

wergroep thomas van aquino

**jaarboek
1984**

De Werkgroep Thomas van Aquino (opgericht 30 maart 1979) stelt zich ten doel:

1. De bestudering van de theologie van Thomas van Aquino en de invloed daarvan van de 13e eeuw tot op heden te bevorderen;
2. Een onderzoeksprogramma te ontwikkelen en gaande te houden betreffende de invloed van Thomas van Aquino op de theologie;
3. Onderzoeksprojecten op grote of kleine schaal te stimuleren of te initiëren waardoor onderdelen van dat onderzoeksprogramma gerealiseerd worden.

De Werkgroep Thomas van Aquino bestaat op dit moment uit de volgende leden:

Prof. dr. J.A. Aertsen, Centrale Interfaculteit, V.U. Amsterdam

Drs. P. van Elswijk OP, Zwolle

Drs. J.G.J. van den Eijnden OFM, Amsterdam

secretariaat: Robert Scottstraat 7, 1056 AW Amsterdam

020-165047

Prof.Dr. F.J.A. de Grijs, K.T.H.U./Faculteit der Godgeleerdheid, R.U. Utrecht

Dr. H.P.F. Mercken, Centrale Interfaculteit, R.U. Utrecht

Dr. H.W.M. Rikhof, Faculteit der Godgeleerdheid, K.U. Nijmegen

Drs. W.G.B.M. Valkenberg, Z.W.O./K.T.H. Utrecht

R. te Velde, Amsterdam

Dr. A. Vos, Faculteit der Godgeleerdheid, R.U. Utrecht

Drs. J.H.J.M. Vossenaar OFM, Oslo (Noorwegen)

Drs. L.G.M. Winkeler, Kath. Documentatie Centrum, K.U. Nijmegen

Dr. J.B.M. Wissink, Utrecht, secretariaat.

Adviserend lid:

Prof. Dr. J.C.P.A. van Laarhoven, Faculteit der Godgeleerdheid, K.U. Nijmegen.

jaarboek

1984

wergroep thomas van aquino

Typografische verzorging: M.M. Schippers-Winkeler
Drukwerk: Huisdrukkerij Transitorium II - De Uithof, Utrecht
Auteursrechten voorbehouden

© Werkgroep Thomas van Aquino, 1984.

Het Jaarboek 1984 van de Werkgroep Thomas van Aquino is te bestellen door overmaking van f 12,50 op postrekening 1999338 ten name van L. Winkeler, Rembrandtstraat 73 te Nijmegen onder vermelding van "Jaarboek 1984".

INHOUDSOPGAVE

	pag.
TEN GELEIDE	5
ARTIKELN	
F. de Grijs	: Spreken over God en Thomasinterpretatie 7
A. Vos	: Almacht volgens Thomas en Duns 39
P. Raedts s.j.	: Richard Rufus van Cornwall en Robert Grosseteste: een vergelijking 68
P. Mercken	: De moraalfilosofie van Thomas van Aquino 81
KRONIEKBIJDRAGEN	
J.G.J. van den Eijnden o.f.m.	: Onderzoek 'Draaiboek voor een onderzoeksprogramma betreffende de invloed van Thomas van Aquino op de theologie' 116
J. Aertsen	: Tussen Keulen en Toronto. Een reisverslag 126

TEN GELEIDE

Zoals inmiddels gebruikelijk willen wij op deze plaats een kort overzicht geven van de werkzaamheden van de Werkgroep Thomas van Aquino in 1984. In de allereerste plaats moet dan melding gemaakt worden van de voltooiing van het zogenaamde 'draaiboek-project'. Lezers van de vorige jaarboeken zijn inmiddels door de kroniekbijdragen van de uitvoerder van dit project, J. van den Eijnden, vertrouwd geraakt met de titel en de vorderingen ervan. In dit jaarboek bericht Van den Eijnden in een laatste kroniekbijdrage over de afsluitende werkzaamheden. Het resultaat van zijn werk zal door de werkgroep voorlopig in eigen beheer worden uitgegeven onder de titel *Thomas van Aquino in de theologie. Een draaiboek voor receptieonderzoek*; het verschijnt vrijwel gelijktijdig met dit jaarboek. De voltooiing van dit draaiboek stelde de werkgroep voor de vraag op welke wijze nu het best verdere deelonderzoeken kunnen worden gestimuleerd. Weliswaar heeft een voorlopige versie van het draaiboek reeds goede diensten bewezen bij de keuze van diverse promotie-onderzoeken en een onderzoeksprogramma in het kader van de voorwaardelijke financiering aan de Katholieke Theologische Hogeschool Utrecht, maar wij waren daarnaast van mening zelf initiatieven te moeten ontplooiën. In dat verband wordt in de werkgroep een plan uitgewerkt om in 1986 een symposium te organiseren over de receptie van Thomas' theologie in het vroeg-thomisme, in de vroeg-protestantse scholastiek¹ en in de 19e eeuwse moraaltheologie.

