

# DE ALMACHT VAN GOD

*Overwegingen rondom een aangevochten geloofsartikel\**

*G. van den Brink*

## *1. Inleiding: de almachtsleer in de crisis*

De aanduiding 'almachtig God' heeft binnen de christelijke gemeente eeuwenlang gefunctioneerd als een van de meest gangbare manieren om God aan te roepen in het gebed; in veel gevallen functioneert zij nog altijd als zodanig. Soms wordt de titel 'almachtig' in de gebedsaanroep gecombineerd met 'barmhartig' of met aanduidingen van andere eigenschappen, maar zonder twijfel is almacht in de kerkelijk-liturgische traditie de meest prominente van alle eigenschappen die aan God worden toegeschreven. Zowel in het Apostolicum als in het Niceanum is het de enige van alle goddelijke eigenschappen die expliciet vermeld en beleden wordt. In beide symbolen heeft de aanduiding voorzover na te gaan reeds van het begin af aan een plaats gehad. Het is moeilijk om de invloed van deze opvallende positie van de almachtsbelijdenis in de meest oecumenische van alle belijdenisschriften op de christelijke spiritualiteit en het christelijke denken te overschatten. Dit is temeer het geval, daar de belijdenis van Gods almacht sinds de veroordeling van Marcion in de dogmengeschiedenis gedurende vele eeuwen nauwelijks omstreden is geweest, en zodoende hecht verankerd is geraakt in de *fides quae* van de gemeente.

In onze eeuw heeft deze situatie zich echter ingrijpend gewijzigd. Na voorzichtige aanzetten in de vorige eeuw met name vanuit de christologie (in Duitsland en Engeland bij de kenotici, ten onzent bij ethische theologen als D. Chantepie de la

---

\* Enigszins bewerkte tekst van een lezing gehouden op de predikantenvergadering van de Gereformeerde Bond te Woudschoten, 4 januari 1995.

Saussaye, J.H. Gunning<sup>1</sup>), kwam het vanaf de eeuwwisseling tot belangrijke voorstellen om de traditionele almachtsleer in het kader van de Godsleer te kwalificeren. In eerste instantie ging het er daarbij om de scholastieke categorieën in te wisselen voor voluit bijbels-theologische.<sup>2</sup> Na de Eerste en vooral de Tweede Wereldoorlog zette deze tendens zich verder door; er ontstond stevige kritiek op de klassieke doctrine (bijv. bij Brunner, veel meer dan bij Barth<sup>3</sup>), en zeer invloedrijk werden voorstellen om over te gaan tot inwisseling van het predikaat 'almachtig' voor tegengestelde aanduidingen als 'zwak', 'machteloos' of, paradoxaler, 'weerloos overmachtig'.<sup>4</sup> Vaak (maar niet altijd) gingen en gaan dit soort voorstellen gepaard met een spreken over het *lijden* van God. In de *Verenigde Staten* zijn het m.n. de proces-theologen die harde noten kraken over het traditionele almachtsbegrip. Ter illustratie een sprekend citaat van Charles Hartshorne: 'No worse falsehood was ever perpetrated than the traditional concept of omnipotence. It is a piece of unconscious blasphemy...'<sup>5</sup>

Opvallend is intussen dat deze kritiek bepaald niet algemeen geaccepteerd wordt. De laatste jaren lijkt er zelfs weer een toenemende tendens in tegengestelde richting te ontstaan. Ook systematici die zich in hun theologisch denken niet direct gebonden achten aan Schrift en traditie, stellen dat er een niet te doorbreken equivalentie bestaat tussen het godsbegrip en de (al)machtsidee. Zo schrijft Keith Ward in een recente studie vanuit een godsdienstwijsgerige achtergrond dat 'God is ... an absolutely necessary being, and he necessarily possesses the property of omnipotence'.<sup>6</sup> Pannenberg betoogde al eerder dat het woord 'God' slechts betekenisvol gebruikt wordt wanneer het de macht aanduidt die beslist over alles, terwijl ten onzent H.M. Kuitert stelt dat 'macht over alles' (tezamen met 'persoon-zijn') de minimum-constituante voor het godsbegrip vormt.<sup>7</sup> Voor hen is het dus vanzelfsprekend dat God (al)machtig is.

1 Vgl. o.a. G. Thomasius, *Christi Person und Werk*, 2 Bde., Erlangen 1853-1861; Ch. Gore, *The Incarnation of the Son of God*, Londen 1891; D. Chantepie de la Saussaye, in: *Ernst en Vrede* III (1855), p. 437-451; J.H. Gunning, *Blikken in de Openbaring* II, Amsterdam 1868, p. 89-105 (bij Gunning overigens vanuit de Godsleer; zie m.n. p. 93 over de 'zelfbeperving Gods').

2 Bijv. H. Cremer, *Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes*, Giessen 1917<sup>2</sup>, repr. 1983, S. 77-84.

3 Vgl. E. Brunner, *Dogmatik I. Die christliche Lehre von Gott*, Zürich 1946, S. 264-273 en K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II 1, Zürich 1940, S. 587-685.

4 Zie resp. D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, Neuausgabe München 1985<sup>3</sup> (oorspr. ed. 1951), S. 394, en H. Berkhof, *Christelijk geloof*, Nijkerk 1985<sup>3</sup>, p. 136-142. De formuleringen zijn door vele anderen overgenomen.

5 C. Hartshorne, *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany 1984, p. 4.

6 K. Ward, *Divine Action*, Londen 1990, p. 9.

7 W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, S. 11; id., *Theologie und Reich Gottes*, Gütersloh 1971, S. 13; H.M. Kuitert, *Wat heet geloven?*, Baarn 1977, p. 145; id., 'Het geloven waard. Een intellectuele verantwoording van het

Anderen erkennen het onlosmakelijke verband tussen God en (al)macht, maar besluiten juist daaruit tot atheïsme.<sup>8</sup> Kortom, ook ten aanzien van de leer aangaande de almacht van God geldt wat Berkhof ooit ten aanzien van de voorzienigheidsleer schreef: wat voor de één ondenkbaar is, is voor de ander de meest vanzelfsprekende zaak van de wereld.<sup>9</sup> En voor nog weer anderen, zo voeg ik toe, is het kennelijk ondenkbaar juist *omdat* het vanzelfsprekend is: omdat een niet-almachtige God in hun ogen geen God meer is, verwerpen zij het Godsgeloof maar liever helemaal.

Mijn eigen positie verschilt van elk van de drie hier geschetste. Zij houdt in dat de klassieke almachtsleer nog altijd verdedigbaar is, maar dat zij in haar meest plausibele vorm Gods almacht niet voorstelt als een kwestie van noodzakelijkheid of vanzelfsprekendheid, doch veeleer als een verrassende gevolgtrekking die eerst achteraf plaatsvindt vanuit de ervaring van de daden en woorden waarin God Zichzelf openbaart. Het is de *Zelfopenbaring Gods* die niet alleen het geloof in de almacht van God oproept, maar die ook de aard van Zijn almacht specificeert. Wanneer wij de aard van Gods almacht op deze wijze strikt aflezen uit de openbaring, kon hier wel eens een veel eigensoortiger almachtsbegrip aan de orde blijken dan de bovengenoemde auteurs en hun vele geestverwanten, zowel voorals de tegenstanders van de almachtsleer, suggereren.

Ik wil deze positie in het nu volgende op drie manieren verder uitwerken en onderbouwen.<sup>10</sup> Allereerst beschrijf en evalueer ik twee uiteenlopende manieren waarop de almachtsleer verdedigd is in de theologische traditie. Daarna vraag ik naar de wortels van de almachtsleer, een vraag die ons rechtstreeks bij de Schrift brengt. Tenslotte bespreek ik enkele motieven die heden ten dage voor velen aanleiding zijn om de almachtsleer in enigerlei vorm op te geven – waaronder het ongetwijfeld meest zwaarwegende motief: het 'probleem van het kwaad'. Ik probeer daarbij aan te tonen dat aan het kwade beter een plaats gegeven kan worden vanuit een almachtsleer die geworteld is in de Schriften dan vanuit een algemeen-wijsgerige almachtsidee.

---

geloof in de christelijke traditie', in: M.A. Maurice & S.J. Noorda (red.), *De onzekere zekerheid des geloofs*, Delft 1991, p. 115. Vgl. id., *Het algemeen betwijfeld christelijk geloof*, Baarn 1992, p. 54-56.

