de traditionele zelfstandig uitgewerkte en aan de behandeling van de heilsgeschiedenis voorafgaande eigenschappenleer ontbreekt. Zo spreekt Calvijn bijvoorbeeld over Gods almacht nergens afzonderlijk, maar alleen in het kader van Gods handelen in schepping en voorzienigheid³⁵. Al met al gaat het theologiehistorisch dus bepaald niet om een trivialiteit.

3. De stelling dat de scholastieke wijsgerige theologie het wanproduct is van een slecht huwelijk tussen de christelijke traditie en de Griekse filosofie, wordt voor wat de laatstgenoemde partner betreft doorgaans uitgewerkt in de

33 Thomas van Aquino, *Summa Theologiae* I 2, 3. Zie voor de afwijzing van het ontologisch argument *ibid.* I 2, 1 en *Summa contra Gentiles* I 10. Een nuttige bespreking van de aard en de filosofische merites van deze afwijzing biedt Alvin Plantinga, 'Aquinas on Anselm', in: C. Orlebeke & L. Smedes (red.), *God and the Good*, Grand Rapids 1975, p. 122-139.

34 *ST* I 2, 2 ad 3: 'Et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse...'; vgl. L.M. de Rijk, *Middeleeuwse Wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing*, Assen 1981¹, p. 161-166.

35 J. Calvijn, *Institutie* I, 14-16, vooral I 16,3: Gods almacht bestaat niet in een abstract vermogen tot handelen, maar in Gods actuele (voorzienig) handelen als zodanig. Zie in het algemeen voor overeenkomsten tussen Thomas en Calvijn Arvin Vos, *Aquinas, Calvin and Contemporary Protestant Thought*, Grand Rapids 1985.

richting van platonisme, aristotelisme en/of neoplatonisme. Soms wordt ook verwezen naar een doorgaande lijn in het geheel van het Griekse denken, die al vanaf de tijd van de mythologische theogonieën aanwijsbaar is³⁶. Allerlei eigenschappen die de scholastieke traditie aan God toekent zouden in feite uit het (neo)platonisme of aristotelisme afkomstig zijn, waar ze golden als uitdrukkingen van de verhevenheid van de hoogste Idee, van het Onbewogen Beweger, dan wel van de Ene Goddelijke. Het meest berucht zijn in dit verband zoals gezegd eigenschappen als onveranderlijkheid³⁷ en impassibiliteit³⁸, kwalificaties die in alle drie de genoemde klassieke ontologieën op het hoogste zijnde van toepassing zijn. Maar ook bij een minder typisch transcendente, 'mededeelbare' eigenschap als goedheid achten velen het verband onmiskenbaar³⁹. Plato's hoogste idee was immers de idee van het Goede, en we wezen terloops al even op de metafoor van de fontein als aanduiding van Gods overstromende goedheid, die de christelijke theologie ontleend zou hebben aan het neoplatoonse emanatiedenken⁴⁰.

Mijn stelling is nu, dat *almacht in dit rijtje ten enenmale niet thuis hoort*. De goden uit de Griekse mythologie (om met hen te beginnen) waren natuurlijk al helemaal niet almachtig, daarvoor waren ze met veel te veel. Wel kon hier en daar in een min of meer monolatrische praktijk alle macht aan een enkele godengestalte (m.n. aan Zeus) toegeschreven worden⁴¹, maar in het algemeen fungeren de goden in de godenverhalen toch als de beperkers van elkaars machtsbereik. Ook van Plato's hoogste Idee krijgt men niet de indruk dat die veel macht uitoefent, daarvoor is die veel te onpersoonlijk en inert gedacht. Het is in de *Timaeus* dan ook niet de hoogste Idee die verantwoordelijk gehouden wordt voor de schepping van de wereld, maar de figuur van de Demiurg. Hoeveel er ook onduidelijk is over de metafysische status van de Demiurg in Plato's denken – vast staat dat de Demiurg uitgesproken *niet* almachtig is. In de schepping van de wereld moet de Demiurg immers niet alleen rekening houden met het voorbeeld van de ideeënwereld, maar wordt hij

36 Vgl. A.P. Bos, *In de greep van de Titanen. Inleiding tot een hoofdstroming van de Griekse filosofie*, Amsterdam 1991.