Naast deze meer organisatorische activiteiten vonden er in 1984 enkele bijeenkomsten plaats die waren gewijd aan hedendaagse Thomas-receptie. Th. van Velthoven was onze gast met een uiteenzetting over 'Thomas aan een openbare filosofische faculteit'², terwijl F. de Grijs enkele voorbeelden van hedendaagse Thomasinterpretatie door D. Wiederkehr³ en P. Schoonenberg SJ ter discussie stelde. Zijn kritiek op Schoonenberg's Thomasinterpretatie vormt het onderwerp van het eerste artikel in het voorliggende jaarboek.

Behalve de genoemde bijdragen van F. de Grijs en J. van den Eijnden vindt de lezer in dit jaarboek opnieuw een vergelijking tussen Thomas van Aquino en Duns Scotus, ditmaal gewijd aan hun opvattingen over almacht. A. Vos zet hiermee zijn artikelenreeks voort⁴. P. Raedts SJ vergelijkt in een volgend artikel twee aan Thomas contemporaine theologen, Richard Rufus van Cornwall en Robert Grosseteste. P. Mercken bespreekt vervolgens een aantal artikelen uit de bundel *The Ethics of St. Thomas Aquinas*, het verslagboek van symposium dat op 5 en 6 november 1983 te Rolduc werd gehouden en gewijd was aan Thomas' moraalfilosofie. In een kroniekbijdrage tenslotte doet J. Aertsen verslag van zijn studiereis in 1983-1984 naar Keulen (het Thomas-Instituut) en Toronto (Pontifical Institute of Mediaeval Studies).

Noten

1. Vgl. A. Vos, 'Thomas van Aquino en de gereformeerde theologie. Een theologie-historische impressie', in: *Jaarboek 1982*, p. 114-119.
2. Gewezen zij in dit verband op de in Amsterdam ontstane bundel Ih. van Velthoven (red.). *Zin en zijn. Metafysische beschouwingen over het goede*. Baarn 1983.
3. Gepubliceerd onder de titel 'Christologie und Thomasinterpretation', in: *Bijdragen*, 45 (1984), p. 350-373.
4. 'Thomas' en Duns' theorie van de goddelijke alwetendheid', in: *Jaarboek 1982* p. 40-68; 'Thomas en Duns over de goddelijke wil', in: *Jaarboek 1983*, p. 7-30.

Ferdinand de Grijs

SPREKEN OVER GOD EN THOMASINTERPRETATIE

I

Van God spreken is moeilijk, omdat men recht wil doen aan God en tegelijk begrepen wil worden door anderen, hoorders en lezers tot wie men zich richt.

Wie in het spreken recht wil doen aan God, heeft de nooit eindigende zoekweg voor zich naar een zo zuiver mogelijke kennis van het goddelijke geheim. En wie in dat spreken verstaan wil worden, ziet zich in een situatie waarin degenen die geïnteresseerd zijn in het onderwerp, nauwelijks meer kunnen terugvallen op een gemeenschappelijke taal, zodat ook hier een weg van zoeken te gaan is: geen eind in zicht van de pogingen om elkaar te verstaan.

Misschien is deze laatste opgave wel de meest urgente, omdat de toenemende verbroekeling in het spreken over God weliswaar de vreugde om de rijkdom van talen en spiritualiteiten kan wekken, maar tegelijk ook de communicatie in de dingen Gods steeds moeilijker maakt. En dit komt de menselijke samenleving en cultuur nauwelijks ten goede.

Intussen kan men zich ook afvragen, of die veelkleurigheid van spiritualiteiten inderdaad wel zoveel vreugde oproept, wanneer van die veelheid bijna geen kennis meer wordt genomen vanwege "de eigen contextualiteit" van spiritualiteiten en theologieën. Wie leest nog "vreemde theologie"? Want het wordt steeds moeilijker om elkaar te begrijpen, alleen al wanneer onder 'elkaar' degenen verstaan worden, die zo ongeveer dezelfde taal spreken. Wanneer men voor het eigene en vertrouwde al alle moeite moet doen om begrip en communicatie gaande te houden, hoe zou iemand er dan nog toe komen op zoek te gaan naar de vreemdelingen, al of niet in ons midden?

Wanneer van God gesproken wordt, geldt dit op een bijzondere wijze. Want nog afgezien van verschillen in tijd en cultuur, is er veel voor te zeggen in het spreken over God altijd verschillende lagen te onderscheiden, afhankelijk van de bedoeling

van wie spreekt. Er is zo verschil op te merken tussen gebedstaal, overtuigingstaal en problemetaal¹. Op die manier maken wij voor het Nederlands bijvoorbeeld, binnen bepaalde relatievelden of ten aanzien van bepaalde onderwerpen, feitelijk al veel langer onderscheid in taalgebruik². Toch is het iets, dat met name in het spreken over God en in de pogingen, dat spreken te verstaan, zeer gemakkelijk wordt vergeten, wat tot veel misverstand kan leiden. Het maakt voor ons spreken veel uit, of wij ons tot God richten, dan wel of wij ons geloof belijden en onze overtuiging omtrent God uitdragen, of dat wij proberen zo zorgvuldig mogelijk allerlei problemen die zich voordoen, wanneer wij nadenken over de omgang met God, over onze overtuigingen aangaande Hem, of over het goddelijke geheim zelf, onder woorden te brengen en antwoorden daarop te zoeken.