8 Bijv. A. Flew, *God and Philosophy*, Londen 1966, p. 41-47; R.F. Beerling, *Niet te geloven*, Deventer 1979, p. 102-113; vgl. ook Karel van het Reve, 'De ongelofelijke slechtheid van het opperwezen', in: D. van Weerlee e.a., *Het verschijnsel godsdienst*, Amsterdam 1986, p. 26-32.

9 Berkhof, *Christelijk geloof*, p. 212.

10 In mijn proefschrift *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen 1993, heb ik een en ander uitvoeriger gedaan. In het volgende zal ik op relevante plaatsen naar deze studie verwijzen voor verdere documentatie.

## 2. *Almacht in de theologische traditie*

Waarom noemen gelovigen God eigenlijk almachtig? Hoe zijn ze daartoe gekomen? Hoewel ze zelden expliciet gemaakt worden, zijn er in de theologische traditie twee verschillende antwoorden op deze vraag gegeven; deze verdienen een nauwkeurige 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. We zagen al dat deze opvatting ook in de hedendaagse theologische context nog altijd verdedigers vindt. Zou God niet almachtig zijn, dan was Hij niet God. De eerste die deze gedachtengang consequent heeft uitgewerkt, is Anselmus geweest. Hij deed dat in zijn *Proslogion*, in het verlengde van zijn ontvouwing van het zgn. ontologisch argument. In dat ontologisch argument zocht Anselmus zoals bekend naar een bewijs voor het Godsbestaan dat onafhankelijk was van elke vorm van menselijke (zijns inziens per definitie wisselvallige en onbetrouwbare) ervaring. De cruciale eerste stap ervan bestaat uit Anselmus' definitie van het Godsbegrip als datgene waarboven zich niets hogers denken laat (*id quo maius nihil cogitari potest*).<sup>11</sup> Met 'hoger' bedoelt Anselmus dan 'volmaakter'. Dus God is per definitie het volmaaktst denkbare wezen – preciezer<sup>12</sup>: het wezen waarboven in elk geval niet een nog volmaakter wezen denkbaar is. Dat is de semantische functie van het godsbegrip wanneer wij dat begrip op de juiste manier gebruiken.

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'.<sup>13</sup> God heeft bijgevolg al die eigenschappen waarvan geldt dat het op zichzelf genomen beter is om ze te bezitten dan om ze niet te bezitten. Én Hij bezit die eigenschappen natuurlijk in de hoogst mogelijke mate – want anders zou een wezen denkbaar zijn dat volmaakter is, en dat is per definitie uitgesloten. Welnu, er is nu nog maar één stap nodig om tot Gods almacht te besluiten, en dat is dat het beter is om macht te bezitten dan om geen macht te bezitten. Wij zouden vandaag wellicht het al of niet bezitten van macht in moreel opzicht op z'n best voor neutraal houden, maar voor Anselmus is het zozeer boven alle twijfel verheven dat het inderdaad beter is om macht te bezitten dan om die niet te bezitten, dat hij deze stap niet eens expliciet

11 Anselmus, *Proslogion* II; zie voor een Nederlandse vertaling met toelichting Carlos Steel, *Anselmus van Canterbury. Proslogion gevolgd door de discussie met Gaunilo*, Bussum 1981, p. 48-50.

12 Of God inderdaad denkbaar is, is voor Anselmus nl. nog maar zeer de vraag; in hfdst. 15 van zijn uiteenzetting zal hij het expliciet ontkennen.

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

maakt. Anselmus zet haar stilzwijgend, en concludeert dat God, als het volmaaktst denkbare wezen, almachtig moet zijn.

In het verlengde van deze redenering wordt nu ook duidelijk *op welke wijze* God almachtig is. Hij is dat namelijk niet zomaar toevallig, maar op noodzakelijke wijze. Anders zou er immers opnieuw een wezen denkbaar zijn dat nõg volmaakter is, nl. een wezen dat *noodzakelijkerwijs* almachtig is, en dus onmogelijk niet-almachtig kan zijn of ooit niet-almachtig zou kunnen worden. En die denkmogelijkheid is in strijd met de definitie van het Godsbegrip die het uitgangspunt vormde.<sup>14</sup> Het gaat dus niet aan te veronderstellen dat God Zijn almacht in theorie zou kunnen verliezen. Zo blijkt God 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 volmaakt zijn, dan zou Hij ook niet werkelijk aanbidswaardig zijn, kortom: dan zou Hij niet God zijn. Hedendaagse godsdienstfilosofen die zich opstellen in de traditie van Anselmus claimen nog altijd expliciet dat God Zijn almacht, net als alle overige eigenschappen die bijdragen aan Zijn volmaaktheid, op deze wijze noodzakelijk of essentieel bezit.<sup>15</sup> Zo levert de eerste reden om God almachtig te noemen 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 een essentiële, noodzakelijke en dus onveranderlijke eigenschap van de al even noodzakelijk bestaande God.

De functor 'al' in 'almacht' moet daarbij geheel letterlijk genomen worden: alle logische mogelijke standen van zaken kan God realiseren. Men kan het bij wijze van spreken zo gek niet bedenken, of God kan het. God is letterlijk tot alles in staat. Het is dan ook niet verwonderlijk dat precies dit almachtsbegrip in de loop van de Middeleeuwen allerlei paradoxen oproept<sup>16</sup>, 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? Wat echter ingrijpender is: dit wijsgerige almachtsbegrip riep in de late Middeleeuwen een Godsbeeld op, waarin de noties van wil(lekeur) en macht zo dominant zijn dat andere noties als betrouwbaarheid, goedheid, consistent handelen etc. steeds meer onder druk kwamen te staan. De notie van Gods *potentia ordinata*, bedoeld om de betrouwbaarheid en consistentie van Gods handelen veilig te stellen, werd immers steeds verder overvleugeld door

14 Zie voor dit type redenering *Proslogion* III; vgl. de toelichting van Steel, *a.w.*, p. 54.

15 Een duidelijk voorbeeld is Thomas V. Morris, *Our Idea of God. An Introduction to Philosophical Theology*, Notre Dame/Londen 1991.

16 Anselmus zelf besefte dat al, en zag zich in *Proslogion* VII voor de vraag geplaatst hoe het door hem ontwikkelde almachtsbegrip verenigbaar is met het gegeven dat God ook allerlei dingen *niet* kan, bijv. liegen.

haar tegenhanger, de idee van Gods *potentia absoluta*.<sup>17</sup> Laat-middeleeuwse nominalisten verkondigen bijvoorbeeld zonder terughoudendheid dat God kan liegen, een in de Schrift gedane belofte onvervuld zou kunnen laten, iemand tot zonde kan verleiden, iemand die Hem waarlijk liefheeft voor eeuwig kan veroordelen etc., en dat alles zonder daarmee kwaad te doen of onrechtvaardig te zijn.<sup>18</sup>

Ironisch genoeg leiden hedendaagse pogingen om het anselmiaanse almachtsbegrip te preciseren nog altijd op vergelijkbare wijze schipbreuk: wie wil ontkomen aan een pure identificatie van God en macht en ook niet verstrikt wil raken in allerlei innerlijke tegenstrijdigheden, ziet zich nl. genoodzaakt het 'al' in 'almacht' te mitigeren. Maar afzwakking van de reikwijdte van dit 'al' betekent strikt genomen *ontkenning* van *almacht* in de anselmiaans-letterlijke zin van het woord. Hedendaagse anselmiaanse denkers willen daar niet aan, maar dreigen intussen met hun preciseringen het almachtsbegrip wel 'the death of a thousand qualifications' te laten sterven.<sup>19</sup> In dit opzicht lijkt de uitwerking die Schleiermacher aan het wijsgerige almachtsbegrip gegeven heeft nog minder problematisch. Ook Schleiermacher leidt almacht af uit het Godsbegrip, en beweegt zich daarmee dus in het spoor van Anselmus. Evenals deze legt hij grote nadruk op het 'al'; hij beschouwt almacht zelfs als de goddelijke grondeigenschap. Maar hij legt almacht uit in termen van *alwerkzaamheid* en uitdrukkelijk niet in termen van *alvermogen*. Daarmee voorkomt hij de problemen van het nominalisme, zij het dat hij er die van het spinozisme voor in de plaats krijgt.<sup>20</sup>

Het bovenstaande beknopte overzicht moge aantonen dat de door Anselmus ingezette denklijn door de eeuwen heen sterke aantrekkingskracht heeft uitgeoefend. Tot in onze tijd toe heeft zijn wijsgerige Godsleer creatieve voortzetters gekregen, die intussen de inherente conceptuele en theologische problemen (in elk geval in de almachtsleer) niet overtuigend hebben kunnen oplossen.