37 Vgl. W. Maas, *Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre*, Paderborn 1974 (de veralgemenisering in de ondertitel is veelzeggend!). Maas beschouwt het als 'das Hauptanliegen' van zijn studie een '...detaillier[t]e[r] Nachweis der Herkunft des Theologoumenon von der Unveränderlichkeit Gottes aus dem ... griechisch-philosophischen Gedankengut' (S. 165) te leveren.

38 Vgl. bijv. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, München 1972.

39 Recent bijv. H.M. Vroom, 'God and Goodness', in: L.J. van den Brom e.a. (red.), *Christian Faith and Philosophical Theology*, Kampen 1992, p. 240-257. 'God's metaphysical goodness is conceived as necessary goodness. The idea of necessary goodness has arisen under the influence of Greek philosophical thought' (p. 257; vgl. 241-244).

40 Zie boven, noot 4.

41 Bijv. bij de tragici en in orphische kringen; de betreffende teksten en hymnen zijn echter meer pantheïserend van aard dan dat ze een voluit persoonlijk gedachte godheid almacht toedichten. Vgl. Van der Leeuw, a.w., S. 206f; R.M. Grant, *Gods and the One God*, Philadelphia 1986, p. 77f.

ook beperkt en gehinderd door de weerbarstigheid van een onbepaalde voorbestaande materie⁴². Van Aristoteles' onbewogen beweger vervolgens kan weliswaar gezegd worden dat deze de causale verklaring biedt van heelal en geschiedenis, maar nu net weer niet dat deze almachtig is⁴³. De onbewogen beweger is immers juist het prototype van het deïstische type godheid, dat elke behoefte (zoal niet elk vermogen) tot handelend ingrijpen na het scheppingsmoment verloren heeft. Plotinus' 'Ene' tenslotte blinkt zelfs uit in onmacht: het kan niets anders dan emaneren, en zelfs daarin heeft het geen keus. Juist omdat het onveranderlijk is, eeuwig betrokken in de noodzakelijke emanatiebeweging van uitstroming en terugstroming en tegelijk absoluut transcendent ten opzichte van de materiële werkelijkheid, is het niet in staat tot handelen – laat staan tot almachtig handelen.

Deze zeer globale schets van een aantal hoofdmomenten uit de Griekse traditie moge volstaan om aan te tonen dat de toeschrijving van almacht aan God in de christelijke theologie bezwaarlijk voor een Griekse *erfenis* gehouden kan worden. Men kan tegenwerpen dat in het Griekse denken er toch wel sprake is van een absolute *afhankelijkheid* van al het bestaande ten opzichte van een zichzelf genoegzaam goddelijk Zijnde. En men kan aanvoeren dat in het Griekse deterministische denken alle gebeurtenissen zich met een absolute *noodzakelijkheid* vanuit de goddelijke eerste Oorzaak ontwikkelen. Maar dat alles is nog iets anders dan wat aan de orde is in de toeschrijving van almacht, van een onbeperkt vermogen tot handelen in de wereld. De toeschrijving van almacht aan God laat zich slechts inzichtelijk maken vanuit de bijbelse, monotheïstische traditie met haar persoonlijk Godsbegrip.

7. *Almacht bij patriarchen en filosofen: een vergelijking*

De almacht van de God van Abraham, Izaäk en Jakob is, zo hebben we boven betoegd, *primair gelegen in Zijn vermogen om Zijn beloften waar te maken in concrete, onverwacht heilbrengende daden in de geschiedenis*. De wijze waarop deze God aan Abraham Zijn almacht toont is exemplarisch voor de wijze waarop Hij die door heel de bijbelse geschiedenis heen manifesteert in Zijn handelen.

Maar juist omdat de God van de Bijbel bij uitstek een *handelende* God is, doemt nu ook de vraag op hoever Gods handelingsmogelijkheden zich uitstrekken. Wat we bijvoorbeeld ook zeggen als we zeggen dat God Zijn beloften waarmaakt in de geboorte van Izaäk, is dat Zijn macht kennelijk niet begrensd wordt door natuurwetmatigheden. Het is immers een biologisch ge-

42 Zie Plato, *Timaeus* 27-30, 48a-b, en vergelijk voor dit en het volgende ieder willekeurig handboek voor de geschiedenis van de (antieke) westerse filosofie. Zie specifiek i.v.m. almacht bij Plato en Aristoteles ook H.A. Redmond, *The Omnipotence of God*, Philadelphia 1964, p. 39-51.