Dit laatste gebeurt in de theologie. Dat is een vak, en de taal ervan moet worden onderscheiden van overtuigingstaal (belijdenis, catechese, prediking) en van religieuze taal (gebed, liturgie).

Er zijn geen waterdichte schotten tussen aan te brengen. Elk taalniveau heeft verbinding met het andere, maar zij verschillen, zij kunnen beter niet door elkaar worden gebruikt, en het is voor goed begrip (communicatie, hermeneutiek) van belang, dat telkens weer wordt opgespoord wat het onderscheidende is van dit taalgebruik ten opzichte van een andere spreektaal.

Wanneer men bijvoorbeeld bezig is, een theologische uiteenzetting te lezen, te analyseren en te begrijpen, en in dit hermeneutische proces laat men niet-theologische factoren binnenvallen van bijvoorbeeld religieuze of psychologische aard, kan dat betekenen dat het theologisch (-hermeneutisch) onderzoek feitelijk wordt opgeschort. Er vindt een verspringen plaats van het ene taalveld naar het andere. Dat is niet erg, maar men dient er zich van bewust te zijn, dat minstens tot nader order een proces gestaakt wordt. "Gevoelsargumenten"³ kunnen daartoe alle aanleiding geven, maar brengen het verstaan van de theologische uiteenzetting, waarmee men doende was, geen stap verder.

Daar komt nog een verdere complicatie bij. In de theologi-

sche taal zelf, het domein van de reflectie over problemen, van de fundamentele kwesties en theorieën, is er een veelheid van bewerkingen, van talen. Dat is afhankelijk van het soort onderwerp dat ter sprake komt, en van de gerichtheid of bedoeling van het vragen. Het maakt groot verschil of men vraagt naar het geheim van Godzelf, of naar onze eigen religieuze ontwikkeling, of naar de toekomst en de opbouw van de kerk. Voor elk van die onderwerpen geldt een andere 'spraakunst', omdat het vragen zelf verschillend gericht is. Men kan vragen naar de waarheid van iets. Men kan vragen of iets de moeite waard is om te bereiken en goed om na te streven. Men kan vragen of iets zo gemaakt of veranderd kan worden, dat het beter beantwoordt aan de bedoelingen. Elk van die vraagrichtingen brengt een eigen theologische methode met zich mee.

En ook hier geldt: vraagrichtingen en theologische methoden die eraan corresponderen zijn echt verschillend, en men doet er goed aan dat verschil in het oog te houden en uitdrukkelijk aan te geven. Maar ook hier zijn geen waterdichte schotten aan te brengen.

God is niet toegankelijk voor onze vaardigheden van maken, besturen, ingrijpen. Wij kunnen dus omtrent God vragen naar de waarheid en we kunnen ook de zinvraag stellen aangaande God, of Hij de moeite waard is om te bereiken. Maar van God kan niet worden gesproken in termen van veranderen of maken of aanpassen. Maar wanneer wij als onderwerp van onze onderzoekingen nemen het spreken over God, de God-taal, dan kunnen wij wel elk van die drie vraagrichtingen kiezen: waar? goed? nuttig?

Van God spreken betreft ons onmiddellijk in de waarheidsvraag: hoe kan ik zoveel als mogelijk is mijn geest zo openen, dat God binnen kan en dat ik Hem kennen mag? Tegelijk zijn wij even onmiddellijk betrokken in de goedheidsvraag: hoe kan ik zoveel als mogelijk mijzelf zo disponibel krijgen, dat ik mij naar Hem laat trekken.

Deze omschrijvingen zijn gesteld in religieuze en in belijvende en in theologische taal tegelijk. Dat is jammer, want ik wil mij hier theologisch verstaanbaar maken. Mijn omschrijvin-

gen (geen beschrijvingen, eerder aanduidende omgrenzingen) houden één keuze in met twee aspecten: kennen houdt in dat het gekende in mij komt, terwijl het niettemin buiten mij zichzelf blijft; en als buiten mij zichzelf blijvend trekt het mij aan zodat ik uit mijzelf naar dat gekende wil, terwijl ik niettemin mijzelf blijf en niet samenva! met of opga in het gekende voorwerp. De grondkeuze ten aanzien van kennen en streven is dus voor de alteriteit.