De tweede reden om God almachtig te noemen is gelegen in de overtuiging dat God zich eenvoudigweg als zodanig heeft geopenbaard. Er zijn altijd mensen geweest, die dat zo ervaren hebben. Op de een of andere manier zijn ze in

17 Zie over de geschiedenis van dit begrippenpaar *Almighty God*, p. 68-92 en Lawrence Moonan, *Divine Power*, Oxford 1994. Een interessante vraag, die wellicht nader onderzoek verdient, is in dit verband in hoeverre binnen de protestantse theologie de *verbondsleer* de genoemde functies van het *potentia ordinata*-begrip overnam. De notie van Gods *potentia absoluta* lijkt dan weer terug te komen en door te werken in de verkiezingsleer.

18 Zie voor literatuurverwijzingen *Almighty God*, p. 83-87.

19 Dit oordeel geldt bijv. de zeer uitgewerkte poging van T.P. Flint & A.J. Freddoso, 'Maximal Power', in: A.J. Freddoso (red.), *The Existence and Nature of God*, Notre Dame 1983, p. 81-113, zoals aangetoond wordt door Jerome L. Gellman, 'The Limits of Maximal Power', *Philosophical Studies* 55 (1989), p. 329-336.

20 F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Berlin 1821, § 54.

aanraking gekomen met wat ze ervoeren als een goddelijke macht, specifiek: als een persoonlijk God die ze uit Zijn woorden en daden als (al)machtig leerden kennen. Zo iemand is volgens de joods-christelijke canon Abram geweest. De eerste keer dat de term 'almachtig' in de Bijbel voorkomt is in Gen. 17 : 1, waar God zich tot Abram richt met de woorden: 'Ik ben God, de Almachtige'. Zo hebben althans generaties bijbelvertalers het Hebreeuwse 'El Shaddai' weergegeven. Die macht van God blijkt vervolgens 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 van die specifieke geloofservaring dat ze Hem almachtig zijn gaan noemen, c.q. de waarheid van Gods zelfopenbaring als de Almachtige zijn gaan beamen.

Ook deze lijn, die dus precies datgene doet wat Anselmus niet wilde, namelijk zich beroepen op (geloofs)ervaring, vinden we terug in de theologische traditie. Opvallend is bijvoorbeeld dat Thomas van Aquino het ontologisch argument afwijst, om er zijn *quinque viae* voor in de plaats te stellen. Nu gaat het hier niet om de bewijskracht van Thomas' argumenten in vergelijking met dat van Anselmus, maar om de verschillende *structuur* van beide. Thomas leidt namelijk bewust zijn kennis van Gods bestaan en wezen niet *a priori* af uit zijn denken en het daarin aanwezige begrippenmateriaal, maar *a posteriori* uit de effecten van Gods handelen in de wereld. 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, aldus Thomas.

Dit denken *ex effectibus* (d.w.z. vanuit de effecten van Gods handelen, en niet in termen van zelf-evidentie) is karakteristiek voor de structuur van Thomas' Godsleer, alsook voor die van de Godsleer in grote delen van de latere theologische ontwikkeling als geheel. Wij vinden het niet alleen terug in de katholieke, maar ook in de protestantse traditie. In Calvijns theologie bijvoorbeeld is dat zelfs in een zeer toegespitste zin het geval. Wat onmiddellijk opvalt wanneer we de *Institutie* lezen, is immers dat een zelfstandig uitgewerkte en aan de behandeling van de heilsgeschiedenis voorafgaande eigenschappenleer ontbreekt. In de middeleeuwse scholastiek was zo'n afzonderlijke eigenschappenleer prominent aanwezig, en na de Reformatie duikt zij ook al spoedig weer op.<sup>21</sup> Calvijn echter

---

21 Vgl. voor de eerste aanzetten art. 1 van de *NGB*.

behandelt noch Gods almacht, noch één van de andere goddelijke eigenschappen als zelfstandig theologoumenon, maar brengt haar uitsluitend ter sprake in het kader van Gods handelen in schepping en voorzienigheid. Hier is dus sprake van een nog exclusievere concentratie op de wijze waarop God Zich concreet openbaart.

Calvijn verschilt intussen van Thomas als het gaat om de plaats waar hij die openbaring localiseert. De weg vanuit de alledaagse ervaring die Thomas bewandelt is direct in het begin van de *Institutie* (I 5) reeds afgesneden: de kennis van God die wij vanuit de schepping zouden kunnen en moeten hebben wordt door ons in ongerechtigheid ten onder gehouden. Bijgevolg zijn wij geheel afhankelijk van de wijze waarop God Zich in Zijn Woord openbaart. Kortom, de openbaring waaruit onze kennis van God opkomt wordt door Calvijn veel sterker Woordgebonden gedacht dan door Thomas.

Opmerkelijk is nu, dat Calvijn van hieruit komt tot wat we zouden kunnen noemen een zeer gematigde almachtsleer. Natuurlijk erkent Calvijn de wil van God als het hoogste bepalende principe in alles wat gebeurt; niet ten onrechte wordt in de sterke nadruk op de soevereiniteit Gods theologiehistorisch vaak een specifiek calvinisticum gezien. Tegelijkertijd komt Calvijn in vergelijking met de late middeleeuwen, m.n. met de nominalistische stroming daarin, tot een verre gaande matiging van de almachtsleer. De idee van een goddelijke *potestas absoluta* bijvoorbeeld wijst hij zowel in de *Institutie* als in zijn monografie over de predestinatie als in zijn preken resoluut van de hand.<sup>22</sup> Calvijn is vuurbang voor een spreken over Gods macht dat geheel los staat van Gods wezen en concrete handelen. Zijn stellingname in dezen levert hem zelfs het verwijt door contra-reformatorische theologen op, dat hij Gods almacht zou beperken en daarmee ontkennen. Het verwijt is gezien vanuit de Avondmaalsstrijd niet geheel onbegrijpelijk: Calvijn achtte hier veel minder mogelijk dan lutheranen en katholieken! Het heeft z'n sporen ook nagelaten in de latere traditie: nog Voetius zal Calvijn ertegen in bescherming nemen.<sup>23</sup>

De vraag die zich voordoet is nu: hangen de dingen hier soms met elkaar samen? Concreet: is Calvijns matiging van de almachtsleer soms een direct

22 J. Calvijn, *Institutio* III 23, 2; *De aeterna Dei predestinatione* (1552), CO 8, p. 361; vgl. voor Calvijns preken R. Stauffer, *Dieu, la création et la providence dans la prédication de Calvin*, Bern 1978, p. 113-116. F. Wendel, *Calvin. Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris 1950, 94, noemt als het front dat Calvijn hierbij voor ogen stond '...les spéculations arbitraires et les exagérations de certains nominalistes de la fin du moyen âge'.

23 G. Voetius, *Disputationes Selectae* I, Ultrajecti 1648, p. 410s.; vgl. G. van den Brink & A. Vos, 'Gods almacht', in: W.J. van Asselt & E. Dekker (red.), *De scholastieke Voetius*, Zoetermeer 1995, p. 55-85. Zie over Calvijn nog Anna Case-Winters, *God's Power. Traditional Understandings and Contemporary Challenges*, Louisville 1990, p. 39-62.



gevolg van het openbarings-theologisch en Woordgebonden karakter van zijn denken? Die vraag lijkt mij ook los van Calvijn voor de theologische bezinning vandaag van grote betekenis. Ik transposeer haar als volgt: is het zo dat God zich volgens de Bijbel als almachtig openbaart, en zo ja gaat het dan om hetzelfde soort almacht als het type dat Anselmus zo haarscherp definieerde – of draagt het bijbels almachtbegrip een veel specifiekere karakter? Draagt het misschien zelfs een zo specifiek karakter, dat degenen die in onze eeuw beweren dat de term 'almacht' misleidend is het gelijk aan hun zijde hebben? Op deze tweeledige vraag zoeken we in de volgende paragraaf een antwoord.