43 Ten overvloede: hier gaan de wegen van Aristoteles en Thomas dus uiteen.

ven dat een vrouw na de menopauze onvruchtbaar is. Nu doet het er niet zoveel toe of God deze natuurwetmatigheden nu doorbreekt en tijdelijk buiten werking stelt in het geval van Sara, of dat Hij juist gebruikt maakt van de principiële openheid ervan⁴⁴ (bijv. door te zorgen dat er 'toevallig' nog een vruchtbare eicel bij Sara achtergebleven was etc.) - in beide gevallen vormen de natuurwetten geen beperking voor Zijn vermogen om door Hem gewilde standen van zaken te realiseren. Maar dat moet dan toch wel betekenen dat er weinig of niets te bedenken valt wat voor God onmogelijk zou zijn om tot stand te brengen. Die conclusie wordt in de Bijbel dan ook voortdurend getrokken. Op grond van de ervaring van Gods daden komen mensen tot het inzicht dat voor deze God niets onmogelijk moet zijn. De vraag of iets voor de HERE te wonderlijk zou zijn wordt al direct in Gen. 18 retorisch gesteld om de belofte van Izaäks geboorte te onderstrepen, en ze wordt als een soort rode draad door heel de heterogene bijbelse bibliotheek heen herhaald in de vorm van is-zinnen: 'Geen ding is bij de HERE onmogelijk', etc.⁴⁵

Nu gaat het daarbij doorgaans in de eerste plaats om acclamaties en exclamaties, of, in het jargon van V. Brümmer, om commissieven en expresieven⁴⁶. Men moet dit soort uitspraken dus niet als (pseudo-)wetenschappelijke rapportages van een feitelijke stand van zaken misverstaan. Maar dat neemt niet weg dat ze wel degelijk een overtuiging impliceren over hoe het feitelijk met de wereld gesteld is. Het is immers tegenstrijdig om uit te roepen: 'Niets is bij de HERE onmogelijk!', en tegelijkertijd te beweren dat God natuurlijk *feitelijk* ook geen ijzer met handen kan breken. Als God inderdaad degene is voor wie niets onmogelijk is, dan kan Hij alle dingen tot stand brengen. En daarmee naderen we toch weer de letterlijke betekenis van 'almachtig', waarop de filosofen zo insisteren⁴⁷. Wie beweert dat wij kunnen leven bij Gods beloften, ontkomt er conceptueel niet aan aan God handelingsmogelijkheden toe te schrijven die betrekking hebben op de concrete, fysische en biologische werkelijkheid waarin we leven. Schrijven we dit soort handelingsmogelijkheden aan God niet toe, of alleen in 'het gelijkensiskarakter van het wonder', dan kunnen we niet zonder tegenstrijdigheid

44 Zie voor deze benadering van het wonder William P. Alston, 'God's Action in the World', in zijn *Divine Nature and Human Language*, Ithaca 1989, p. 197-222, speciaal p. 212f. Vgl. ook C.S. Lewis, *Miracles*, New York 1947, hoofdstuk 8. Het is overigens jammer dat A. van de Beek in zijn boek over wonderen (a.w.) geheel aan dit soort Angelsaksische literatuur voorbijgaat.

45 Vgl. over de reikwijdte van Gods macht behalve Gen. 18:14 o.m. Jer. 32:27, Job 42:2, Matt. 28:18, Mk. 10:27 p.p., Luk. 1:37, Ef. 1:19-22, Openb. 11:17.