Daarom staat in het spreken over God voorop, dat God *ander* is. Grammaticaal kan dat in het Nederlands niet. Het is een poging, de taal te dwingen zich in te houden: niet moet gezegd worden dat God een ander is, evenmin dat God anders is. Beter is het om te zeggen, dat in het theologische spreken over God ik een ander ben én anders dan God. Tenminste wanneer het gaat om de 'waarheidstaal'. In de taal van de zinvraag, van goedheid, nastrevenswaardigheid en dergelijke ligt hier meteen al een groot probleem. Ook in de taal van de overtuiging en in de religieuze taal. Denk aan wat de verleider zegt: "en dat gij als God zult zijn"⁴. De oerbekoring is het zeker, wanneer het gaat om de zinvraag.

Behalve het *ander*-zijn van God moet ook voorop staan, dat ons anders-zijn ten opzichte van God zo duidelijk, helder en ontegenzeggelijk is, dat wij aangaande God vrijwel niets kunnen weten.

Dit is op zichzelf al tamelijk onverteerbaar, maar dat wordt het nog meer wanneer wij bedenken, dat er al gedurende zolange tijd zoveel wordt gedacht, gesproken en geschreven over God. Het is alsof mensen er geen genoegen mee nemen, dat wij omtrent God nagenoeg onwetend zijn. Daarin steekt een ongenoegen naar de kant van de goedheid en het zinvolle: er is in mensen een soort onbedwingbaar verlangen om God te leren kennen omdat iedereen wel enigszins het besef kan hebben, dat daarin pas leven en bevrediging gevonden wordt.

Maar er steekt ook een ongenoegen in naar de kant van het nut en de vaardigheid: het kan mensen, vooral professionele denkers maar ook anderen, zeer ergeren en dus enerveren, dat zij dit niet klaar zouden spelen: met hun denken zo ver door te drin-

gen in de uiterste en diepste werkelijkheid van alles wat er is, dat zij tenslotte God zouden kunnen grijpen in hun begripen. Maar ieder die begint met de voor de hand liggende waarheid over onszelf, weet genoeg van het eigen anders-zijn om vóór alles te beseffen dat wij omtrent God vrijwel niets weten.

Wie dit inzicht niet 'bijhoudt', verliest zeer gemakkelijk de weg uit het oog.

II

Een van de grote struikelblokken in het spreken over God is in de loop van de tijd een bepaalde bewering geworden van Thomas van Aquino. Ik bedoel deze:

... manifestum est quod creaturae referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum (5).

Men heeft dit zo ongeveer aldus verstaan: schepselen hebben een reële relatie met God, maar God heeft geen echte relatie met het geschapene, alleen maar voor ons denken voorzover de schepselen een relatie met God hebben. Met name de Amerikaanse proces-theologen hebben felle aanklachten tegen deze bewering, die voor hen model staat voor wat zij noemen het "klassieke theïsme"⁶. Ten onzent is deze uitspraak van Thomas nog vrij kort geleden afgewezen door P. Schoonenberg⁷.

Door vele factoren in de moderne geschiedenis van de theologie is het heel begrijpelijk, dat Thomas' bewering in een diep misverstand gevallen is. De aanwijzingen daarvoor liggen al in de woorden van de aangehaalde passage zelf: er is zoveel verschoven van betekenis. *Manifestum* lijkt er vandaag de dag niets meer te zijn in de godgeleerdheid; *realiter*, *realis* is het enige waarop het aankomt: dat wij het hebben over wat werkelijk en echt is, de realiteit; *relatio* is in het hedendaagse levensgevoel wel het meest waardevolle, een echte en geslaagde persoonlijke relatie; *secundum rationem* staat zo ongeveer voor wat wij mensen met ons kleine verstand maar voor onszelf bedenken, *ratio* is het vermogen om de zaken op een rijtje te

zetten en goed te laten lopen, dat op zijn best, of het is de rede, de menselijke rede die al minstens een halve eeuw geleden failliet ging.

Een dergelijke achtergrond van gedachten, gevoelens en inzichten kunnen nauwelijks helpen, de tekst van Thomas van Aquino te verstaan. Daartoe moet wat zuiverder worden afgestemd op wat meer dan zeven eeuwen geleden is opgeschreven. En misschien ook wel op het onderwerp waarover geschreven is in die tekst.

Ik wil dit proberen in het volgende: de tekst opnieuw lezen. Het is mijn lezing, dus van 1984, West-Europa enzovoort, maar ik zoek op de eerste plaats goed begrip van Thomas' tekst. Daarna kom ik terug op beide aangehaalde publicaties van P. Schooneberg. Het zijn pogingen tot begrip.

II.1 De context

De *quaestio* waarin deze *articulus* voorkomt over tijdgebonden relatiewoorden in het spreken over God, vormt de afsluiting van een eerste theologische verkenning over hoe God is. Dat is voor Thomas een onmisbare voorzet tot het gehele godgeleerde spel dat hem met de *Summa Theologiae* voor ogen staat.

