

# JOHANNES QUIDORT EN WILLEM VAN OCKHAM OVER OORSPRONG EN FUNCTIE VAN WERELDLIJK GEZAG

Bert Roest

## Inleiding: politiek denken in de dertiende eeuw

Een aanzienlijk deel van het dertiende-eeuwse politieke denken, ook in de dertiende eeuw, had betrekking op de verhouding tussen de paus en de Duitse keizer. De termen waarin deze verhouding werd beschreven en de geschriften die conflicten tussen paus en keizer tot onderwerp hadden grepen in belangrijke mate terug op oude noties van pauselijke (al)macht en daartegenover, of in het verlengde ervan, op oude dualistische opvattingen over wereldlijk en geestelijk gezag. Eén zo'n erfenis uit het verleden betrof het ideologische geschut uit de hoogtijdagen van de investituurstrijd in de elfde eeuw en de daaropvolgende conflicten tussen paus en keizer in de twaalfde eeuw over de machtsaanspraken in Italië.

Belangrijke ideologische wapens in deze strijd waren de 'twee zwaarden-theorie' en de zogenaamde 'donatie van Constantijn'. De eerstgenoemde theorie stelde dat van Godswegen de macht op aarde verdeeld was over een geestelijk en een wereldlijk zwaard. Dit behelsde een dualistische visie op gezag: de paus was het geestelijk zwaard gegeven, de keizer het wereldlijk zwaard. Dit dualisme kon gelijkwaardigheid tussen paus en keizer impliceren maar ook -een door veel pausen aangehouden optie- onderworpenheid van de wereldlijke macht aan de geestelijke macht. In het laatste geval zou de keizer het wereldlijke zwaard uit handen van de paus hebben ontvangen. Ook de 'donatie van Constantijn' was voor meerdere uitleg vatbaar. De donatie kon worden opgevat als een erkenning van de pauselijke almacht door de keizer, als een erkenning van de gelijkwaardigheid van de pauselijke macht maar ook als een bewijs voor de vazallenstatus van het pauselijk gezag op wereldlijk gebied.<sup>1</sup>

In de twaalfde en dertiende eeuw ontwikkelden pausen en hun partij-gangers, die ernst wilden maken met de pauselijke machtsaanspraken ten aanzien van wereldlijk gezag, naast deze oude noties nieuwe concepties die uitliepen op een vergaande claim van *plenitudo potestatis* ofwel 'volheid van macht'. Dit werd opgevat als een vorm van pauselijke almacht op geestelijk en wereldlijk terrein, met potentieel grote politieke consequenties.

Het begrip *plenitudo potestatis* heeft een lange betekenisontwikkeling doorgemaakt. Aanvankelijk was het begrip niet meer dan een aanduiding voor

---

1 Deze problematiek is reeds uitvoerig bestudeerd. Zie voor een beknopt overzicht van beide theorieën en hun implicaties: J.A. Watt, 'Spiritual and temporal powers' in: J.H. Burns ed., *The Cambridge history of medieval political thought. ca. 350-1450* (Cambridge 1988) 367-423.

het gezag van pauselijke afgezanten die met pauselijke volmacht ter plekke uitspraken konden doen over bijvoorbeeld kerkrechtelijke problemen. Al snel hield het ook de spirituele souvereiniteit in van de paus als opvolger van Petrus binnen de Kerk. De laatste stap: *plenitudo potestatis* in de betekenis van het hoogste gezag op wereldlijk en geestelijk gebied op aarde, vond pas tegen het einde van de twaalfde eeuw algemener ingang en dan nog niet eens bij alle pausen en hun medestanders.<sup>2</sup>

Belangrijk voor de uitbouw van dit *plenitudo potestatis*-begrip speelden de canoniek-rechtelijke juristen. Het kerkelijk recht had sedert de grote codificatie door Gratianus (ca. 1140) een hoge vlucht genomen. Generaties van commentatoren en jurist-pausen brachten de kerkrechtelijke activiteiten tot grote bloei. De vraag naar de aard van de pauselijke macht en de invulling die aan de *plenitudo potestatis* moest worden gegeven, stonden daarbij in het middelpunt van de belangstelling. Op basis van de twee zwaarden-doctrine, de doctrine van Petrus als sleutelbewaarder en het beeld van Christus als koning der koningen aan wie zijn plaatsbekleder op aarde de hoogste macht ontleende, propageerden canonisten als Alanus van Rijssel (eind twaalfde eeuw) en Hostiensis (ca. 1260) de pauselijke wereldmonarchie. Tegenover deze vergaande claim stonden minder extreme theorieën van gematigd dualisme, onder andere vertolkt door de laat-twaalfde-eeuwse canonist Hugoccio. Dergelijke gematigde dualisten erkenden wel de virtuele almacht van de paus maar stelden dat dit een feitelijk dualisme in het geheel niet in de weg hoefde te staan. In afgezwakte vorm werd dit in de loop van de dertiende eeuw ook de *communis opinio*: de paus hield de twee zwaarden maar het wereldlijk gezag werd overgelaten aan de christelijke vorsten. In normale gevallen maakte de paus slechts zeer indirect, met raadgevingen en overleg, gebruik van zijn eigen wereldlijke macht.<sup>3</sup>

Een lange tijd hebben de pausen zich ten aanzien van de Franse en Engelse koningen in dezen vrij voorzichtig en pragmatisch opgesteld. Innocentius III (1198-1216) en opvolgers stelden dat de pauselijke macht een 'koninklijk' aspect kende maar -en dat blijkt uit bijna al hun geschriften- dit aspect was eerder potentieel aanwezig dan geactualiseerd en in praktijk gebracht. Waarschijnlijk waren zij realistisch genoeg om te beseffen dat een vorstelijk 'non licet' de pauselijke politiek grote schade kon doen.

De pausen zelf hebben zich wat dit betreft genuanceerder opgesteld dan sommige apologeten van de pauselijke almacht. De zelfbewuste en actieve paus Innocentius III bediende zich in zijn diverse confrontaties met de wereldlijke koninklijke macht altijd van argumenten die direct betrekking hadden op de situatie in kwestie, zonder in die gevallen de abstracte pauselijke machtsclaims tot het uiterste te laten gelden.<sup>4</sup> De gehele dertiende eeuw - tot aan het grote conflict tussen de Franse koning Filips IV en paus Bonifatius VIII (1294-1303)- zijn grote ideologische botsingen tussen paus en koningen eigenlijk uitgebleven. De paus blies niet te hoog van de toren en de vorsten, vrijwel ongehinderd door de paus om hun territoriale macht uit te

---

2 William D. McGready, 'Papal plenitudo potestatis and the source of temporal authority in late medieval papal hierocratic theory,' *Speculum* 48 (1973) 654-674.

3 Brian Tierney, *The crisis of church and state 1050-1300* (Toronto-Buffalo-Londen 1964; herdruk 1988) 116-119.

4 J.P. Canning, 'Politics, institutions and ideas' in: Burns, *The Cambridge history of medieval political thought*, 341-366.

breiden, hadden vrede met de situatie. Dat lag anders in de veel gevoeliger verhouding tussen paus en keizer. Die raakten in de dertiende eeuw namelijk herhaaldelijk in conflict.