46 V. Brümmer, *Wijgerige begripsanalyse*, Kampen 1989³, hoofdstuk 2.

47 Zie bijv. Thomas P. Flint & Alfred J. Freddoso, 'Maximal Power', in: A.J. Freddoso (red.), *The Existence and Nature of God*, Notre Dame 1983, p. 81-113; Edward R. Wierenga, 'Omnipotence', in zijn *The Nature of God. An Inquiry into Divine Attributes*, Ithaca 1989, p. 12-35. Vgl. voor een nog massievere benadering vanuit de theologie Kathryn E. Tanner, *God and Creation in Christian Theology*, Oxford 1988.

oproepen tot geloof in de *belofte* dat Gods macht dood en vergankelijkheid overwint⁴⁸.

Ik constateer dat de beide antwoorden op de vraag waarom God almachtig is, en de beide almachtsopvattingen die door deze opvattingen geïmpliceerd worden dichter bij elkaar liggen dan ons op het eerste gezicht voorkwam. Ik constateer niet dat ze identiek zijn. Uit het feit dat God in de Bijbel getekend wordt als degene voor wie niets onmogelijk is, kan ik nog niet afleiden dat Hij identiek is met de God van de filosofen⁴⁹. Al bestaat de almacht van de God van zowel Anselmus als Abraham uit diens onbepaalde handelingsmogelijkheden, er blijven een aantal opvallende verschillen in context en situering die we niet over het hoofd moeten zien. Ik noem er vier.

Allereerst is de uitspraak 'God is almachtig' in een Anselmiaanse theologie primair een constatief (een feitelijke bewering), terwijl het in de Bijbel primair een expressief is, en pas per implicatie een constatief. In de Bijbel wordt ze nergens losgedacht van de existentiële ervaring van Gods daden in schepping en geschiedenis, ook in de persoonlijke levensgeschiedenis van mensen van vlees en bloed. Zij heeft haar plaats ('context of discovery' en 'context of justification'⁵⁰) daar waar Gods woorden gehoord en daden ervaren worden. In Openbaring wordt het predikaat 'almachtig' niet voor niets vrijwel steeds aan God toegeschreven in uitingen van lofprijzing en aanbidding: daar hoort het primair thuis. Bij Anselmus vooronderstelt de uitspraak 'God is almachtig' daarentegen uitsluitend een juist gebruik van de logica.

In de tweede plaats wordt de functor 'al' van 'almachtig' in de Bijbel zonder problemen op een aantal manieren gekwalificeerd. Er wordt namelijk van een aantal dingen expliciet gezegd dat God ze niet kan doen. Zo kan God niet zweren bij iemand hoger dan Zichzelf (Hebr. 6:13), en kan Hij niet liegen (Hebr. 6:18)⁵¹. Het eerste is een voorbeeld van een handeling die logisch on-

48 Zo F.O. van Gennep, *De terugkeer van de verloren Vader*, Baarn 1989, p. 416-427, 452-458. 'Waar we echter vasthouden aan het wonder als gelijkenis, wordt het duidelijk, dat hier [in het NT-ische wonderverhaal, GvdB] niet deze ene ... mens wordt gered, maar de mens in zijn lijden, schuld en nood' (p. 457). Maar als deze ene mens niet concreet, geestelijk en fysiek is gered, op grond waarvan zouden we dan hopen dat dat met 'de mens' ooit wel zal gebeuren, anders dan ook slechts 'bij gelijkenis'? Vgl. H.W. de Knijffs kritiek op Van Genneps gebruik van het gelijkenisbegrip als panacee, in zijn bespreking 'Het vaderschap van God en de mondigheid van de mens', *NTT* 44 (1990), p. 154: 'Juist de voortreffelijke nadruk op de onmisbare notie van de personaliteit Gods heeft ontologische implicaties'.

49 Zoals Keith Ward doet in zijn *Divine Action*, Londen 1990. Ward spreekt daar over 'the Biblical doctrine that God - can do all things' (p. 6), en stelt vervolgens op Anselmiaanse wijze dat 'only a being of unsurpassable power, of power that could never in principle be defeated or even resisted, could be the adequate object of faith'. Hij concludeert dan: 'The God of the philosophers is not different from the God of Abraham, Isaac and Jacob' (p. 7).

50 Zie over het gebruik van deze wetenschapstheoretische onderscheiding in de theologie W. van Huyssteen, *Theology & the Justification of Faith*, Grand Rapids 1989, p. 7 en passim.