Dat houdt in, dat bij geen van de behandelde problemen gedaan wordt alsof het onderwerp zelf onbekend is. Integendeel, vanaf het begin laat Thomas er geen twijfel over bestaan. Er wordt vrijelijk uit de bijbel geciteerd, er wordt over geloven gesproken, heiligen worden genoemd, het gaat ook over Jezus en over God. Er is geen enkele bekommernis om een andere 'zuiver wetenschappelijke' uitgangspositie dan het verlangen naar een geordend en wijs weten omtrent alles van God en in relatie tot God, en dat wordt dus (*unde*) gezocht in het licht van wat God zelf daarover te weten geeft⁸. Zo wordt de eerste verkenning begonnen. Er wordt onderzocht hoe men tot reflexief inzicht zou kunnen komen, door na te denken en te argumenteren⁹ aangaande de ene en drievuldige God in wie wij geloven, en die de Zoon zendt in het vlees en de Geest in de harten van de mensen¹⁰. Over die God gaat het vanaf het begin. Ook dus wanneer gevraagd wordt naar Gods wezen, naar het onderscheid van de per-

sonen en naar de voortkomst van al het geschapene uit God.

Thomas wil in de *Summa* kennis doorgeven aangaande dat goddelijke drieëne Wezen, niet alleen in zichzelf beschouwd, maar ook als oorsprong van de dingen en hun einddoel en vooral van de mens¹¹. Van dit goddelijke drieëne Wezen onderzoekt hij eerst, of wij ervan kunnen zeggen: 'Hij is' en hoe dat gaat en wat er dan gebeurt. En dan moet de vraag komen hoe het is, om over dat goddelijke drieëne Wezen te weten te komen wat het is. "Maar omdat wij over God niet kunnen weten wat Hij is, maar wat Hij niet is, zijn wij niet bij machte te overdenken omtrent God hoe Hij is, maar hoogstens hoe Hij niet is. Dat zullen we dus ook eerst onderzoeken"¹². Dat gebeurt in de *quaestiones* 3 - 11. Wat Thomas daar doet en wat hij ontdekt zou men aldus kunnen samenvatten: al denkend formuleert hij en al formulerend toont hij aan *quomodo non sit* als de enige mogelijkheid van weten *qualiter Deus sit secundum seipsum*¹³.

De wijze waarop in de theologie wordt geweten (zeer gebrekkig en onvolkomen) wordt verder onderzocht in *quaestio* 12. Daar gaat het over het weten, maar breder nog, over de mogelijkheden en de aanleg van de mensen om God te kennen en te kennen te krijgen. Daarin blijft volledig staan, dat het goddelijke drieëne Wezen *is*, en dat God niet iets is dat in een rij staat met de schepselen enzovoorts, de omschrijving van wat Hij *niet* is.

Dus wie op zoek is naar het geheim van God, komt zelfs in de genade wel dichter bij God, maar niet bij een weten *quomodo vel quid sit*. Thomas maakt hieromtrent een zeer belangwekkende opmerking in een *responsum*: In dit aardse leven krijgen wij door de openbaring van de genade geen kennis aangaande God, wat Hij is. We worden dus met hem verenigd als met een ongekende. Maar toch hebben we een vollere kennis van Hem, dan wij door ons natuurlijke redeneren hebben. Want ons worden door de openbaring veel meer en veel diepergaande uitwerkingen van God onthuld, en ook kunnen wij op grond van die openbaring zo over Hem spreken, als ons door natuurlijke redeneringen nooit gegeven is, zoals dat God drievuldig is en een¹⁴. Maar hoe God is en wat Hij is, weten wij daarmee nog steeds niet. Het enige wat wij kunnen weten van God is wat Hij niet is.

Dan volgt de *quaestio* over de theologische taal, als afsluiting van de eerste verkenning omtrent het goddelijke drieëne Wezen. Daarna worden problemen behandeld aangaande de werkingen van God: kennen en willen, en daarna het kunnen of de macht van God als het beginsel van alle werken Gods naar buiten¹⁵. Maar ons tekstgedeelte staat in *quaestio* 13, over de theologische taal.

Eigenlijk is ook in het voorafgaande al telkens de taal aan de orde geweest, maar meer de grenzen en de omtrekken ervan. Nu wordt die aandacht uitdrukkelijk: iets wordt door ons geformuleerd, ter sprake gebracht, voorzover wij het kennen¹⁶. Woorden voor God, *divina nomina*, God-taal.

Kunnen we wel over God spreken? Zijn er woorden die Hem passen? En zijn er daaronder die werkelijk dienen om Gods eigen wezen (*substantia*) aan te duiden? En als er zulke woorden zijn, worden ze dan in eigenlijke zin van God gebruikt? Dat zal toch wel niet, want dan zouden toch alle God-woorden synoniem zijn? En er zijn woorden die tegelijk van God en van iets geschapens gezegd worden, betekenen ze dan precies hetzelfde? En komen ze dan niet op de eerste plaats aan God toe, of moet je zeggen: neen, de woorden betekenen eerst iets over de schepselen, en pas dan over God?

Maar er zijn ook woorden, die op een of andere manier een tijdsverloop in zich besluiten, tijdgebonden woorden met een eerst niet en dan wél. Hoe kan men die van God zeggen? Dat is het probleem van artikel 7.