### 3. *De Bijbel over Gods almacht*<sup>24</sup>

Woorden als 'almachtig' en 'Almachtige' komen in de Bijbel niet bijzonder vaak voor. *Anders dan het zelfstandig naamwoord 'almacht' ontbreken ze er echter ook bepaald niet.* Voor wat betreft het Nieuwe Testament tellen de meeste vertalingen precies tien voorbeelden, waarvan er negen voorkomen in het boek Openbaring en één in 2 Korinthe (6 : 18). Het gaat dan in alle gevallen om een weergave van de Griekse term *pantokrator*, die letterlijk zoiets betekent als: heerser over alles. In de meeste vertalingen (zowel klassieke als hedendaagse) van het Oude Testament komen we de almachtsterminologie vaker tegen – in de Statenvertaling bijvoorbeeld zo'n vijftig keer, waarvan ruim dertig in het boek Job. Ook hier echter moet men natuurlijk achter de vertalingen terugvragen naar de grondwoorden. Het blijkt dan te gaan om de Hebreeuwse woorden *Shaddai* en *Sebaoth*, die meestal voorafgegaan worden door een naam of aanduiding van God. De precieze betekenis van beide woorden blijkt onder oudtestamentici nog altijd omstreden te zijn.

Opvallend is nu, dat dit bestand aan feitelijke gegevens over het voorkomen van almachtsterminologie in de Bijbel op twee verschillende manieren geïnterpreteerd wordt. Aanhangers van de meest recente interpretatie, zoals H. Berkhof en F.O. van Gennep<sup>25</sup>, beginnen met te stellen dat de almachtsterminologie in de Bijbel opvallend minder prominent aanwezig is dan in veel gangbaar godsdienstig spraakgebruik. Zij wijzen erop, dat het zelfstandig naamwoord 'almacht' in de Bijbel zelfs geheel ontbreekt, en dat daar waar in het Oude Testament over 'de Almachtige' gesproken wordt het zeer onzeker is of met die vertaling aan de oorspronkelijke betekenis van de betreffende Hebreeuwse titels wel recht gedaan

24 In deze paragraaf maak ik gebruik van materiaal dat eerder verscheen in mijn opstel 'Tot alles in staat? Over de almacht van God', in: G. van den Brink & M. Sarot (red.), *Hoe is Uw Naam? Opstellen over de eigenschappen van God*, Kampen 1995, p. 138-144.

25 Berkhof, *Christelijk geloof*, p. 136-142; F.O. van Gennep, *De terugkeer van de verloren Vader*, Baarn 1989, p. 424-427.

is. Zij erkennen dat zowel *Shaddai* als *Sebaoth* hoogstwaarschijnlijk machtsaanduidende titels zijn, maar constateren vervolgens dat 'macht' een veel algemener en minder geprononceerd begrip is dan het wel zeer toegespitste 'almacht'.

Voor wat betreft het Nieuwe Testament wijst men erop, dat ook *pantokrator* iets anders betekent dan wat wij doorgaans onder almacht(ig) verstaan. Deze Griekse term duidt immers niet op een alles-kunner, een soort meester-tovenaar, maar op de koninklijke heerschappij die daadwerkelijk uitgeoefend wordt over alle dingen. Maar hoe letterlijk moet men dat 'alle' opvatten? De Korinthe-tekst heeft bijvoorbeeld heel duidelijk een sterk oudtestamentische kleur. De aanduiding *pantokrator* gaat hier waarschijnlijk terug op *Sebaoth*, waarin het omvattend element uit 'almachtig' zoals gezegd niet als zodanig aanwezig is. Hetzelfde geldt voor een groot aantal van de negen Openbaring-teksten, die bovendien nog eens alle in een eschatologisch-liturgische context staan: zij geven met andere woorden eerder aan hoe God aanbeden wordt als degene die in de toekomst ooit alle macht zal hebben, dan dat Hij in Zichzelf per definitie almachtig is.

Wij zouden deze interpretatie de *minimaliserende* interpretatie kunnen noemen, omdat ze tendeert naar de conclusie dat God in de Bijbel eigenlijk helemaal niet als almachtig voorgesteld wordt. De aanhangers van deze interpretatie verwijzen ter nadere onderbouwing doorgaans naar de vele bijbelse verhalen waarin God lijkt terug te wijken voor de mens en zelfs voor de zonde, die allebei in veel opzichten ongestoord hun gang kunnen gaan. Al met al ontkomen wij zodoende niet aan de indruk, dat Gods macht volgens de Bijbel juist op allerlei manieren *bepert* is. God is machtig, jazeker, wellicht uiteindelijk ook nog een keer *over*-machtig, maar in elk geval in het heden niet *almachtig*.

Deze conclusie kan intussen alleen bereikt worden, wanneer de betreffende gegevens inderdaad op de aangegeven zeer specifieke wijze interpretatief met elkaar verbonden worden. De tweede interpretatie, die men als de klassieke zou kunnen aanduiden, vereist een minder specifieke toespitsing van de bijbelse gegevens over almacht.<sup>26</sup> Zij komt daardoor zowel minder verrassend als minder gekunsteld over. Aanhangers van deze duiding wijzen er bijvoorbeeld op, dat de Septuaginta de term *pantokrator* maar liefst 170 keer gebruikt voor de Hebreeuwse titels *Shaddai* en *Sebaoth*. Dat kan natuurlijk wijzen op een tragische theologische vooringenomenheid van de kant van de Septuaginta-vertalers. Maar is het niet voor de hand liggender om aan te nemen dat zij beter vertrouwd waren met het Hebreeuwse taaleigen dan wij? En gesteld al dat dat niet opgaat, zodat op

26 Aangehangen door o.a. H. Bavinck, *Gereformeerde dogmatiek* II, Kampen 1928<sup>2</sup>, p. 215v.; J. de Groot & A.R. Hulst, *Macht en wil. De verkondiging van het Oude Testament aangaande God*, Nijkerk 1952, p. 178-181; H. Langkammer, 'παντοκράτωρ', in: H. Balz & G. Schneider (red.), *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament* III, Stuttgart 1983. S. 26f.; zie ook *Almighty God*, p. 46-50.

woord-niveau de almachtsterminologie in de Bijbel pas later is ingeslopen en oorspronkelijk nauwelijks een rol van betekenis speelde, dan nog wijst alles erop dat in de Bijbel in elk geval *impliciet* almacht aan God wordt toegeschreven. Gods ongeëvenaarde daden in schepping en verlossing, de wonderen waarover in de Bijbel verhaald wordt, niet het minst ook de opstanding van Christus, de wijze waarop Hij aangeroepen wordt als koning der koningen en Here der heren (1 Tim. 6 : 15) – dat alles suggereert toch een onbeperkte goddelijke macht.

Als het gaat om de *betekenis* van het bijbelse almachtbegrip wordt in deze tweede interpretatielijn doorgaans geen keuze gemaakt in het zoëven geschetste 'koning of tovenaars'-dilemma. Het bijbelse begrip van Gods almacht omvat niet alleen Gods actuele koningsheerschappij over mens en wereld, maar ook Zijn onbeperkt handelingsvermogen. Ter onderbouwing van het laatste, nogal eens betwijfelde aspect kan men wijzen op de frequentie waarmee zinsneden als 'alle dingen zijn mogelijk voor God' in vrijwel alle lagen van de bijbelse literatuur voorkomen (zie Gen. 18 : 14, Jer. 32 : 17, Job 42 : 2, Matt. 19 : 26, Mark. 14 : 36, Luk. 1 : 37, Filip. 3 : 21 etc.). Opvallend is met name een tekst als Filippenzen 3 : 21, waarin beide betekenisaspecten, zowel het vermogen als de heerschappij, in hun nauwe onderlinge samenhang op Christus betrokken worden: '...naar de kracht, waarmee Hij alle dingen aan Zichzelf *kan* onderwerpen'. God is in elk geval tot meer handelingen in staat dan tot die, welke Hij feitelijk (heeft) verricht. De stelling van E. Brunner en anderen dat Gods almacht in de oorspronkelijk-bijbelse context beperkt is tot diens actueel uitgeoefende heerschappij en geen betrekking heeft op Zijn handelingsvermogen, is dus aanvechtbaar.<sup>27</sup>

Men kan natuurlijk tegenwerpen dat uitspraken als 'bij de HEERE zal geen ding onmogelijk zijn' niet uit hun context van geloof en gebed geabstraheerd mogen worden. Ze vormen immers niet zozeer een feitelijke bewering, laat staan een dogmatische waarheidsclaim, maar veeleer een persoonlijke uiting van geloofsvertrouwen. Dit soort uitspraken heeft met andere woorden geen constatieve, maar een expressieve lading, het zijn puur uitdrukkingen (expressies) van geloofsvertrouwen, die zich niet laten veralgemeniseren. Deze expressieve functie is zonder twijfel inderdaad aanwezig; zij laat zich echter niet zo eenvoudig uitspelen tegen de impliciete ontologische claim die in dit soort uitspraken ook wel degelijk gemaakt wordt. Wanneer de gelovige zegt: bij God zijn alle dingen mogelijk, dan drukt hij daar heel wat mee uit, o.a. zijn geloofsvertrouwen. Maar hij wil er in elk geval ook mee zeggen dat dit geloofsvertrouwen ook strookt met wat in de feitelijke werkelijkheid het geval is. Het zou onzin zijn om te zeggen: Ik vertrouw