De inzet van de strijd was, evenals in vorige eeuwen, zowel van praktische als van theoretische aard en werd door de meest hoogstaande ideologische concepten begeleid. De zeggenschap in Italië was evenzeer strijdpunt als de vraag naar het leiderschap in de wereld. De keizer maakte aanspraak op het *regnum Italicum* als onderdeel van zijn rijk. De paus daarentegen vreesde, waarschijnlijk terecht, dat effectief keizerlijk gezag in Italië tevens het einde zou inluiden van een onafhankelijk pausdom.<sup>5</sup>

De opeenvolgende pausen bevochten hun wereldlijke machtsaanspraken in Italië met alle hen ten dienste staande machtsmiddelen: geestelijke machtsmiddelen zoals excommunicatie maar ook wereldlijke machtsmiddelen, zoals oorlog en alliantievorming. De paus liet de keizer zelfs afzetten, een daad die uitstekend paste in de geest van het pauselijke *plenitudo potestatis*-denken.<sup>6</sup> De keizer kwam hiertegen in verweer met uitspraken over de pauselijke macht die duidelijk geïnspireerd waren door franciskaans evangelisch denken en vooruitliepen op de grote conflicten tussen de paus en de franciscaanse orde in de vroege veertiende eeuw.

Keizer Frederik II (gest. 1250) suggereerde dat de paus en de Kerk terug zouden keren tot de bezits- en machtsloosheid uit de apostolische tijd, toen de Kerk nog een lichtend voorbeeld was van morele zuiverheid en heiligheid en zonder wereldlijke machtsaanspraken aan de gelovigen leiding gaf.<sup>7</sup> Aan de paus werd zo het apostolisch armoede-ideaal ten voorbeeld gesteld. Wat betreft zijn eigen machtsaanspraken borduurde Frederik II voort op de thema's van zijn grootvader Frederik Barbarossa: gebruikmakend van de keizerconceptie uit het *Corpus Iuris Civilis*, waaruit de keizer als *dominus mundi* naar voren trad, pousseerde Frederik zich als hoogste gezagsdrager binnen de christelijke wereld met effectief gezag over Italië, inclusief Rome. Het zou voor Frederik en zijn opvolgers een droom blijven.<sup>8</sup>

Deze strijd, die de machtsaanspraken van de paus tot een hoogtepunt deed opvoeren dat enkel nog door Bonifatius VIII zou worden overtroffen, heeft geleid tot de vernietiging van het Staufische keizershuis, langdurige burgeroorlogen in Midden- en Noord-Italië en een geduchte deuk in het pauselijk aanzien als geestelijk leider. Klachten over de machthonger van de paus behoorden tot het standaardrepertoire van dertiende-eeuwse spotdichters, kroniekschrijvers en moralisten.

De politieke theorie werd uiteraard niet gemonopoliseerd door de *plenitudo potestatis*-theorieën van canonisten en pausen. Mede bepalend voor de ontwikkelingen in het politieke denken waren de receptie van het aristotelische politiek-theoretische corpus, het op grote schaal toepassen van het

5 Tierney, *Crisis*, 140-142.

6 Dit wordt uiterst levendig beschreven in: *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis minorum*, O. Holder-Egger ed., Monumenta Germaniae Historica 32 (Hannover 1905; herdruk 1968).

7 Tierney, *Crisis*, 342.

8 Canning, 'politics', 342.

Romeinse Recht en niet in het minst de politieke ontwikkelingen in West-Europa zelf.

Tussen de twaalfde en de veertiende eeuw ontstonden gemeenschappen met min of meer naar taalgebied afgebakende territoria, waarin het effectieve gezag van de heersende vorst tot een grotere ontplooiing kwam dan in de vele eeuwen daarvoor. Om de vorstelijke soevereine macht te vergroten werden in hoog tempo bestaande jurisdicties van grond- en leenheren aan het vorstelijk gezag ondergeschikt gemaakt. In Engeland en Frankrijk zette deze ontwikkeling sterk door, zonder overigens in enige mate tot voltooiing te komen. In Noord- en Midden-Italië en in het Duitse Rijk benoorden de Alpen waren de ontwikkelingen geheel anders. Italië zag de opkomst van stadstaten met een al dan niet republikeinse regeervorm. Zowel binnen de gebieden onder keizerlijk gezag als in gebieden onder pauselijk gezag ontstonden zo in feite soevereine staatjes die alleen nog formeel onderhorig waren aan keizer of paus. In het Rijk ten noorden van de Alpen tenslotte ontstond door een falend centraal gezag een lappendeken van prinselijke staten en kleinere eenheden met een wisselende mate van autonomie.

In de grote koninkrijken (Frankrijk en Engeland) werd een ideologie rond het koningsschap opgebouwd die de onafhankelijke positie van de koning ten opzichte van de Duitse keizer en de paus benadrukte en binnen het eigen territorium voor de koning de hoogste soevereiniteit opeiste. Dit is bondig vervat in de spreuk: "rex in suo regno est imperator regni et non superiorem recognoscit." (de koning is in zijn koninkrijk keizer en erkent geen hoger gezag). De Italiaanse stadstaten proclameerden iets dergelijks, verwoord in het gezegde: "civitas sibi princeps et non recognoscit superiorem." (de stad is zijn eigen vorst en erkent geen hoger gezag).<sup>9</sup>

Zulke uitgangspunten, die tegemoet kwamen aan de behoefte nieuw ontstane machtsverhoudingen te legitimeren, zetten universele gezagsidealen van zowel de Duitse keizer als de paus op losse schroeven. De kleinere eenheden probeerden met Romeins-rechtelijke soevereiniteits- en gezagsprincipes hun onafhankelijkheid naar buiten toe te verdedigen. Zolang men nog slaafs het *Corpus Iuris Civilis* becommentarieerde en hanteerde gaf dit grote problemen. Want nergens anders dan in het *Corpus Iuris Civilis* werd de keizerlijke universalistische macht zo sterk onderschreven. Pas toen men dit recht anders ging benaderen en zich meer ging bekommeren om toepassingsmogelijkheden van afzonderlijke Romeins-rechtelijke termen en concepten in praktijksituaties dan om het behoud van het systeem, kon het Romeinse Recht met succes worden ingezet ter ondersteuning van de eigen politieke aspiraties. Deze ontwikkeling kreeg pas in de veertiende eeuw onder de zogenaamde 'postglossatoren' met beroemde exponenten als Baldus van Ubaldis (1327-1400) en Bartholus van Saxoferrata (1314-1357) haar beslag.<sup>10</sup>

Van buitengewoon belang voor het politieke denken was de receptie van het aristotelische politieke corpus. Tussen 1120 en 1270 werden bijna alle politieke en ethische werken van Aristoteles vertaald, al dan niet tesamen met hun Arabische commentaren. Met name de *Politica* en de *Ethica* hadden een grote invloed. Deze werken maakten het politieke theoretici mogelijk om fenomenen als 'politieke gemeenschap', 'staatsgezag' en eigenlijk ook de

---

<sup>9</sup> Ibidem, 363-365.