II.2 Probleemstelling

Worden in het spreken over God terecht woorden gebruikt, die een gebondenheid aan de tijd (tijdsduur, tijdstippen, tijdverloop) uitdrukken? Kan men, met andere woorden, zeggen dat God bepaalde relaties tot iets geschapens begon te hebben, of dat Hij die bijvoorbeeld vanaf een bepaald tijdstip niet meer had? Past dat soort spreken bij God?¹⁷ Daarmee worden woorden bedoeld als schepper, heer, bestuurder,¹⁸ maar ook de zending van de Zoon (*missio*) en de schenking van de Geest (*datio*)¹⁹. Thomas

articuleert het probleem zoals altijd in de *objecta*.

Hij vestigt opnieuw de aandacht op wat wij omtrent Gods wezen weten, namelijk dat Hij niet samengesteld is, niet gecompliceerd. Dus moeten die woorden als 'Heer' en 'Schepper' wel Gods macht en werking betekenen en die zijn niet verschillend van Gods wezen. Als die woorden dus van God gezegd worden, dan zijn het benamingen van eeuwigheid her, en niet uit de tijd (obi. 1); temeer, omdat de enkelvoudigheid van God inhoudt, dat Hij onveranderlijk is, zodat wij van God kunnen weten, dat Hij niet wordt, geschiedt of gebeurt, niet gemaakt wordt, of in welke betekenis dan ook voortgang kent. Dus opnieuw: er kunnen geen tijdgebonden woorden gebruikt worden in het spreken over God (obi. 2).

En nadat Thomas de *simplicitas*²⁰ en de *immutabilitas*²¹ (niet zozeer eigenschappen van God als wel elementen uit de spraak-kunst van de negatieve theologie²²) in de probleemstelling heeft betrokken, komt nu natuurlijk ook de *aeternitas*²³ terug, want het betreft hier de Godspredicering 'ex tempore'. En dat betekent, dat er relaties in het geding zijn met het geschapene. 'Heer' en 'Schepper' impliceren hoe dan ook betrekking tot het geschapene. Maar dan geldt wat over deze Godwoorden wordt vastgesteld, even goed van alle andere woorden die een relatie met schepselen insluiten, en waarvan in de bijbel gezegd wordt: van eeuwigheid af. "In een eeuwige liefde heb ik u bemind", Jeremia 31,3. Als dus van de liefde geldt: geen tijdgebonden zegging, moet het ook gelden van 'Schepper' en 'Heer' (obi 3), en méér nog: dergelijke relaties moeten iets in Godzelf beduiden, die *supra tempus* is en dus zijn die relaties dat ook (obi. 4) en niet alleen maar volgens ons redenerend verstand, want God is *realiter* Heer. Daarmee zijn de woorden gevallen: "*secundum rem*", "*secundum rationem*", "*realiter*", waarover veel discussie is ontstaan (obi. 5).

Er is bovendien nog een aspect naast Gods ongecompliceerde, onveranderlijke en boventijdelijke wezen en Zijn relatie tot de schepselen, dat is de asymmetrie van die relatie. Want God en de schepselen zijn niet uiteraard (*natura*) tegelijk, zodat als het ene er is, het andere er ook is²⁴. Maar dan kan toch,

ook als er geen schepsel is, nog altijd zulk een relatiewoord als 'Heer' of 'Schepper' van God gezegd worden. Zijn Heer-zijn is toch niet afhankelijk van schepselen? En dus is dat geen spreken *ex tempore* maar *ab aeterno* (obi. 6).

Samengevat: Hoe kan men beweringen over God, dat Hij Heer is en Schepper (wat toch heeft te maken met dienaren en schepselen) funderen? Want van God kunnen wij alleen weten hoe Hij niet is. Toch slaan die woorden, die ook in de bijbel gebruikt worden, ergens op: het zijn geen gedachtenconstructies of woorden die hun grond alleen vinden in ons denken, begrijpen en kennen. Dus moet het fundament ervan wel liggen in de eeuwige God zelf, omdat God anders in de tijd verward zou raken, hetgeen strijdig is met wat wij van Hem weten, dat Hij niet is. Die woorden worden dus feitelijk niet vanuit de tijd, maar van eeuwigheid van Hem gezegd.

En recht daartegenover staat dan een uitdrukkelijke bewering van Augustinus,²⁵ dat het relatieve noemwoord 'Dominus' van God gezegd wordt, terecht, *ex tempore*.

II.3 Afsluiting van de discussie

In het *corpus articuli* zoekt Thomas de discussie tot een afsluiting te brengen en een antwoord te formuleren op het probleem. Hij begint met zijn positie duidelijk te formuleren: In de Godtaal zijn woorden waarin een relatie tot het geschapene ligt opgesloten. En van sommige daarvan geldt: die worden van God gezegd in een tijdgebonden zin en kunnen niet op Hem worden toegepast vanaf alle eeuwigheid. Wie dat helder wil hebben, zegt Thomas, moet een en ander weten.