27 Zie Brunner, *Dogmatik I*, S. 264-273. Dezelfde stelling wordt verdedigd door Peter Geach, *Providence and Evil*, Cambridge 1977, p. 7-20.

dat bij God alle dingen mogelijk zijn, maar feitelijk is dat natuurlijk niet zo.<sup>28</sup>

Kortom, wij ontkomen niet aan de conclusie dat de tweede interpretatielijijn meer dan de eerste op een onge Kunstelde wijze recht doet aan de totaliteit van het bijbelse getuigenis. Volgens de Bijbel is God almachtig in de zin dat Hij heerst over alles en dat Zijn handelingsvermogen geen grenzen kent. Het is belangrijk dit vast te stellen, omdat nogal eens gesuggereerd wordt dat het almachtsconcept evenals andere zogenaamde 'al-attributen' van Grieks-wijsgerige bodem zou stammen. In de Grieks-wijsgerige denktraditie blijkt almacht echter juist géén deel uit te maken van goddelijke volmaaktheid. Zowel het actuele handelen als het bezit van handelingsvermogen vooronderstellen immers situaties van gebrek en behoefte, waarin gehandeld moet worden. Zulke situaties bestaan echter idealiter niet. Vandaar dat het hoogste principe in de grote Griekse denksystemen (de idee van het Goede bij Plato, de onbewogen Beweging bij Aristoteles, het Ene bij Plotinus enz.) nooit als handelend voorgesteld wordt.

De nadruk op het handelen, en in het verlengde daarvan op de almacht van God, is daarentegen wel kenmerkend voor de joods-christelijke traditie. En de klassieke interpretatie van de bijbelse teksten is op dit punt – 'God is almachtig' – volstrekt juist. Het is dan ook niet verwonderlijk dat de meeste theologen die Gods almacht ontkennen dat niet doen met een beroep op de Schrift, maar door impliciet of expliciet te ontkennen dat de Schrift bron en norm van onze kennis van God is. Een en ander wil intussen niet zeggen, dat de minimaliserende interpretatie geheel uit de lucht gegrepen zou zijn. Integendeel, een verwerking van het 'bijbels abc' die niet aan de oppervlakte wil blijven steken, leidt noodzakelijkerwijs tot een aantal kanttekeningen bij de eenvoudige 'God kan alles'-opvatting waartoe de klassieke interpretatie vaak teruggebracht wordt.<sup>29</sup> Tot die kanttekeningen behoren in elk geval de volgende vijf.

In de eerste plaats vormt de erkenning van Gods almacht in de Bijbel zoals we al zagen geen op zichzelf staande theoretische vaststelling, maar vindt zij haar bedding telkens in de praktijk van het leven. Zij functioneert niet primair als een feitelijke (en zeker niet als een empirisch verifieerbare) waarheidsaanspraak, maar veelmeer als een uiting van vertrouwen gebaseerd op een duiding van de geschiedenis met ogen van het geloof. De context is er dan ook doorgaans één van gebed en belofte (vgl. bijv. Jer. 32 : 17, 27), van geloof en lofprijzing. Zoals de oude psalmberijming het uitdrukt:

28 Het is in dit verband dan ook onduidelijk, waaraan de verder zo streng openbarings-gebonden denkende J. Muis het theologisch recht ontleent om datgene wat in de lofprijzing gezegd wordt als 'overdrijving' te bestempelen. Zie zijn 'Theologie en logica', *Kerk en theologie* 46 (1995), p. 200. Overigens lijkt Muis in grote lijnen in te stemmen met het hier verdedigde almachtsbegrip.

29 Vgl. K.H. Miskotte, *Bijbels ABC*, Amsterdam 1966<sup>2</sup>, p. 59-67.

'God heerst als Opperheer  
 dat elk Hem juichend eer  
 Gij aarde, zee en eiland  
 verheug u in uw Heiland'

(Ps. 97 : 1).

Men vergelijk ook de liturgisch-doxologische setting van de almachtsteksten in Openbaring. Dat God almachtig is, is niet een van tevoren vaststaand uitgangspunt, maar een concrete ontdekking die gedaan wordt in de geschiedenis die God met mensen gaat.<sup>30</sup> Abraham ontdekt het wanneer Sara zwanger wordt, Job wanneer God Zich in zijn scheppingsmacht openbaart, de discipelen wanneer Jezus na Pasen aan hen verschijnt.

Dat laat ons in de tweede plaats zien dat Gods almacht in de Bijbel altijd nauw betrokken is op de *daden* die God stelt in de heilsgeschiedenis. Gods almacht is niet zomaar een alles-kunnen zonder meer, maar is een 'gevolle' macht<sup>31</sup>, die bestaat in het vermogen om Zijn bedoelingen te realiseren. Prototypisch komt dit naar voren in de wijze waarop het volk Israël God leert kennen als de God die het 'uit het diensthuis Egypte' heeft geleid. De macht van God is een *bevrijdende* macht, die onderdrukt in vrijheid stelt.<sup>32</sup> In de geschiedenis van Israël blijkt Gods macht echter ook een *richtende* en oordelende te zijn. Dat werd vooral duidelijk in de ballingschap, die door het volk Israël niet anders begrepen kon worden dan als Gods oordelende reactie op zijn ongehoorzaamheid aan de Torah. Vervolgens is er de laatste jaren onder oudtestamentici weer een nieuwe belangstelling ontstaan voor de *scheppende* macht van God.<sup>33</sup> God is niet slechts de God van een klein slavenvolkje, Hij is de Schepper van hemel en aarde, wiens macht tot uitdrukking komt in de grootsheid van de natuur en haar wetmatigheden (vgl. Job 38-41). Samenvattend: het spreken over de reikwijdte van Gods macht vindt in de Bijbel altijd plaats in nauwe betrokkenheid op de ervaring van Gods daden in schepping en geschiedenis.

Daarbij wordt in de derde plaats ook duidelijk, dat de handelingen waarin God zijn macht realiseert niet in een ongebroken lijn plaatsvinden. Er is immers ook voortdurend de vertwijfeling over het *uitblijven* van Gods handelend optreden, en zelfs de indruk van een complete *mislukking* ervan. Paradigmatisch is hier de kruisdood van Jezus zoals beschreven in de evangeliën. 'Anderen heeft Hij

30 C.A. van Peursen, *De Naam die geschiedenis maakt. Het geheim van de bijbelse godsnamen*, Kampen 1991, p. 97.

31 J. Westland, *God onze troost in noden*, Kampen 1986, p. 66.

32 Zie C.H. Powell, *The Biblical Concept of Power*, Londen 1963, p. 6, 73, en vooral D.L. Migliore, *The Power of God*, Philadelphia 1985, p. 48-59.

33 Zie bijv. R. Albertz, *Weltschöpfung und Menschenschöpfung*, Stuttgart 1974.

verlost, zichzelf *kan* Hij niet verlossen' (Matt. 27 : 42) – dat sarcastisch bedoelde spotwoord was tegelijkertijd diep waar. Kennelijk is God in een gevecht gewikkeld tegen de tegenmachten van zonde en dood. Op Golgotha blijkt hoe reëel dat gevecht is.<sup>34</sup> Elk docetisme, dat suggereert dat God maar half bij deze strijd betrokken is en er in feite onaangedaan-want-almachtig boven staat, is hier misplaatst. Om deze reden is ook het zojuist genoemde beeld van de tovenaar hopeloos inadequaats. Een tovenaars realiseert zijn bedoelingen moeiteloos. God realiseert Zijn bedoelingen met mens en wereld slechts in de lange weg van een geschiedenis vol dynamiek en dramatiek, waarin Hij hoe langer hoe meer persoonlijk betrokken raakt, tot op het kruis toe. En daar lijkt het er zelfs op dat God Zijn almacht ook nog een keer kan verliezen! Pas op de Paasmorgen blijkt dit niet het geval te zijn geweest.