51 Vgl. ook nog 2 Tim. 2:13 ('Hij kan Zichzelf niet verloochenen') en Jak. 1:13 ('God kan door het kwade niet verzocht worden').

mogelijk zou zijn (God is immers Zelf de Allerhoogste), het tweede van een handeling die strijdt met Gods karakter (Hij is immers de Betrouwbare). Het 'alle' in de bewering dat God alle dingen kan doen, moet dus kennelijk niet opgevat worden als een logische operator. Opvallend is dat iemand als Thomas, die zoals we zagen ook vanuit de ervaring denkt, deze beide bijbelse kwalificaties van 'almacht' zonder meer over kan nemen⁵². Anselmus daarentegen moet meteen al een apart hoofdstuk wijden aan de antinomieën die opgeroepen worden door zijn logische deductie van de almacht uit het Godsbegrip⁵³. Nog altijd is de verhouding tussen Gods almacht en Gods wezen, met name Zijn goedheid, een zeer problematisch punt in de Anselmiaanse 'perfect being theology'⁵⁴.

In de derde plaats wordt Gods almacht in de Bijbel afgeleid uit de gebleken betrouwbaarheid van Gods beloften, en niet uit een voorgegeven machtsbegrip zoals dat in intermenselijke machtsverhoudingen fungeert. Almacht wordt er dus niet gezien als de extrapolatie tot in het oneindige van ons alledaagse machtsbegrip⁵⁵. Dan zou God in Zijn almacht inderdaad 'een heerser [worden] naar menselijk model, oneindig veel groter en machtiger, maar toch menselijk'. Maar het bijbelse spreken over Gods almacht is geen 'verlengstuk van ons eigen machtsdenken'⁵⁶, juist omdat het functioneert ter ondersteuning van de betrouwbaarheid van Gods beloften. In de scholastieke eigenschappenleer is dit specifieke, niet-arbitraire karakter van de bijbelse almachtsopvatting overigens impliciet in rekening gebracht via de leer aangaande de *simplicitas Dei*. Deze bood immers een zeer sterke (puur logisch gezien zelfs te sterke) garantie tegen het onderling tegen elkaar uitspelen van Gods eigenschappen. Gods almacht kon dan ook niet losgedacht worden van Zijn goed-

52 *Summa contra Gentiles* II 25; vgl. V. Brümmer, *Wat doen wij als wij bidden?*, Kampen 1985, p. 47-50. In de lijn van Thomas opereert ook Peter Geach in zijn opstel 'Omnipotence', opgenomen in zijn boek *Providence and Evil*, Cambridge 1977, p. 3-28. Geach contrasteert hier beide almachtsconcepties op fraaie wijze door te onderscheiden tussen 'almightiness' als 'power over all things' enerzijds en het wat hij noemt seculiere begrip 'omnipotence' als 'ability to do everything' anderzijds. De leer aangaande Gods 'almightiness' acht hij onopgeefbaar voor het christelijk geloof, omdat deze constitutief is voor de mogelijkheid van een absoluut vertrouwen in Gods beloften. Iedere poging, echter om daarnaast ook op een consistente manier 'omnipotence' aan God toe te schrijven raakt niet alleen verstrikt in 'intractable problems and hopeless confusions' (p. 4), zoals hij omstandig tracht aan te tonen, maar is bovendien vanuit christelijk gezichtspunt volmaakt overbodig.

53 *Proslogion* VII.

54 Zie bijv. T.V. Morris, 'Perfection and Power', in zijn *Anselmian Explorations*, p. 70-75; de discussie werd indertijd heropend door een inmiddels als klassiek geldend artikel van Nelson Pike, 'Omnipotence and God's Ability to Sin', *American Philosophical Quarterly* 6 (1969), p. 208-216. Ook Flint & Freddoso, 'Maximal Power', p. 101-108, komen hier niet op een overtuigende wijze uit de conceptuele problemen.

55 Dit punt is uitgewerkt in een fijnzinnige notitie van Ian T. Ramsey, 'The Paradox of Omnipotence', *Mind* 65 (1956), p. 263-266. Zie voor een bijbels-theologische uitwerking van het specifieke karakter van Gods macht Van Gennep, *a.w.*, p. 416-423.