<sup>10</sup> Quentin Skinner, *The foundations of modern political thought. Volume one: the Renaissance* (Cambridge 1978) 5-9.

volledige antropologie - de beschrijving van de mens als individu en als sociaal wezen - vanuit een andere invalshoek te benaderen.

In ouder christelijk politiek denken waren de wereldlijke macht en de politieke gemeenschap dikwijls in negatieve termen gekenschetst: de wereldlijke macht met zijn strafsancities werd beschouwd als een noodzakelijk uitvloeisel van de zondeval, het resultaat van menselijk gebrek. Het was een noodzakelijk maar aan de Kerk ondergeschikt instrument om vrede en rust te bewaren.<sup>11</sup> De aristotelische 'revolutie' maakte het mogelijk de staat te zien als een natuurlijke organisatievorm, door menselijk handelen en met goddelijke instemming in de geschiedenis tot stand gekomen, erop gericht de potentieel aanwezige capaciteiten van de mens zo goed mogelijk tot uiting te laten komen. De staat was niet meer het betreurenswaardige resultaat van bruto geweld ter beteugeling van de menselijke zonden. Ze was daarentegen het gevolg van de actualisatie van de hogere geestelijke vermogens en gezamenlijke inspanningen van individuen.<sup>12</sup>

Dertiende eeuwse denkers - Thomas van Aquino, Ptolemaeus van Luca, Remigio van Girolamo maar ook Bonaventura - beschreven de politieke gemeenschap in organische en positieve termen. Om als mens waarlijk te kunnen leven moest een gezamenlijke inspanning worden geleverd die ver boven de individuele, gezins- of stammogelijkheden uitsteeg. Er was een continue zorg nodig, van generatie op generatie, die enkel binnen een politieke gemeenschap, een *civitas*, kon plaatshebben. In die gemeenschap werkte ieder naar de hem door God gegeven mogelijkheden. Elk mens werd in de gemeenschap geboren en had daarin een eigen plaats, die uiteindelijk het resultaat was van de goddelijke voorzienigheid. De *civitas* was 'natuurlijk' omdat ze door haar grootte en veelomvattendheid -wij zouden zeggen mogelijkheid tot autarkie- voorzag in alle menselijke aardse behoeften en alle mogelijkheden verschafte om de sociale en morele deugden van de mens tot ontplooiing te laten komen.<sup>13</sup> De wording van deze gemeenschap was daarnaast ook historisch, omdat ze in de loop van de tijd door menselijk handelen was ontstaan en van generatie op generatie werd geperfectioneerd.

Bij een dergelijk beeld van de politieke gemeenschap paste het wereldlijk gezag een eigen machts- en werkingssfeer, namelijk het materiële reilen en zeilen en de intermenselijke morele betrekkingen in het hier en nu. Dit werd afgezet tegen de functie van de geestelijke macht: de zorg om het ware geloof, gericht op het leiden van een zo groot mogelijk deel van de mensheid tot de *visio beatifica* na dit leven.

In het werk van dertiende eeuwse politieke denkers overheerste vrij algemeen een dualistische tendens. Een zekere onafhankelijkheid van het wereldlijk gezag werd normaliter erkend, hoewel de superieure positie van de

11 Dit betekent uiteraard niet dat er geen andere geluiden waren te horen, zie de bijdrage van F.A. van Liere.

12 Canning, 'politics', 360.

13 Dino Bigongiari, *Essays on Dante and medieval culture. Critical studies of the thought and texts of Dante, St. Augustine, St. Thomas Aquinas, Marsilius of Padua and other medieval subjects* (Florence 1964) 105-112; Joan M. Ferrante, *The political vision of the Divine Comedy* (Princeton-New York 1984) 9.

Kerk niet werd losgelaten.<sup>14</sup> Die superieure positie werd ontleend aan hiërocratische argumenten voor de *plenitudo potestatis* en aan de wijd verbreide opvatting dat de Kerk superieur was daar zij zich met hogerstaande zaken bezig hield, te weten het zieleheil van de mens. Hiërocratisch denken, vaak in gematigde vorm, was tegen het einde van de dertiende eeuw nog lang niet verdwenen. De grootste exponenten moesten zelfs nog komen. Nieuw was evenwel dat ook in dit denken aristotelische elementen waren gekropen die theoretici ertoe brachten de wereldlijke macht anders en veel positiever dan voorheen te definiëren.

De toenemende emancipatie van het politieke denken dankzij deromeins-rechtelijke en aristotelische bevruchting had een reeks opmerkelijke gevolgen. In het laatste kwart van de dertiende eeuw traden volwassen pleitbezorgers van volkssouvereiniteit voor het voetlicht. Bovendien tekenden zich theoretici af die de legitimiteit van overheidsgezag in utilitaire termen vatten en die het volledig opgaan van de individu in de politieke gemeenschap bepleitten.

Gedachten over volkssouvereiniteit waren nooit geheel afwezig geweest. Maar de dominerende idee in ouder politiek denken was toch dat het wereldlijk gezag door God gegeven was. Het werd van godswege, direct of indirect (via de paus) aan de bevolking opgelegd als dwingende leiband voor de zondige mens. De aristotelische politieke theorie had het concept van de burger-deelnemer aan de politieke besluitvorming binnen onafhankelijke politieke gemeenschappen geïntroduceerd. Binnen de dertiende eeuwse kaders ontstonden mede onder invloed van dit concept een drietal varianten op de volkssouvereiniteitsgedachte.

Het meest conventioneel was de gedachte dat het volk de bron van alle souvereiniteit was, maar dat het volk deze macht op wat voor manier dan ook in een ver verleden had overgedragen aan de vorst, die sindsdien met goddelijke steun regeerde en rechtsprak.<sup>15</sup> Een variant hierop ontwikkelde zich in de Italiaanse stadstaten. Daar werd een 'volksregering' door middel van representerende organen verdedigd. Het grote voorbeeld was de Romeinse republiek. Dit representatiedenken werd later in humanistische kringen (o.a. Brunetto Latini, Bonvesin della Piva en Alberto Mussato) opgenomen en verder uitgewerkt.<sup>16</sup> Een derde visie op volkssouvereiniteit was de kerkelijke variant. Teruggrijpend op de apostolische erfenis werd de hoogste autoriteit toegekend aan de 'gemeenschap' van gelovigen. Dit denken vond zijn apotheose en faillissement in de middeleeuwse conciliaire beweging.