Hij begint dan met uit alle aangevoerde bedenkingen en overwegingen direct het woord 'relatie' eruit te nemen. In verband met 'relatie' lijken de grootste moeilijkheden te rijzen. In dat verband wil hij ook een antwoord zoeken.

Sommigen, zegt hij, beweren dat relatie geen natuuring (*res naturalis*) is, dat is: iets met een eigen, welomschreven zijnsbestand,²⁶ hoe zwevend en zwak dan ook,²⁷ maar een denkding (*res rationis*). Dat dit onjuist is lijkt zonneklaar, zegt Thomas, omdat de dingen (*res*) zelf een met hun natuur gegeven on-

derlinge orde en verhouding hebben. Relaties zijn dus geen pure denkdingen.

Nu moet iets gezegd worden over *res*, dat gevoeglijk ver-
taald kan worden met 'ding'. *Res* ligt dicht bij 'ens',
of 'zijnde'. Het verschil in betekenis tussen die twee
woorden berust op een onderscheid, dat men in een zorg-
vuldige beschouwing van iets op het spoor komt, name-
lijk enerzijds de *watheid* en het *wezensbegrip* van iets,
anderzijds het *zijn* ervan.

Iets heet '*res*' vanwege die *watheid*, op grond dus van
w a t iets is. En omdat een *watheid* z i j n kan heb-
ben op twee manieren, daarom kan het woord '*res*' ook op
twee wijzen slaan op iets.

Een *watheid* kan namelijk z i j n hebben in iets dat
buiten de *ziel* bestaat. Dan duidt het woord '*res*' op
iets vaststaands en stevigs in de *natuur*. Maar een *wat-
heid* kan ook in de *ziel* bestaan voorzover iets door het
verstand is waargenomen. Dan duidt het woord '*res*' op
dat waargenomene, geschatte in de *ziel*. Maar het woord
'ens' komt van 'esse' en betekent niet allereerst de
watheid van iets, maar het z i j n ervan (28).

Thomas spreekt er heel duidelijk over in verband met
zonde: iets wordt zonder meer '*res*' genoemd, dat een be-
paald en vast *esse* heeft in de *natuur*, en het heet zo,
omdat het woord '*res*' genomen wordt vanwege de *watheid*
ervan ofwel de *essentie*. Maar omdat een ding door die
essentie ook gekend kan worden, is het woord '*res*' over-
gedragen op alles wat in het *kennen* en het *verstand* te-
recht komt en dat heet dan '*res rationis*', denkdingen,
die in de *natuur* geen bepaald z i j n hebben. En zo
kan men zonde onder tweeërlei opzicht beschouwen: als
daad van een mens is zonde een *res naturae*, maar be-
schouwd als een gemis of ontstentenis, dus formeel ge-
nomen als *kwaad*, is het een *res rationis tantum*. Ont-
kenningen en dingen die er niet zijn e.d. kunnen zo in
het spreken worden behandeld als dingen (29).

Vervolgens moet gewezen worden op de uitdrukking *res
extra animam*. Dat zijn dingen, die buiten de *ziel* be-
staan, onderscheiden van dingen die in de *ziel* bestaan.
Deze uitdrukkingwijze komt in verschillende samenhang
voor. Als binnen de *ziel* bestaand, noemt Thomas: ken-
beelden; als buiten de *ziel* bestaand: de dingen waarvan
de kenbeelden ontvangen zijn (30). In de *ziel* zijn de
waarnemings- en kenvermogens, buiten de *ziel* de dingen
die de maat zijn van de zintuiglijke en verstandelijke
kennis (31). In de *ziel* is de *toorn*, buiten de *ziel* be-
staan de *rijkdom* en de *eerbewijzen* (32).

Ook geeft een uiteenzetting van Thomas in het *Scriptum*
nog verdere duidelijkheid. Het gaat daar over de veel-
heid van eigenschappen die in het spreken over God voor-
komen. Er is sprake van *wijsheid*, *goedheid*, *rechtvaardig-
heid* en zo meer. Al die vele verschillende eigen-
schappen zijn in God volstrekt één wat de zaak betreft

(*omnino unum re*), maar zij verschillen *ratione*, naar wezensbegrip. Er is dus een verschil *secundum rationem*, dat niet slechts te herleiden is tot de redeneerder zelf, maar tot de eigenheid van het ding, waarover gesproken wordt. Deze hele begripsanalyse loopt dan uit in de bewering, dat die veelheid van begrippen of eigenschappen hier vandaan komt, dat het ding dat God is (*res quae Deus est*) ons verstand teboven gaat. En aan die veelheid van begrippen beantwoordt dus iets in 'het ding dat God is': weliswaar geen veelheid van het ding, maar volle volmaaktheid, waaruit te verklaren valt dat die begrippen daarop van toepassing zijn (33). Nu de betekenis van 'res' duidelijk is, kan het niet meer schokken, dat Thomas in het spreken over God ook 'res' kan gebruiken voor Godzelf.