56 Van Gennep, *a.w.*, p. 426. Maar dit punt wordt evenzeer benadrukt door iemand als J. van Genderen, vgl. J. van Genderen & W.H. Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek*, Kampen 1992, p. 177.

heid en wijsheid, een overtuiging die men uitwerkte in de notie van de *potentia ordinata*⁵⁷.

Natuurlijk kon de kerkelijke almachtsleer desalniettemin *misbruikt* worden om oneigenlijke menselijke machtsaanspraken te legitimeren, en is dat feitelijk ook steeds weer gebeurd. Voor auteurs als Sölle, Van Gennep en De Boer is dit gegeven voldoende reden om niet of nauwelijks meer over God als almachtig te willen spreken⁵⁸. Maar Ulrich Bach heeft er terecht op gewezen dat dat om twee redenen niets oplost. Allereerst is in principe geen enkele theologische uitspraak immuun voor misbruik, ook bijvoorbeeld het door Sölle gecreëerde theologoumenon 'Geschwisterlichkeit' niet⁵⁹. De enige manier om misbruik te voorkomen is geheel afzien van alle spreken over God. Maar juist dat zou de (potentiële) machthebbers in de kaart spelen! Want in de tweede plaats impliceert de bijbelse belijdenis van Gods almacht juist een fundamentele *relativering* van alle menselijke totalitaire machtsaanspraken. Alleen aan God komt alle macht over mijn leven toe, dus niet aan welke zichzelf breed makende mens dan ook. Wie door Hitlers optreden niet langer over God als almachtig wil spreken, laat zijn theologische agenda alsnog door Hitler bepalen! Theologie kan nu eenmaal niet anders bedreven worden dan met behulp van beschadigde en beschadigbare begrippen. Alles komt daarom aan op de *context* waarin die begrippen gebruikt worden. Die context is ook in verband met ons spreken over Gods almacht allesbepalend⁶⁰.

In de vierde plaats laat zich uit de bijbelse traditie niet aflezen dat God *noodzakelijk* almachtig is, in die zin dat als Hij het niet zou zijn, Hij niet God zou zijn. Nergens wordt Gods almacht er als logisch equivalent aan het Gods-begrip beschouwd. Dit biedt ons allereerst een betrekkelijk eenvoudige oplossing voor de al even genoemde 'paradox van de steen', waaraan in de na-oorlogse Engelstalige literatuur talloze uiterst serieuze filosofische beschouwingen zijn gewijd⁶¹. Inderdaad kan God een steen maken die zo zwaar is dat Hij

57 Zie over de simplicitasleer F.G. Immink, *Divine Simplicity*, Kampen 1987; over het begrippenpaar *potentia ordinata* - *potentia absoluta* mijn 'De absolute en geordeneerde macht van God. Opmerkingen bij de ontwikkeling van een onderscheid', *NTT* 45 (1991), p. 204-222.

58 Zie voor D. Sölle behalve haar boek *Leiden*, Stuttgart 1973 haar 'Vom Gott-über-uns zum Gott-in-uns', *Evangelische Kommentare* 23.10 (1990), S. 614f.; Van Gennep, a. w., p. 427 (overigens onder duidelijke invloed van Sölle, vgl. p. 375v.); De Boer, *God van de filosofen*, p. 156.

59 Hetzelfde geldt m.i. voor het door De Boer geprefereerde spreken over Gods nederige knechtsgehalte. 'Een Heer echter die zich openbaar in knechtsgestalte is voor de machthebbers ongrijpbaar', schrijft hij (a. w., p. 156). Dat is echter zeer de vraag; want als God bij uitstek de Zichzelf vernerender is, dan moeten wij dat zeker ook zijn ten opzichte van de ander, en dan kan die ander dat dus ook van ons vragen. Zo worden juist noties als 'nederigheid', 'zelfverloochening' etc. maar al te vaak theologisch misverstaan en misbruikt! Zie hierover de instructieve studie van Nico van der Voet, *Waarom moet ik altijd helpen?*, Zoetermeer 1992.