Ook utilitarisme was voor middeleeuwse politieke denkers geen vreemd concept. Al eeuwenlang was aanvaard dat vorsten en pausen zorg dienden te dragen voor het algemeen goed, het *bonum commune*, en dat gezag dus ten bate van de gemeenschap moest worden aangewend. Maar utilitarisme was zelden het criterium geweest om over de legitimiteit van gezag te oordelen. Dat werd in de late dertiende en met name in de veertiende eeuw anders. Het verst ging misschien wel de *doctor modernus* Durandus van St. Pourcain (1275-1334). In zijn *Tractatus de legibus* beoordeelde hij de stichting van staatsgezag, de wetgeving en de strafrechtspraak bijna uitsluitend op utilitaire

---

14 Bigongiari, *Essays*, 130-131; Canning, 'politics', 361.

15 O.a. vertolkt door Thomas van Aquino, Johannes Quidort en Willem van Ockham.

16 Canning, 'politics', 365.

gronden. Een metafysische of morele rechtvaardiging voor gezag en vaste ethische normen voor het handhaven van recht liet hij daarbij los.<sup>17</sup>

Een ander, extreem gevolg van de aristotelische receptie en de eigentijdse politieke situatie was dat sommige denkers, zoals Remigio van Girolamo, tot de conclusie kwamen dat de mens slechts bestond bij de gratie van de politieke gemeenschap. Remigio, een Florentijn net als Dante Alighieri, die ontegenzeggelijk onder de indruk was van de Florentijnse republikeinse vrijheid, verhief onmiddellijk na God de stadstaat tot het hoogste object van liefde. De burger leek als onderdeel van de *civitas* op het geheel. Als enkeling, als onderdeel, bestond de burger slechts in potentie. Zijn verwezenlijking tot volwaardig functionerend individu kreeg de burger pas in de politieke gemeenschap van de stad.<sup>18</sup>

### Johannes Quidort over pauselijke en koninklijke macht

Omstreeks 1300 werd de *modus vivendi* tussen de Franse koning en de paus wreed verstoord door een tweetal conflicten: één over de vraag of de Franse vorst wel of niet belastingen mocht heffen op kerkelijk bezit en één over de vraag of de vorst een hoge prelaat voor het eigen, wereldlijke gerecht mocht dagen.<sup>19</sup> De karakters van de hoofdrolspelers in de conflicten, koning Filips IV en paus Bonifatius VIII, zullen mede hebben bijgedragen tot de dramatische ontknoping maar een twist lag in de lijn der verwachting. Koningen die hun gezag wensten uit te breiden kregen onherroepelijk te maken met de universalistische machtsclaims van de Kerk. Deze claims behelsden onder andere immuniteit voor de wereldlijke rechtspraak en onschendbaarheid van het kerkelijk bezit.

Er ontspoon zich een politieke pamflettenstrijd. Van de geschriften die de pauselijke macht compromisloos verdedigden behoren *De ecclesiastica potestate* (ca. 1301) van Aegidius Romanus en *De regimine christian* (ca. 1301) van Jacobus Viterbo wel tot de voornaamste. Beide auteurs verdedigden de pauselijke standpunten ten aanzien van diens wereldlijke macht met het volledige pauselijke hiërocratisch-ideologisch arsenaal. De aristotelische staatsconceptie had noch Aegidius noch Jacobus Viterbo onberoerd gelaten. Ze kenden de staat dan ook een nuttige rol toe maar achtten deze desalniettemin ondergeschikt aan het pauselijk gezag. De wereldlijke overheden waren geschapen ten dienste van het geestelijk gezag en waren er daarom aan onderworpen: zoals de lichaamsdelen de ziel ten dienste stonden behoorden de wereldlijke vorsten zich te gedragen jegens de Kerk.<sup>20</sup>

Diametraal hiertegenover stonden de werken die de volstreekte koninklijke superioriteit verkondigden. In de anonieme *Dialogue entre un clerc et un*

17 Brian Tierney, 'Public expediency and natural law: a fourteenth-century discussion on the origins of government and property' in: B. Tierney en P. Linehan eds., *Authority and power. Studies on medieval law and government presented to Walter Ullmann on his seventieth birthday* (Cambridge 1980) 168-174.

18 Ferrante, *Political vision*, 15-18.

19 Tierney, *Crisis*, 173, 180.

20 McGready, 'hiërocratic theory', 665-674.

*chevalier* (ca. 1300) en *Rex pacificus* (ca. 1300) werd een absolutistische geseculariseerde staatsordening bepleit, begiftigd met een volstreekte souveriniteit, waaraan alle onderdanen, ook de geestelijkheid, ondergeschikt waren. Het adagium "rex in suo regno imperator" werd tot de uiterste consequentie doorgevoerd: inmenging van buitenaf door de paus was een onaanvaardbare inbreuk op het vorstelijk gezag.<sup>21</sup> Men kon zich hiervoor beroepen op een lange praktijk van onafhankelijk gedrag van de Franse vorsten, ook ten aanzien van de geestelijkheid in Frankrijk.

Minder vergaand en veelal ook minder polemisch van toon waren de politieke geschriften die een vorm van gematigd dualisme vertolkten maar de wereldlijke macht, anders dan de meeste oudere dualistische concepties, een zelfstandige oorsprong toekenden. In de anonieme *Quaestio in utramque partem* (ca. 1300) werd de macht van de paus en de macht van de koning beschreven als volstrekt onderscheiden en souverain binnen de eigen machtsfeer, terwijl de legitimiteit van het wereldlijk gezag buiten de Kerk lag. De *Quaestio* baseerde haar stellingname op een drietal veronderstellingen. Ten eerste fundeerde ze haar stellingname op de aristotelisch-ciceroniaanse idee dat de natuurlijke en ethische functies van het wereldlijk gezag door zichzelf voldoende werden gerechtvaardigd; ten tweede de veronderstelling dat de Schrift afdoende getuigde van de tweevoudige natuur van de mens met elk een geëigende gezagscontext; ten derde de veronderstelling dat in het verleden een dergelijke scheiding van machtssferen inderdaad had bestaan.<sup>22</sup>

De belangrijkste vertegenwoordiger van dit vernieuwde dualistische denken was Johannes Quidort (vóór 1270-1306). Hij ontvouwde in zijn *De potestate regia et papali* (1301) een volwassen politieke theorie waarin hij zich uitsprak over zeer uiteenlopende politieke onderwerpen, zoals de oorsprong en de functies van de politieke gemeenschap, de scheiding van de machten en de begrenzing van gezag.<sup>23</sup>

De volledigheid en over het algemeen genuanceerde betoogtrant hebben het werk een aanzienlijke faam bezorgd. Tot in de nieuwe tijd werd het commentarierend en gebruikt door zowel Franse pleitbezorgers van gallicaans denken als door hun opponenten.<sup>24</sup> Historici hebben in het werk soms een breuk met 'de christelijke maatschappijvisie' ontwaard en het beschouwd als een aanloop tot de *Defensor pacis* van Marsilius van Padua.<sup>25</sup> Een dergelijke interpretatie zou ik hier niet willen verdedigen. De dertiende-eeuwse ontwikkelingen in politiek denken logenstraffen zonder meer het bestaan van een vastomlijnde en eenduidige 'christelijke maatschappijvisie'. Bovendien is *De potestate regia et papali* zozeer een dialoog met en een reactie op andere middeleeuwse politieke visies dat een breuk met ouder politiek denken zich er moeilijk in laat lezen.