In dit verband is het in de vierde plaats opvallend, dat de Bijbel juist in relatie met het kruis van Christus behalve macht ook *zwakheid* aan God toeschrijft (1 Cor. 1 : 25). Het is uit de context intussen direct duidelijk dat deze zwakheid op geen enkele manier in mindering komt op de macht van God, maar juist het *zeer specifieke karakter* ervan in het licht stelt. Het kruis toont niet dat God niet in staat is Zijn bedoelingen te realiseren (dat misverstand wordt door Pasen rechtgezet!), maar wel dat de wijze waarop Hij dat doet geheel haaks kan staan op al ons menselijke machtsdenken, en daarom vanuit het gangbare perspectief als zwakheid en dwaasheid beschouwd wordt. Naar conventioneel-menselijke maatstaven gemeten was Christus' zelfvernedering en zelfovergave aan het kruis een daad van zwakheid. Maar deze zwakheid vormt nu juist de macht van God: juist in het kruis realiseert God zijn diepste heilsbedoelingen met mensen. Ook zó is God machtig. Almacht is in de Bijbel dus iets heel anders dan tot in het oneindige uitgegroeide menselijke macht.<sup>35</sup> Gods macht wordt geheel bepaald en gevuld door Zijn wezen.

In de vijfde en laatste plaats hoeft het ons nu ook niet meer te verbazen, dat in de Bijbel regelmatig gesproken wordt over handelingen die God *niet* kan verrich-

34 Dat geldt ook wanneer wij kruis en verzoening niet dramatisch maar juridisch verstaan. In dat geval zeggen wij terecht dat Christus allereerst stierf om aan het recht Gods te voldoen. Ook dan is echter het uiteindelijke doel dat *zodoende* de machten van zonde, duivel en dood ongedaan gemaakt worden. De juridische verzoeningsleer verplaatst de scopus van Christus' verzoeningswerk van de duivel naar God, maar beoogt niet het gebeuren op Golgotha minder reëel en 'dramatisch' voor te stellen.

35 Vgl. Paul Helm, *The Providence of God*, Leicester 1993, p. 224-228, die er terecht de conclusie aan verbindt dat christelijk Godsgeloof nooit kan samenvallen met pure machtsverheerlijking of gesublimeerde machtsongor (227f.). De discontinuïteit tussen Gods macht en menselijke macht wordt verder sterk benadrukt door Van Gennep, *Terugkeer*, p. 416-423, 426; maar ook J. van Genderen & W.H. Velema, *Beknopte gereformeerde dogmatiek*, Kampen 1992, zetten hun bespreking van Gods almacht met dit punt in (p. 177).

ten. Hij kan bijvoorbeeld niet zweren bij iemand hoger dan Zichzelf (Hebr. 6 : 13), Hij kan niet liegen (Hebr. 6 : 18), Hij kan zichzelf niet verloochenen (2 Tim. 2 : 13) en Hij kan niet verzocht worden door het kwade (Jac. 1 : 13). In al deze gevallen gaat het niet om handelingen die in zichzelf logisch onmogelijk zijn. Integendeel, het zijn alle handelingen die mensen dagelijks verrichten. Alleen: God kan ze niet, omdat ze in strijd zijn met Zijn wezen en karakter: niemand is hoger dan God zelf, God is volmaakt goed, volstrekt trouw aan zichzelf, niet vatbaar voor het kwade etc. Gods almacht houdt volgens de Bijbel dus niet in dat Hij 'tot alles in staat is' – een uitdrukking die in ons spraakgebruik niet zonder reden een negatieve klank heeft – maar is kwalitatief bepaald door Zijn unieke karakter.

Door het klassieke almachtsbegrip langs deze lijnen te kwalificeren kan mijns inziens aan de waarheidselementen in de 'minimaliserende' interpretatie recht gedaan worden, zonder dat dat leidt tot een ontkenning van de bijbelse verworteling van de almachtsleer. Die laatste is namelijk zoals we zagen onloochenbaar. En om terug te komen op de vraag waarmee we de vorige paragraaf afsloten: Calvijns 'gematigde' almachtsleer kon inderdaad wel eens nauw samenhangen met het 'Schrift nabije' karakter van zijn theologie. Samenvattend kunnen we in elk geval stellen dat de wijze waarop Gods almacht in de Bijbel ter sprake komt goed verwoord wordt in de regels van een bekend gezang:

Wat zou ooit Zijne macht beperken?  
 't Heelal staat onder Zijn gebied!  
 En wat Gods liefde wil bewerken,  
 ontzegt Hem Zijn vermogen niet. (Gez. 291 : 1).

#### 4. *Is de almachtsleer geloofwaardig?*

We hebben nu gezien dat de wijze waarop God Zichzelf in de Schrift openbaart inderdaad rechtvaardigt dat we Hem almachtig noemen, mits we deze term niet in een massief-wijsgerige zin verstaan. Voor velen zal dit echter niet doorslaggevend zijn als het gaat om de eigen theologische positie. Dat komt niet per definitie voort uit een verwerping of andere invulling van het Schriftgezag. Voor velen zal juist als het gaat om Gods almacht het woord gelden dat W.G. Rietkerk onlangs als titel aan een publicatie meegaf: ik wou dat ik (het) kón geloven. Wel heeft deze moeite doorgaans natuurlijk een plaats in een groter geheel, waarin ook een bepaalde Schriftvisie, een bepaald Godsbeeld etc. een rol spelen. De dingen hangen in de theologie nu eenmaal met elkaar samen. Het gaat in feite dus om de plausibiliteit van het omvattende theologische kader waarbinnen over een almachtig God gesproken wordt. Toch zou het kunnen zijn, dat er bepaalde overwegingen of

ervaringen zijn die de almachtsleer alleen al op zichzelf genomen buitengewoon implausibel maken, en daar willen we ons nu tenslotte op concentreren.

Inderdaad lijken zulke overwegingen en ervaringen in het huidige culturele klimaat dominant aanwezig. Velen houden het bijvoorbeeld in de lijn van Freud nog altijd voor evident, dat de almachtsidee ontstaan is als projectie van onze menselijke wensdromen op een verondersteld goddelijk wezen, dat de rol van het vaderbeeld uit onze vroege jeugd overnam. Daartegen valt in te brengen, dat wij ons normaal gesproken geen God wensen, die als de Almachtige ook verantwoordelijk is voor het *kwaad* dat ons overkomt. Andere, vooral feministische, denkers houden de almachtsidee voor implausibel omdat deze de uitvergroting van een typisch mannelijke preoccupatie met macht zou weerspiegelen. Daarbij kan men de vraag stellen, of zo'n intrinsiek verband tussen macht en masculiniteit inderdaad aantoonbaar is, en ook of de exclusiviteit en uniciteit waarmee het predikaat 'almachtig' in de theologische traditie aan God toegeschreven is voldoende verdisconteerd is. Als God alléén almachtig is, dan heeft geen enkele man het recht zich als almachtig te gedragen; en als God almachtig is niet op de wijze van de onderdrukkende tiran, maar primair als de Schepper en Verlosser van Zijn volk, dan leent de almachtsleer zich niet voor de legitimatie van welk menselijk machtsmisbruik dan ook maar.

Wij gaan op deze tegenwerpingen hier niet verder door<sup>36</sup>, maar concentreren ons op twee andere, die sinds de Verlichting veel dieper in ons culturele klimaat ingebed zijn geraakt, en daardoor ook veel breder ervaren worden als overwegingen die de plausibiliteit van het geloof in Gods almacht aantasten. Het betreft hier de tegenwerping dat het bestaan van een almachtig God de toeschrijving van werkelijke verantwoordelijkheid, vrijheid en zelfstandigheid aan de mens onmogelijk maakt, en de tegenwerping dat het geloof in een God die zowel almachtig als volmaakt goed is gefalsifieerd wordt door het massale *kwaad* en lijden in de wereld. Beide kwesties behoren natuurlijk in zekere zin tot de 'perennial problems' die aan de voorstelling van een almachtige God kleven, en zijn als zodanig dan ook al sinds het begin van de theïstische traditie in discussie (vgl. voor de tweede bijv. het boek Job!). Toch hebben ze juist in onze eigen tijd een ongekende intensiteit gekregen. Sinds de Verlichting verstaat de mens zichzelf on dubbelzinnig als vrij en autonoom tegenover iedere gezagsinstantie, en sinds de beide wereldoorlogen in onze eigen eeuw staat het probleem van het kwaad dieper in de Europese ziel gekerfd dan ooit tevoren.

36 Het feministische bezwaar heb ik in een wat ander verband nader besproken in mijn 'Feminisme, theodicee en almacht', in: W. van Dooren (red.), *Actueel filosoferen*, Delft 1993, p. 285-289. Zie nu ook P. Byrne, 'Omnipotence, feminism and God', *IJPR* 37 (1995), 145-165.