60 Zie U. Bach, 'Schüttet das Kind nicht mit dem Bade aus! Zur Notwendigkeit der Rede von der «Allmacht Gottes»', *Evangelische Kommentare* 24.5 (1991), S. 289-292. Vgl. H. Asmussen: 'Das Nein, das wir zur Macht zu sprechen geneigt sind, ist zu einfach. Es geht nicht um Nachdenken hervor, geschweige das ihm eine richtige Beobachtung vorausging.' (*Über die Macht*, Stuttgart 1960, S. 7).

61 Een uitvoerig overzicht geef ik in mijn dissertatie in wording, die de almachtsleer tot onderwerp heeft. De door mij voorgestelde oplossing werd voor het eerst uitgewerkt en verdedigd door Richard Swinburne, 'Omnipotence', *American Philosophical Quarterly* 10 (1973), p. 231-237.

deze Zelf niet meer op kan tillen. Zolang Hij dat niet doet (omdat Hij het niet wil) blijft Hij echter voluit almachtig. Doet Hij het wel, dan zou Hij daarmee op dit terrein vrijwillig zijn almacht beperken. Maar ook dat behoort nu eenmaal tot de mogelijkheden van een werkelijk almachtig wezen.

Het niet-noodzakelijke karakter van Gods almacht heeft in de bijbelse theologie echter ook minder triviale implicaties. Zo tekent de Bijbel God op talloze plaatsen als degene die afstand gedaan heeft van een deel van Zijn macht, zonder dat daaruit de conclusie getrokken wordt dat Hij niet langer God zou zijn. Te denken valt alleen al aan de plaatsen in het Oude Testament waar van God gezegd wordt dat Hij berouw heeft over iets wat Hij gedaan heeft. Kennelijk zijn er belangrijke tegenmachten: mensen, die tegen Gods bedoelingen ingaan, daartoe kennelijk de vrijheid gekregen hebben, en ook de machten van het kwaad. Maar vooral de geschiedenis van incarnatie en kruis in het Nieuwe Testament toont zonneklaar dat God niet noodzakelijk, 'automatisch' almachtig is, maar dat Hij het ook niet kan zijn, omdat Hij zijn almacht kan beperken.

Nu luistert het hier wel nauw. Want de idee van de goddelijke zelfbeperking is in een belangrijk opzicht dubbelzinnig, en juist omdat beide betekenissen in de praktijk nogal eens promiscuë gebruikt worden is het zaak ze duidelijk van elkaar te onderscheiden⁶². Allereerst kan de gedachte dat God Zijn macht beperkt zo opgevat worden, dat God zich op deze wijze van een deel van Zijn macht ontdoet, zonder op een later tijdstip ooit nog weer vrijelijk over deze macht te kunnen beschikken. Interpreteren we Gods zelfbeperking op deze manier, dan is ze duidelijk onverenigbaar met de toeschrijving van almacht. Maar de gedachte dat God Zijn macht beperkt kan in de tweede plaats ook zó opgevat worden, dat God zich ervan weerhoudt Zijn macht op bepaalde manieren uit te oefenen. Heeft God op deze wijze Zijn macht beperkt, dan impliceert dat niet dat Hij niet langer almachtig is. Hij is immers in staat om op een willekeurig later tijdstip deze macht wel weer aan te wenden.

Willen we de gedachte van Gods zelfbeperking niet in strijd laten komen met de joods-christelijke belijdenis van Gods almacht, dan zullen we haar op de tweede manier moeten interpreteren. Wanneer de Bijbel God voorstelt als berouw hebbend, onmachtig etc., dan laat dat zien hoe God kennelijk besloten heeft af te zien van bepaalde vormen van machtsuitoefening. Mijn these zou zijn, dat dit niet alleen in de christologie, maar ook in de scheppingsleer en de pneumatologie het geval is. In de schepping maakt God ruimte voor de vrije keuze van de mens, voor of tegen Zijn liefde. In het kruis van Christus blijkt de uiterste consequentie daarvan. De menselijke vrijheid uit zich hier in

62 Vgl. hier Marcel Sarot, 'Omnipotence and Self-Limitation', in: Van den Brom e.a. (red.), *Christian Faith*, p. 172-185.

het meest weerzinwekkende kwaad, zoals ze dat nog altijd maar al te vaak doet. Maar ook in de wijze waarop de Geest de geschiedenis naar het eschaton stuwt realiseert God Zijn macht op een zeer bepaalde (dat is: beperkte) wijze, namelijk in de verkondiging van het Evangelie.