---

21 G.A. Hamman, *La doctrine de l'état chez Occam. Étude sur le "Breviloquium"* (Parijs 1958) 13.

22 Watt, 'Powers', 405-406.

23 Er is zowel een kritische editie met Duitse vertaling als een Engelse vertaling van *De potestate regia et papali*: Johannes Quidort von Paris über königliche und papstliche Gewalt (*De potestate regia et papali*) Fritz Bleienstein ed. (Stuttgart 1969); Johannes Quidort, *On royal and papal power. Translated with an introduction by J.A. Watt* (Toronto 1971).

24 Watt, *Royal and papal power*, 13.

25 G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen-âge I* (Parijs 1948) 254-259; W. Ullmann, *Principles of government and politics in the middle ages* (Londen 1961) 231-279.



In de inleiding van het werk blijkt het doel van het traktaat: het ontdekken van de waarheid over de geestelijke (lees: pauselijke) macht "in temporalibus".<sup>26</sup> Johannes wenste, blijkens de inhoud van het gehele werk, de werkzame macht van de clerus en dan met name van de paus onder normale omstandigheden te beperken tot het sacrale vlak. In discussie met hiërocratische standpunten beargumenteerde hij dit aan de hand van de aard van Christus' koningschap op aarde, diens opdracht aan de apostelen en de oorsprong van het wereldlijk gezag op aarde. Het zijn in essentie (heils)historische en natuurrechtelijke argumenten.

Hiërocraten hadden de pauselijke aanspraken vaak onderbouwd onder verwijzing naar de koninklijke waardigheid van Christus. Christus was de koning der koningen en de heer over alle schepselen. Die macht was op aarde gedelegeerd aan diens plaatsvervanger Petrus en via hem aan de opeenvolgende pausen. In antwoord op deze veronderstelde sequentie van gebeurtenissen onderwierp Johannes Quidort het koningschap van Christus aan een nader onderzoek. Voor Johannes bleek alras dat dit koningschap in de betekenis van heerser over alle schepselen slechts betrekking had op één manifestatie van Christus. Als onderdeel van de Drieëenheid was Christus zonder enige twijfel koning. Maar als redder van de mensheid was Christus als de armzaligste onder de mensen geïncarneerd, wiens koningschap niet van het - aardse - leven was en die de wettigheid van en de gehoorzaamheid aan het wereldlijk gezag niet in twijfel wenste te trekken.<sup>27</sup> Christus, de leermeester van de apostelen, had zich nooit temporele macht toegeëigend, noch enige temporele macht aan de apostelen overgedragen.<sup>28</sup> Hen vertrouwde hij het pastoraat toe en de spirituele vermogens om de sacramenten toe te kunnen dienen. Dergelijke vermogens noopten noch impliceerden aanspraken op wereldlijk gezag of op bezit.<sup>29</sup>

Het wereldlijk gezag had ook een volstrekt andere taak dan waartoe de paus en de rest van de geestelijkheid waren geroepen. Dit blijkt al uit de definitie die Johannes van het wereldlijk gezag gaf: de regering van een volmaakte gemeenschap door één man voor het algemeen welzijn.<sup>30</sup> Deze definitie bevat een drietal belangrijke elementen.

Ten eerste de 'volmaakte gemeenschap': de mensen waren op zodanige manier georganiseerd en op zo'n schaal dat alle voor de mens noodzakelijke voorzieningen aanwezig waren. Dit veronderstelde een minimale grootte maar vereiste op zichzelf geen universeel alomvattend rijk. Een voorkeur voor het keizerschap is bij Johannes niet te vinden, integendeel. Een universeel rijk

26 *De potestate*, 69-74. Johannes plaatst zijn eigen visie tegenover twee dwalingen: de 'waldensiaanse' dwaling dat de geestelijkheid geen enkele zeggenschap heeft over aardse zaken en de dwaling dat de paus alle macht op aarde bezit en op alle terreinen boven de koning staat.

27 *Ibidem*, 98-100.

28 De meester geeft de knecht immers niet wat hij zelf niet bezit. *Ibidem*, 102.

29 *Ibidem*, 128-142.

30 "Regnum est regimen multitudinis perfectae ad commune bonum ordinatum ab uno." *Ibidem*, 75.

zou afbreuk doen aan de verschillende behoeften die gemeenschappen onder verschillende omstandigheden kunnen hebben.<sup>31</sup>

Ten tweede poneert de definitie de regering door één man. Johannes meende dat door éénhoofdige koninklijke leiding de eenheid van de gemeenschap in kwestie het best bewaard werd.<sup>32</sup> Hiermee toonde Johannes zich een pleitbezorger voor de ontplooiing van een centrale koninklijke macht. Dit eenhoofdige vorstelijk gezag moest onderscheiden worden van een dictatuur.

Dictatuur strookte immers niet met het derde element van de definitie: een regering voor het algemeen welzijn. Een dictator diende zijn eigen welzijn en niet het welzijn van het volk.<sup>33</sup> Bovendien was een vorst gehouden aan de natuurlijke rechten van zijn onderdanen, rechten van lijf en goed. In normale gevallen kon de vorst daar geen inbreuk op maken want in dezelfde natuurlijke rechten was het wereldlijke gezag ook geworteld.<sup>34</sup>

Uit deze natuurrechtelijke oorsprong bleek reeds dat het wereldlijke gezag geen legitimiteit van de Kerk ontving. Dit leerde ook de geschiedenis die in het Nieuwe en het Oude Testament stond opgetekend. Het koningschap was blijkens het Oude Testament chronologisch ouder dan het priesterschap en door God geaccrediteerd. De eerste echte priester verscheen pas met de komst van Christus. Omdat de essentie van het priesterschap gelegen was in het vermogen werkzame sacramenten toe te dienen, kon Johannes elk priesterschap vóór Christus afdoen als een prefiguratie zonder veel betekenis. Met en ná Christus bestond pas waarlijk priesterschap en geestelijke macht. Deze macht bezat inderdaad een grotere waardigheid dan de wereldlijke macht daar ze een hoger doel diende. Maar de seculiere macht was slechts aan deze aanzienlijker macht ondergeschikt op die gebieden - bijvoorbeeld op het gebied van het geloofsonderricht - waar een adequate uitoefening van de geestelijke macht ondergeschiktheid van de theoretisch lagere macht van node had. Dat liet op materieel gebied en bij de meeste andere wereldlijke aanlegenheden, zoals het recht, de onafhankelijkheid van de wereldlijke macht onverlet.<sup>35</sup>

In tegenstelling tot hetgeen gold voor de wereldlijke macht, oordeelde Johannes Quidort dat de geestelijke macht wel universeel en eenhoofdige gezag behoeft. Want ook al streefden de mensen in het ondermaanse verschillende aardse doelen na, onder zeer verschillende omstandigheden, op het religieuze vlak was de mensheid tot één doel geroepen: het verkrijgen van de eeuwige gelukzaligheid. Als dit binnen het bereik had gelegen van de menselijke deugd, alleen dan hadden de wereldlijke vorsten, als hoogste gezagsdragers in de menselijke maatschappij, daar leiding aan kunnen geven. Maar aangezien dit doel voor het grootste deel werd bereikt door middel van een boven-natuurlijke deugd, te weten de deugd van Christus, berustte de leiding

---

31 "Non sic autem fideles laici habent ex iure divino quod subsint uni supremo monarchae in temporalibus; sed ex naturali instinctu qui ex Deo est habent ut civiliter et in communitate vivant et per consequens ut ad bene vivendum in communi rectores eligant, diversos quidem secundum diversitatem communitatum." Ibidem, 82.