Wat de verhouding tussen almacht en vrijheid betreft: de boven<sup>37</sup> geciteerde felle afwijzing van de almachtsleer door Charles Hartshorne komt voort uit zijn overtuiging dat goddelijke almacht geen ruimte laat voor mens-zijn in vrijheid en zelfstandigheid. Volgens Hartshorne impliceert de traditionele almachtsleer dat God *alle* macht heeft, en dat andere wezens derhalve machteloos zijn.<sup>38</sup> Deze gedachtengang berust echter op een misvatting. Nelson Pike heeft erop gewezen, dat achter de kritiek van de proces-theologie een substantialistisch machtsbegrip schuilgaat.<sup>39</sup> Gesuggereerd wordt dat macht een soort ding is: als de één het heeft, kan de ander het niet tegelijkertijd ook hebben. Heeft de één alles, dan heeft de ander dus niets. Deze opvatting van de aard van macht is echter noch in de theologische traditie gangbaar, noch conceptueel houdbaar. Meerdere wezens kunnen immers tegelijkertijd macht hebben ten aanzien van één en dezelfde handeling. Dat mijn kat in staat is de bal in de tuin te verplaatsen sluit niet uit dat ik datzelfde vermogen bezit. Pas zodra ik dit vermogen ga uitoefenen, is mijn kat niet meer in staat om tegelijkertijd hetzelfde te doen. Het onderscheid tussen het bezitten en het gebruiken van macht is in dit opzicht dus cruciaal.

Hetzelfde geldt in de klassieke almachtsleer. Dat daarin aan God alle macht wordt toegeschreven impliceert niet dat God die macht te allen tijde uitoefent. Het impliceert dus ook niet dat andere entiteiten, zoals mensen, géén macht zouden hebben. Zolang God Zijn macht tot het realiseren van een bepaalde stand van zaken niet gebruikt, is het heel goed mogelijk dat vrije schepselen hun macht om diezelfde stand van zaken te realiseren gebruiken. Zij kunnen dat in principe (hoewel in de praktijk uiteraard lang niet altijd) zelfs vrijelijk doen, dat wil zeggen zonder daar van buitenaf toe gedwongen te worden. Het is deze vrijheid als vrijheid-van-dwang die in de theologische traditie altijd als antropologisch grondgegeven beschouwd is – wij vinden haar bijv. zowel bij Bernardus als bij Calvijn erkend als zijnde gegeven met het persoon-zijn van de mens, en ook noodzakelijk voor de toerekening van morele verantwoordelijkheid.<sup>40</sup>

Zo bestaat de menselijke zelfstandigheid conceptueel gezien in de ruimte die God de mens geeft, niet door Zijn eigen almacht op te geven of in te perken, maar wel (en dat is structureel iets anders) door die niet voortdurend te actualiseren.

37 Zie noot 5.

38 Hartshorne, *a.w.*, p. 10-26; zo ook D.R. Griffin, *God, Power, and Evil*, Lanham 1991<sup>2</sup>, p. 268-270.

39 N. Pike, 'Process Theodicy and the Concept of Power', *Process Studies* 12 (1982), p. 154; vgl. voor het volgende dit artikel als geheel (p. 148-167).

40 Hierover lijken V. Brümmer en A. de Reuver het in elk geval eens in hun boeiende recente discussie in *Theologia Reformata* 37 (1994), 242-293; zie bijv. p. 273v. De verschillen ontstaan pas op het moment dat gevraagd wordt naar de rol die deze antropologische vrijheid al dan niet speelt in de genadeleer. Die vraag is in dit artikel niet aan de orde.

God kan de mens een eigen handelingsruimte toestaan, waarbinnen deze zijn gang kan gaan. Dat dit ook inderdaad het geval is, laat zich welhaast rechtstreeks uit het wereldgebeuren aflezen.<sup>41</sup> Dat doet intussen niets af aan Gods almacht of voorzienigheid, omdat God op ieder gewenst moment kan ingrijpen, en dat in elk geval eschatologisch ook zal doen. Zo bezien is de almachtsleer dus wel degelijk verenigbaar met een antropologie die mensen onderscheidt van stokken en blokken.

Zeker zo ingrijpend is tenslotte het tweede probleem dat wij – opmerkelijk genoeg overigens veel meer dan vorige generaties – met Gods almacht hebben: dat van het kwaad. Het probleem heeft vele kanten, waaronder zeer existentiële, maar ik concentreer me met opzet op de meer wijsgerig-theologische zijde omdat die m.i. ten onrechte nogal eens verwaarloosd of zelfs verdacht gemaakt wordt. De eerste vraag is dan: Is het waar dat de aanwezigheid van zoveel kwaad en lijden in de wereld aantoonbaar in strijd is met de voorstelling van een almachtig God die tegelijkertijd volmaakt goed is? Het is doorgaans niet de vraag die het eerst bij ons opkomt wanneer we in de praktijk van het leven met lijden geconfronteerd worden. Maar daaruit volgt niet dat het een oneigenlijke vraag zou zijn. Het valt in elk geval niet in te zien waarom men haar niet zou mogen stellen. Wanneer ze verzwegen wordt, trekken we uit onze ervaringen met niet te rijmen leed al snel, soms zelfs zonder ons dat geheel bewust te zijn, de conclusie dat deze strijdigheid er inderdaad is. Wat nu echter het antwoord betreft: Alvin Plantinga heeft met behulp van zijn zogeheten 'free will defense' overtuigend (ook in de ogen van aanvankelijke sceptici) aangetoond, dat dat ontkennend moet luiden. Strikt logisch gezien zijn Gods almacht en volmaakte goedheid niet in strijd met het kwaad en lijden in de wereld.<sup>42</sup>

Nu zegt dit gegeven op zichzelf nog weinig over de *plausibiliteit* van de almachtsleer. Atheïstische en agnostische denkers erkennen tegenwoordig Plantinga's gelijk, maar wijzen op de grote *hoeveelheid* schijnbaar volstrekt zinloos lijden dat in de wereld plaatsvindt. Zulk lijden falsificeert het bestaan van een volmaakt goede en almachtige God dan wel niet, maar maakt het toch wel bijzonder *onwaarschijnlijk*?!<sup>43</sup> Anderen brengen daar tegenin, dat wij mensen kennistheoretisch gezien eenvoudig niet in de juiste positie zijn om een dergelijke

41 Waar de zonde het openbare leven beheerst, blijkt het duidelijkst dat er inderdaad zo'n eigen menselijke handelingsruimte bestaat; het bijbelse spreken over het 'overgegeven worden' van mensen aan zichzelf staat dan ook doorgaans in deze context (vgl. bijv. Ps. 81 : 13, Hand. 7 : 42, Rom. 1 : 24-28). Daarmee is niet gezegd dat die ruimte er ook buiten de openlijke invloedssfeer van de zonde niet evenzeer zou kunnen zijn.

42 Wij gaan hier op de aard van de 'free will defense' niet nader in, maar volstaan met de verwijzing naar A. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*, Grand Rapids 1974, p. 7-64.

43 Zo bijv. William Rowe, 'The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism', in: M.M. Adams & R.M. Adams (red.), *The Problem of Evil*, Oxford 1990, p. 126-137.

conclusie te kunnen trekken.<sup>44</sup> Maar dat riekt toch naar een zwaktebod. Veel denkers kiezen er dan ook voor de knoop door te hakken door één van beide in het geding zijnde claims (meestal die dat God almachtig is) op te geven.