Zo is Gods almacht in het heden op allerlei manieren verborgen. Niet voor niets komt de term 'almachtig' in de Bijbel vooral in Openbaring voor, in eschatologische verbanden. Dat bewijst niet dat God nu dus nog niet almachtig is⁶³; het laat wel zien, dat we zolang we nog niet in het eschaton leven niet kunnen zeggen dat God *noodzakelijk* almachtig is, en zeker ook niet dat Hij het vanzelfsprekend is, alsof het niet anders zou kunnen. De claim dat God almachtig is blijft, als voor Abraham, een uitspraak die alleen gedaan kan worden op basis van geloofsvertrouwen, dat gegrond is in de ervaringen die mensen met God opgedaan hebben en telkens weer opdoen via de Bijbel, via de geloofsgemeenschap, en in het geleefde leven.

8. Conclusies

Waar zijn we nu uitgekomen? Laat ik proberen dat samen te vatten in de volgende vijf conclusies. 1. De bijbelse en filosofische tradities in de christelijke Godsleer kunnen niet simplistisch tegenover elkaar gesteld en tegen elkaar uitgespeeld worden. 2. In hoeverre ze met elkaar convergeren, kan alleen vastgesteld worden door uit te gaan van de bijbelse overlevering, en van daaruit na te gaan wat de implicaties en vooronderstellingen zijn van de wijze waarop hier over God gesproken wordt. Alleen zo kan op een legitieme manier gestalte gegeven worden aan de eigenschappenleer⁶⁴. 3. Voorzover de God van de filosofen *niet* almachtig is (zo in de Griekse traditie), is deze niet de God van de Bijbel. Voorzover de God van de filosofen *noodzakelijk* almachtig is (Anselmus), is dat evenmin het geval. Voorzover de almacht van de God der filosofen/theologen een contingent karakter heeft, in die zin dat ze afgelezen wordt uit Zijn concrete en vrije daden (Thomas; Calvijn), is Hij dat wel. Het verdient dus aanbeveling de God van sommige filosofen te onderscheiden van die van andere. 5. In de Bijbel is de belijdenis van Gods almacht de gelovige (en hopende) conclusie uit de ongedachte ervaring van Gods openbarende, oordelende en bevrijdende handelen in schepping en geschiedenis. God is niet automatisch, noodzakelijk en vanzelfsprekend almachtig. Maar Hij is wel degene voor wie niets onmogelijk blijkt te zijn.

63 Zoals H. Berkhof stelt in zijn *a. w.*, p. 141v., 437.

64 Zie ook het boeiende opstel van Christoph Schwöbel, 'Exploring the Logic of Perfection. Divine Attributes and Divine Agency', in: Van den Brom e.a. (red.), *Christian Faith*, p. 197-217; vgl. over almacht speciaal p. 214. Jammer is wel dat ook Schwöbel in zijn uiteenzetting van het dilemma een bespreking van slechts twee 'Griekse' eigenschappen voldoende acht om aan te tonen dat de gehele traditionele eigenschappenleer op gespannen voet staat met het bijbelse getuigenis aangaande Gods handelen (p. 204-206).

Tenslotte dit. We zijn in deze bijdrage niet ingegaan op het probleem van het kwaad⁶⁵ – zonder twijfel het grootste struikelblok voor het geloof dat God almachtig is. Maar welke weg we daarin ook vinden of niet vinden, door te suggereren dat almacht slechts een eigenschap is van de God van de filosofen en niet van de God van de Bijbel maken we ons op een te snelle en gemakkelijke manier van het probleem af. De weg van Marcion, hoe verleidelijk ook, doet nog altijd geen recht aan de God die we leren kennen in de traditie van Abraham, Izaäk, Jakob, Israël en Jezus Christus.

65 Ik deed dat wel in eerdere opstellen, waaronder 'Theodicee en triniteit', *Theologia Reformata* 33 (1990), p. 7-27; 'Natural Evil and Eschatology', in: Van den Brom e.a. (red.), *Christian Faith*, p. 39-55.