32 Ibidem, 76.

33 "... tyrannus est peior quia magis proprium intendit et contemnit magis commune..." Ibidem, 77.

34 "Et patet etiam quod hoc regimen derivatur a iure naturali, ex eo scilicet quod homo naturaliter est animal civile seu politicum et sociale..." Ibidem, 77.

35 Ibidem, 84-90.

hiervoor bij hem die zowel mens als God was. Dit was ook een van de redenen waarom Christus koning kon worden genoemd. Als koning droeg hij zorg voor zijn volk, dat dankzij hem het eeuwige leven verkreeg. Christus had, om de sacramenten ook na zijn hemelvaart te kunnen blijven geven, het priesterschap ingesteld met de paus als hoogste priester.<sup>36</sup> Op geestelijk gebied was er bijgevolg één leider: de paus als plaatsbekleder van Christus. Deze had de taak het geloof te handhaven, daartoe alle priesters en gelovigen leiding te geven en gehoorzaamheid op religieus gebied af te dwingen binnen de machtsfeer die Christus daartoe aan de apostelen en hun opvolgers had toegekend.<sup>37</sup>

### Willem van Ockham over oorsprong en functie van wereldlijke macht

Het politieke werk van Willem van Ockham stond in het teken van twee interfererende conflicten: enerzijds de strijd tussen de franciscaanse orde en de paus en anderzijds de strijd tussen de paus en de Duitse keizer Lodewijk van Beieren. Deze twee conflicten waren zowel in de praktijk als ideologisch volledig met elkaar verstrengeld. Willem van Ockham schreef ter ondersteuning van de keizerlijke en de franciscaanse kant, tegen de zijns inziens opgeblazen pauselijke ambities. Tot 1338 waren Ockhams geschriften onder invloed van deze conflicten uiterst polemisch. Nadien verschenen van zijn hand werken die dieper op de theoretische achtergronden van zijn politieke standpunten ingingen en die in een rustiger toonzetting de grote politieke vraagstukken aan de orde stelden. Significante werken uit deze periode zijn de *Allegationes de potestate imperiale* (1338), de grote, niet geheel voltooide *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* (1338-1342), een ware encyclopedie van politiek denken en het beknopte *Breviloquium de principatu tyrannico* (ca. 1342).

Ockhams positie en persoonlijke animositeit met de paus (in het bijzonder Johannes XXII) verklaren ten dele zijn aandachtspunten maar ze conditioneerden niet zonder meer de inhoud van zijn politieke denken. Het voornaamste oogmerk van Willem van Ockham was, afgaande op de grote aandacht die hij daaraan schonk, de vergaande pauselijke aanspraken op wereldlijk en geestelijk macht, zoals die waren verwoord met de *plenitudo potestatis*, te ontcrachten. Een weerlegging van deze 'volheid van macht' was noodzakelijk om pausen te kunnen aanspreken op ketterse denkbeelden inzake de franciscaanse armoede -wat niet mogelijk was als de paus in alle opzichten de hoogste autoriteit zou belichamen- en om een positieve inhoud te kunnen geven aan de onafhankelijkheid van het wereldlijk gezag.

Papalisten gebruikten de term *plenitudo potestatis* in Ockhams ogen veel te gemakkelijk. Zonder diep over de implicaties na te denken werd met het omarmen van dit concept goedkeuring gehecht aan elk machtsgebruik en -

36 De essentie van het priesterschap, het toedienen van de sacramenten, vond zijn weerslag in diens definitie van het priesterschap: "sacerdotium est spiritualis potestas ministris ecclesiae a Christo collata ad dispensandum fidelibus sacramenta." Ibidem, 80.

37 Ibidem, 80-84.

misbruik van de paus. Ook werd een absolute gehoorzaamheid van de gelovigen verlangd, wat kon uitlopen op grote gewetensnood indien de gelovigen *necessitate salutis* de paus moesten volgen, zelfs als deze zware misdaden beval. Het klakkeloos aanvaarden en propageren van de *plenitudo potestatis* was daarom gevaarlijk en getuigde van intellectuele lichtzinnigheid.<sup>38</sup> Op drievoudige wijze poogde Ockham deze haast vanzelfsprekend gehanteerde claim van pauselijke almacht te weerleggen.

Ten eerste was de idee van de *plenitudo potestatis* in strijd met de door Christus verkondigde vrijheid waarvan de evangeliën getuigden. Deze *libertas evangelica* sloot de mogelijkheid van een absolute pauselijke macht uit, omdat deze de vrijheid teniet zou doen en de gelovigen tot slaven zou degraderen.<sup>39</sup> Ten tweede was de *plenitudo potestatis* strijdig met het *bonum commune*. Het pauselijk gezag was ingesteld om de kudde der gelovigen ten dienste te zijn en dienstbaarheid viel niet te rijmen met volstreckte almacht.<sup>40</sup> Ten derde gaf de Schrift voldoende directe historische bewijzen dat de paus een dergelijke macht niet toekwam. De mens Christus zelf had een dergelijke almacht op aarde niet bezeten en had zonder twijfel Petrus en diens opvolgers niet gegeven waar hijzelf niet over had beschikt.<sup>41</sup>

De macht van de paus was daarom in hoofdzaak geestelijk van karakter. Maar zelfs binnen die sfeer was de pauselijke macht niet onbepaald. Het zwaartepunt van de pauselijke macht behoorde te liggen op het *ministerium*: de pastorale zorg met zo weinig mogelijk gebruik van sancties. Geloof moest men met argumenten en liefde, niet met het zwaard of het canonieke machtswoord verkondigen.<sup>42</sup>

Buiten het kader van geloofsonderwijs en het toedienen van de sacramenten was de pauselijke macht zeer miniem. Bezitsaanspraken konden blijkens de boodschap van het Evangelie eveneens nauwelijks worden gemaakt, hoewel de geestelijkheid uiteraard recht had op afdoende materiële ondersteuning zodat zij haar taken naar behoren kon uitoefenen. Seculier gezag behoorde de paus over te laten aan de wereldlijke vorsten. Zou de situatie pauselijk ingrijpen op het temporele vlak vereisen, dan mocht de paus enkel met spirituele middelen handelen.