Toch is hier alleen al godsdienstwijsgerig gezien reden tot de nodige terughoudendheid. Om dat aan te tonen moeten we even op de wijsgerig-rationele toer (voor hen die daar in dit verband allergisch voor zijn vermeld ik vast, dat we direct ook op de grenzen daarvan zullen stuiten). Stel eens dat wij er van uit konden gaan dat *elk* lijden in de wereld, meestal op voor ons ondoorgroendelijke wijze, een hoger doel dient en daarom gerechtvaardigd is, daar God het in Zijn almacht en liefde anders voorkomen zou hebben. In dat geval zou onduidelijk worden, waarom wij ons nog tegen het lijden te weer zouden moeten stellen. Er komt immers toch een hoger goed uit voort, en wel één dat zonder dat lijden onbereikbaar zou zijn. Elke aansporing tot moreel verantwoord handelen zou zinloos zijn, omdat alles wat wij aan kwaad aanrichten of in stand houden uiteindelijk alleen maar in het voordeel zou werken (ook van onze slachtoffers). Wij zouden niemand *echt* kwaad kunnen doen, en dan ook niet in relevante zin verantwoordelijke mensen zijn. Wij zouden zelfs helemaal geen mensen zijn, want verantwoordelijkheid behoort nu eenmaal tot het wezen van het mens-zijn. Langs deze lijnen betoogt William Hasker, dat God juist door de *mogelijkheid* (niet de werkelijkheid!) van het kwaad in de schepping te leggen van ons mens-zijn geen wassen neus gemaakt heeft.<sup>45</sup>

Men lette erop dat dit geen theodicee in de zin van een wegverklaring of vergoelijking van het kwaad impliceert. Er is in deze visie immers inderdaad absurd, zinloos kwaad mogelijk – juist dat gegeven maakt het gewicht van ons mens-zijn uit! Wanneer zich situaties voordoen waarin het kwaad ons inderdaad zinloos voorkomt, zijn we niet geroepen om dat krampachtig te ontkennen. Wel dienen we het op de juiste noemer te brengen, en dat is ten diepste hoe men het ook wendt of keert de noemer van de zonde. De zonde is immers bij uitstek het absurde, zinloze kwaad dat volstrekt nergens toe dient. Naarmate onze existentiële beleving van *dit* punt, dus van de absurditeit van de zonde, afneemt, zal onze preoccupatie met de theodicee-vraag blijven toenemen.

Natuurlijk is daarmee niet alles gezegd; niet alle kwaad laat zich immers rechtstreeks op de zonde herleiden. Het maakt in elk geval deel uit van de ernst van het kwaad dat de verbanden lang niet altijd aanwijsbaar zijn. Er is ook – hoewel minder dan vaak gedacht wordt – kwaad waaraan mensen op geen enkele manier bijdragen. Er is wat wel genoemd wordt natuurlijk kwaad in de vorm van ziektes,

44 Zo Stephen Wykstra in dezelfde bundel, p. 138-160; Wykstra betoogt dat we nooit met zekerheid kunnen zeggen dat een bepaalde vorm van lijden zinloos is geweest.

45 W. Hasker, 'The Necessity of Gratuitous Evil', *Faith & Philosophy* 9 (1992), p. 23-44.

aardbevingen enz. Ook daarvan geldt dat het ons wellicht vaker niet dan wel gegeven is de zin ervan te ontdekken – maar dat het juist daardoor ons mens-zijn tot een buitengewoon ernstige en verantwoordelijke aangelegenheid maakt!

Dat lijkt mij wat er puur wijsgerig, dus los van een expliciet geloofsstandpunt, over het kwaad te zeggen valt. Van hieruit moet nu een volgende vraag aan de orde komen die niet zo vaak gesteld wordt, maar die wel serieuze overweging verdient, en dat is deze: verkeert het christelijk geloof ten aanzien van het kwaad in vergelijking met levensbeschouwelijke alternatieven nu werkelijk in een inferieure positie? Waarom ervaren we toch elk lijden dat ons als zinloos voorkomt haast automatisch als een minpunt voor God? Natuurlijk is er niets vreemds aan wanneer het geloof van mensen onder de invloed van ervaringen van kwaad en lijden onder grote druk komt te staan. Het is zelfs een psychologisch voorstelbare reactie wanneer mensen in zo'n situatie kerk en geloof vaarwel zeggen. Zij slagen er dan niet meer in Gods toelating van het lijden als gerechtvaardigd te erkennen. In zekere zin is die reactie geloofwaardiger dan de 'God heeft er niets mee te maken'-houding die onder meer door het werk van Harold Kushner populair geworden is.<sup>46</sup>

Alleen: of deze reactie ook in een meer objectieve zin *adequaat* is valt niet meer met behulp van sluitende rationele argumentatie te beslissen. Hier helpen wijsgerige beschouwingen ons niet verder meer. Het gaat hier immers over zaken die wij vanwege ons beperkte blikveld met geen mogelijkheid geheel kunnen overzien. En dus wenden wij ons ofwel in verbijstering van God af, of wij geven ons in geloof aan Hem over. Wij protesteren met Iwan Karamazow uit Dostojevski's roman tegen een God die zo'n zee van ellende dan toch maar toelaat, of wij houden het er met Paulus op dat het lijden van deze tegenwoordige tijd uiteindelijk niet opweegt tegen de heerlijkheid die over ons zal geopenbaard worden (Rom. 8 : 18). In het eerste geval blijft uiteindelijk slechts uitzichtloze berusting over. In het tweede geval blijft er uitzicht, ook al missen we inzicht. Gegeven dit dilemma, is de tweede optie dan werkelijk inferieur?

In de strijd om dit uitzicht inderdaad te behouden kunnen wij het geloof in Gods almacht moeilijk missen. Want als één ding duidelijk is, is het wel dat het kwaad niet vanzelf ten goede zal keren. Daarom is het christelijke spreken over Gods almacht trinitarisch gespreid. Het heeft niet slechts betrekking op God als Schepper en Onderhouder van de wereld. De diepste openbaring van Gods almacht zien we in het kruis van *Christus*: zelfs dit meest absurde en afgrijselijke kwaad kan Hij kennelijk aan. De ultieme manifestatie van de menselijke zonde maakt Hij tot de bron van verzoening, door zelf de verantwoordelijkheid voor het kwaad op zich te nemen. Dat geeft hoop voor de toekomst: eschatologisch zal God overwinnaar

46 Vgl. H.S. Kushner, *Als 't kwaad goede mensen treft*, Baarn 1983.

blijken over zonde en lijden. En in de school van het geloof leert Gods *Geest* ons nu reeds de dingen en ook het eigen lijden hoe langer hoe meer in dit perspectief te zien en verwerken (Rom. 8 : 23). Dan krijgt het leven ook in het lijden zin doordat en voorzover het dienstbaar gemaakt wordt aan Gods Koninkrijk.

We laten het bij deze beknopte theologische aanduidingen, hoewel ze verder uitgewerkt zouden kunnen worden, en spitsen onze eindconclusie toe in twee richtingen. Ten eerste is de claim dat God almachtig is gezien het kwaad in de wereld niet definitief op rationeel niveau te bevestigen of te ontkennen, maar een kwestie van geloofsvertrouwen die uiteindelijk in het hart van de mens beslist wordt. Wie dit geloofsvertrouwen verliest, verliest daarmee ook het uitzicht op een zinvolle vervulling van dit aardse bestaan (want de gedachte dat het kwaad zichzelf ooit zal opheffen moet na zoveel eeuwen als illusoir beschouwd worden). De taak die wij als pastores hebben is daarom ook niet zozeer een sluitende rationele verklaring te bieden voor het lijden, alswel temidden van het lijden dit geloofsvertrouwen zoveel mogelijk over te dragen en te versterken.<sup>47</sup>

Ten tweede is ten overstaan van het probleem van het kwaad een bijbels-theologisch geijkte en trinitarisch uitgewerkte almachtsleer geloofwaardiger dan elke puur wijsgerige vorm van theodicee. De eerste gaat immers enerzijds niet irrationalistisch aan de 'theoretische' vragen voorbij, maar leert ons anderzijds ook in de praktijk van het leven een plaats te geven aan het kwaad dat ons treft.<sup>48</sup> De abstract-wijsgerige variant van de almachtsleer, die helaas nog altijd zeer invloedrijk is, doet dit niet of nauwelijks, omdat ze noch over Christus, noch over de Geest, noch over de toekomst spreekt. Het bijbelse spreken over Gods almacht daarentegen stelt ons in de verwachting van de dag van Gods toekomst, waarop de schepping vrijgemaakt zal worden van de dienstbaarheid aan de verderfenis tot de heerlijke vrijheid der kinderen Gods.

---

47 Ten overvloede zij vermeld, dat dit uiteraard niet altijd recht-toe-recht-aan kan geschieden. Een absolute voorwaarde is dat we ons eerst zo diep mogelijk inleven in de ontreddering en de verbijstering van de ander. Alleen vanuit de gemeenschappelijk ervaren diepte mag men hopen de ander verder te kunnen helpen. Men denke in dit verband aan de indringende wijze waarop de klacht uit de diepte verwoord wordt in vele Psalmen.

48 A.F. Troost, *Morgen zal het Pasen zijn. Een rondgang om het waarom van het lijden*, Zoetermeer 1993, spreekt in dit verband treffend over 'een antwoord en een handwoord' (p. 119), zij het dat hij in zijn uitwerking daarvan beide m.i. teveel tegen elkaar uitspeelt.