Het wereldlijke gezag kwam in normale gevallen de vorst toe en had geen legitimiteit van geestelijke zijde nodig.<sup>43</sup> Vanaf de schepping van Adam en Eva was de mensheid als geheel de zeggenschap over de rest van de schepping, de *potestas dominandi* toegekend. Dit was een natuurlijk recht van de mens, een recht dat tegemoet kwam aan de noodzakelijke behoeften en waardoor goederen in gemeenschappelijk bezit konden worden bezeten en gebruikt. Na de zondeval verkreeg de mens een ander recht, overeenkomstig

---

38 "... verum intellectum verborum huiusmodi ignorantes, non solum ad errores, sed etiam ad iniurias et iniquitates patentissimas processerunt." *Wilhelm van Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Richard Scholz ed. (Stuttgart 1944) 54.

39 *Ibidem*, 56.

40 *Ibidem*, 59-63.

41 "Si ergo Christus talem plenitudinem potestatis pro tempore, quo venit ministrare, non ministrari, voluit abdicare, sequitur, quod pape, vicarie suo, talem plenitudinem potestatis non concessit." *Ibidem*, 70.

42 In het *Breviloquium* wordt dit niet uitgewerkt. Een goede bespreking hiervan treft men aan in: A.S. McGrade, *The political thought of William of Ockham*. Studies in medieval life and thought (Cambridge 1974) 145-148.

43 McGrade, 104-105; Hamman, 102-107 en Pleuger, 26-29.

de veranderde staat van de menselijke natuur. De mens ontving nu de *potestas appropriandi res temporales* en de *potestas instituendi rectores*.<sup>44</sup> Sedertdien was het voor de mensen mogelijk geworden met menselijk recht staten te stichten en het gezag over te dragen aan instanties of personen die daarmee op legitieme wijze gezag verwierven. Aan een dusdanig ontstaan gezag konden andere volken zich op hun beurt volgens natuurlijk recht onderwerpen.

Legitiem wereldlijk gezag was volgens deze redentatie te traceren tot vóór de tijd van de aartsvaders. De legitimiteit en onafhankelijkheid van het keizerlijk gezag, voor Ockham een belangrijk vraagstuk, was hiermee evenwel nog niet aangetoond. Papalisten hadden juist het keizerrijk in het bijzonder op het oog wanneer zij de paus *fons et origo* van het wereldlijk gezag noemden. Pas na de kerstening van keizer Constantijn en opvolgers en de kroning en zalving door de paus zou legitiem christelijk keizerlijk gezag zijn ontstaan, dat dientengevolge van de paus afhankelijk was.

Willem van Ockham stond op het standpunt "Quod Imperium Romanum non est a papa" ("dat het Romeinse Rijk zijn oorsprong niet aan de paus ontleent").<sup>45</sup> Ter onderbouwing van dit standpunt deed Ockham, net als Johannes Quidort, een beroep op de Schrift, op de geschiedenis en op de rede. De bijbelboeken toonden aan dat het Romeinse keizerrijk al vóór en tijdens het leven van Christus legitimiteit bezat. Noch Christus, noch de apostelen, de kerkvaders of de eerste pausen hadden deze legitimiteit ter discussie gesteld. Ook de menselijke rede toonde de onafhankelijkheid van het keizerlijk gezag aan. Als het keizerlijk gezag zijn oorsprong zou vinden in de paus, dan moest dit ofwel overeenkomstig goddelijk ofwel overeenkomstig menselijk recht en dus natuurrecht zijn. Blijkens de openbaring in de Schrift kon de eerste optie gevoeglijk worden afgeschreven, terwijl de tweede optie, het menselijk recht, juist de mogelijkheid van wettig wereldlijk gezag aantoonde, lang voordat het pausschap werd ingesteld.<sup>46</sup>

De oorsprong van het Romeinse Rijk was op zichzelf in duister gehuld maar moest gelegen zijn in een legitieme gezagsoverdracht door het volk of misschien in een directe goddelijke beschikking. Eenmaal gevestigd was deze macht legitiem van keizer op keizer overgedragen middels erfopvolging en/of door middel van een keizerkeuze door de *valentior pars* (het 'betere' deel) van het volk, de senaat. In Ockhams tijd geschiedde deze keuze door de keurvorsten, in zijn ogen de opvolgers van de oude Romeinse senaat. Door keuze en/of erfopvolging verkreeg elke nieuwe keizer alle keizerlijke gezagsrechten van zijn voorganger, al noemde de keizer zich pas na kroning en zalving daadwerkelijk *imperator* (keizer).<sup>47</sup> De kroning en de zalving door de paus was hiermee gereduceerd tot een zuiver ceremoniële aangelegenheid.

44 *Breviloquium*, 125-128. Voor het ontstaan van gezag zie met name 131-132, 136. Ockham legt daar de oorspronkelijke soevereiniteit bij het volk.

45 Dit is zelfs de titel van boek vier van het *Breviloquium*.

46 *Breviloquium*, 141-146. De kerstening van de keizer maakte voor de legitimiteit van het keizerlijk gezag verder niets uit.

47 Deze redentatie werkte Ockham onder meer uit in de *Octo Quaestiones* en de *Dialogus*. Voor een bespreking ervan, zie Pleuger, 63-66.

Was het seculier gezag - en in Willem van Ockhams ogen speciaal het keizerlijk gezag - ingesteld, dan was dit slechts aan God verantwoording schuldig. Op aarde was het gezag volstrekt souverain binnen de gestelde beperkingen van natuurrecht en evangelische vrijheid. Het volk had het gezag overgedragen en was sedertdien gehoorzaamheid verschuldigd. Was dit niet het geval, dan zou het gezag een wassen neus zijn en niet geschikt voor haar doel.<sup>48</sup>

Het wereldlijk gezag ontleende zijn legitimiteit voorts aan het nut dat het bezat. Het nut van gezag werd bepaald door het doel dat men het toekende. Bij Ockham was het doel van het wereldlijk gezag vrij bescheiden, zeker vergeleken met de ideeën van sommige van zijn tijdgenoten, zoals Dante Alghieri. Bij Willem van Ockham treffen we wat dit betreft geen grootse en meeslepende denkbeelden aan. Het belangrijkste doel van gezag was het voorkomen en straffen van misdaad. Alle andere overheidsaangelegenheden, bijvoorbeeld het aankweken van morele deugden en het helpen ontplooiën van menselijke intellectuele vermogens, waren secundair en kregen in het politieke denken van Willem van Ockham weinig aandacht. Het was wel evident dat de politionele en strafrechtelijke functie van overheidsgezag ten goede moest komen aan de mensen als individuen en dat het bewind, het *regimen*, in dit opzicht beoordeeld diende te worden naar instrumenteel nut en niet naar metafysische of religieuze waarden. Een heidens regime kon in principe dus acceptabel en mogelijk zelfs te verkiezen zijn boven een christelijk wanbeleid. Ockham liet zich hierover echter niet uitvoerig uit.<sup>49</sup>

De voornamelijk negatieve functie van overheidsgezag was volgens Ockham het best te vervullen als het gezag verenigd was onder één leider, de keizer.<sup>50</sup> Deze keizer was dan wel de hoogste gezagsdrager maar had toch slechts een beperkte macht over zijn onderdanen. Over activiteiten die buiten de strafrechtelijke en politionele sfeer vielen had de keizer weinig of niets te zeggen. Dit liet de onderdanen in de publieke en de privésfeer een behoorlijke vrijheid, een vrijheid die paste in Ockhams conceptie van de *libertas evangelica*. Ook de geestelijke macht was binnen haar eigen geestelijke machtsfeer dus niet onderworpen aan het wereldlijke overheidsgezag. De ruimte die Ockham aldus de mensen liet was aanzienlijk groter dan in bijvoorbeeld het politieke kader dat Marsilius van Padua in zijn *Defensor Pacis* ontvouwde.<sup>51</sup>

---

48 "... quamvis primo institutum fuerit a Deo per homines voluntarie se subdentes imperatori et tributentes sibi iurisdictionem et potestatem super se, tamen postquam imperium per ordinationem humanam institutum est, imperator nullum habet regulariter superiorem in temporalibus, nisi solum Deum,..." *Breviloquium*, 153.

49 Meer informatie over de overheidstaken is te vinden in de *Dialogus*, zie: McGrade, *Political thought*, 110-116.

50 *Ibidem*, 116.

51 De keizer kon slechts tegen de paus optreden als de paus onweerlegbaar ketters was en een algemeen concilie niet ingreep, als de paus een zwaar misdrijf beging en niet corrigeerbaar bleek of als hij zijn pauselijke macht bewust en grovelijk te buiten ging en daarmee andermans rechten aantastte. De keizer trad dan niet op als keizer maar als gewoon gelovige. Pleuger, 78-79; McGrade, *Political thought*, 52-63.

### Conclusies

Zowel Johannes Quidort als Willem van Ockham spraken hun voorkeur uit voor een onafhankelijk wereldlijk gezag. Beiden ontwikkelden ook ideeën over de vraag hoe dit gezag in het leven was geroepen. Johannes Quidort had zijn politieke theorie ontvouwd ter ondersteuning van de politiek van koning Filips IV. Willem van Ockham schreef in dienst en ten gunste van de Duitse keizer. Maar noch de een noch de ander heeft zijn politieke systeem volledig ondergeschikt gemaakt aan de politieke wensen van hun respectievelijke vorsten.

De politieke geschriften van Johannes Quidort en Willem van Ockham tonen overduidelijk een bepaald geschiedbeeld en historische argumenten spelen in hun geschriften een grote rol. Allereerst beriepen beide schrijvers zich met grote regelmaat op de geschiedenis zoals die in de Schrift werd verhaald en op de geschiedenis van de Kerk onder de opeenvolgende Romeinse keizers. Het beroep op de Schrift is niet verwonderlijk gezien de prominente plaats die de Bijbel innam als boek waar het goddelijke woord in was geopenbaard maar ook als boek waar de geschiedenis van de mensheid tot aan de Kerk der apostelen in stond beschreven, alsmede de richting van het totale geschiedproces in werd geduid.

Beide auteurs waren theologen van enig formaat, net zoals overigens de meeste van hun tegenstanders in het hiërocratische kamp. Het is dan ook niet verwonderlijk dat zij in de Bijbel een onbetwistbare autoriteit aantreffen voor de maatschappelijke -in dit geval politieke- aangelegenheden in het verleden en de betekenis die dit had voor de eigen tijd: de Bijbel was zowel een bron voor kennis over het verleden als norm voor het heden. Op de autoriteit van de Bijbel kon de onafhankelijkheid en de legitimiteit van wereldlijk gezag worden bevestigd en tegelijkertijd aan overdreven en gevaarlijke pauselijke aanspraken paal en perk worden gesteld.

Het beroep op de geschiedenis bleef niet tot de Schrift beperkt. Beide auteurs deden ook een beroep op de staatkundige tradities uit het verre en het meer recente verleden. Zij interpreteerden daarbij deze tradities wel in het licht van de bijbelse openbaring. Johannes ontwaarde, te beginnen bij Christus, een eeuwenlange feitelijke machtsdeling tussen paus en wereldlijke gezagsdragers. Het handelen van Christus had de toon gezet en nadien hadden opeenvolgende pausen zich in de ogen van Johannes daarnaar gedragen. Deze constatering gaf het fundament voor de veronderstelling dat dit dualisme blijkbaar gerechtvaardigd en legitiem was.

Willem van Ockham huldigde eenzelfde opvatting, hetgeen blijkt uit zijn beschrijving van de functies van de priesterlijke macht en de oorsprong van de wereldlijke macht. Ockham kende de twee machten een heel eigen, van elkaar onafhankelijke geschiedenis toe en een volstrekt andere oorsprong. Het priesterlijk gezag was ontstaan uit de gaven van Christus aan de apostelen; het wereldlijk gezag was van veel oudere datum. Ockham verkeerde in de gunstige positie dat hij zich kon beroepen op de continuïteit van het Romeinse Rijk, dat al vóór de komst van Christus op aarde een legitieme machtsbasis bezat. Zo kon Ockham de ouderdom en de historische ontwikkeling van het ononderbroken keizerlijk gezag gebruiken om de onafhankelijkheid van het wereldlijk gezag aan te tonen.

Aan deze continuïteitsgedachte lagen impliciet geschiedfilosofische of eerder nog geschiedtheologische presupposities ten grondslag, die op hun beurt weer geworteld waren in de heilsgeschiedenis. Ideeën over de continuïteit van het keizerlijk gezag gingen van oudsher uit van de voltooiing van de menselijke geschiedenis binnen het kader van een aantal wereldrijken - vaak vier- waarvan het Romeinse Rijk, onder welks imperium het Christendom tot bloei zou komen, het laatste was. Tot op welke hoogte Willem van Ockham waarde aan deze geschiedspeculaties hechtte is mij niet bekend maar het voortbestaan van het Romeinse Rijk en de *renovatio* (herstel) daarvan onder de Frankische en later de Duitse keizers speelden wel degelijk een rol in zijn politieke denken. Vandaar ook dat hij de keurvorsten kon presenteren als de opvolgers van de Romeinse senaat.

Het eigenlijke ontstaan van het wereldlijke gezag wortelde in het natuurrecht: de politieke gemeenschap was door de handelende mens, gebruik makend van zijn door God gegeven natuurlijke rechten, met menselijk recht tot stand gekomen. Op zijn beurt was het natuurrecht gefundeerd in goddelijk recht.

Dat het wereldlijk gezag een natuurlijk, een menselijk en een goddelijk produkt was, hield voor Johannes Quidort en Willem van Ockham geen tegenstrijdigheden in. Hiermee vertolkten Willem van Ockham en Johannes Quidort algemeen beleden politiek-theoretische opvattingen. De betreffende moderniteit van hun politieke denkbeelden lag in het afwijzen van de *plenitudo potestatis* en het beschrijven van het wereldlijke gezag in hoofdzakelijk gesecculariseerde termen. Zij stonden hierin echter niet alleen. Zij kunnen niet beschouwd worden als radicale nieuwlichters binnen de kring van middeleeuwse politieke denkers.