Uit dit alles kunnen wij nu besluiten, dat Thomas er in onze tekst (1.13.7 c.) op wijst: relaties kun je in geen geval beperken tot pure denkdingen; er zijn ook relaties die natuurdingen zijn.

Thomas' volgende stap is een aanwijzing omtrent 'relatio': een relatie betekent altijd twee termen minstens. De betrekking of verhouding bestaat tussen minstens twee termen, althans³⁴ in elk van minstens twee termen.

We hebben dus twee termen en twee typen van dingen: natuurdingen en denkdingen. Daarmee zijn er drie mogelijkheden gegeven van relatie-soorten: dingrelaties, denkrelaties en 'gemengde' relaties. Van elk daarvan geeft Thomas wat voorbeelden, om te laten zien, dat het enige dat wij van Gods wezenheid of zijnswijze kunnen weten (namelijk wat Hij niet is), ook geformuleerd kan worden in de technische terminologie van de relatie³⁵.

Ten eerste de denkrelaties³⁶. Dan is aan beide kanten de betrekking een puur denkding. Dat wil zeggen dat de relatie tussen de termen wordt bedacht en gedacht, zoals bijvoorbeeld in de relatie van identiteit: iets is identiek met zichzelf. De twee relatietermen bestaan hier alleen, voorzover er in het denken een ding wordt genomen, dat om zo te zeggen twee keer wordt gedacht en dan (nog altijd in het denken) wordt behandeld alsof het een relatie tot zichzelf had. Dit is geen dingrelatie (hetgeen niet wil zeggen, dat er niets aan beantwoordt, noch dat wat zo wordt gezegd onzin zou zijn). Zo zijn ook relaties tussen iets en niets denkdingen, omdat een niet-zijnde niet is, maar door de denker behandeld wordt als een zijnde, omdat er anders niet over ge-

dacht kan worden. Ook dit zijn dus geheel bedachte betrekkingen, waar geen dingrelaties aan beantwoorden (en ook dit hoeft niet te leiden tot zinloze uitspraken). En pure denkrelaties zijn ook betrekkingen, die uit redeneringen voortvloeien, logische relaties, denkconstructies, die alleen geldig zijn voor het denkende subject. Ze hebben geen enkele dingelijkheid dan alleen in het verstandelijke proces. Maar het zijn geen fictieve constructies, omdat relatie, ook als men afziet van elke 'dingelijkheid', formeel overeind blijft als relatie³⁷. Een voorbeeld hiervan vindt Thomas in de vergelijkende werking van het redenerend verstand, waarin mens en dier zich tot elkaar verhouden als soort tot geslacht³⁸.

Ten tweede de dingrelaties. Daarbij is van beide kanten de betrekking een puur natuurding. De relatie is gefundeerd in iets, waarin elk van de termen op grond van elks eigen zijnswijze of essentie 'dingelijk' met de andere overeenkomt. Relaties dus, die hun grond vinden in iets in de dingen, in de watheid ofwel essentie ofwel natura van de dingen.

Voorbeelden van dit type relaties ontleent Thomas aan kwantitatieve betrekkingen zoals groot en klein, dubbel en half. Maar ook aan relaties die voortvloeien uit *actio et passio*, te vertalen als 'werking en lijding',³⁸ zoals bij ouders en kinderen, bewegers en bewogenen en dergelijke. Dergelijke dingrelaties houden dus een natuurding-relatie in in beide termen.

Ten derde de 'gemengde' relaties. Zo noem ik betrekkingen, die in de ene term een natuurding impliceren en in de andere een denkding. Iets dergelijks doet zich voor, wanneer de termen niet op één lijn staan, niet tot één ordening behoren. Hiervan geeft Thomas twee voorbeelden.

Het eerste voorbeeld ontleent hij aan het kennen in relatie tot het kenbare. Het kenbare kan men onder twee opzichten beschouwen: als natuurding, dus als iets dat zelf is én iets is. Als zodanig beschouwd valt het ding buiten de orde van het kennen en het kenbare. Maar ook de verstandelijke kennis is een natuurding, en de zintuiglijke kennis. Doch daarin ligt wel degelijk ook een dingrelatie besloten, dat wil zeggen een dingelijke, aan het natuurding kennis inherente ordening op het kennen

van (andere) natuurdingen. Maar die (andere) natuurdingen op zichzelf worden op geen enkele manier in hun z i j n of in hun watheid bepaald, of aangedaan of gewijzigd doordat zij gekend worden.

Terwijl dus het kennen zelf een dingrelatie heeft tot het kenbare, is er in het kenbare alleen een denkrelatie tot het kennen: het redenerende verstand vat die dingen op als termen van de dingrelaties van het kennen. Daarom worden die dingen ook met relatieve woorden als *sensibile*, *scibile* aangeduid op grond van die dingbetrekking welke het kennen ermee heeft. Dit is dus geen loze praat, "het slaat op een werkelijke stand van zaken: de grond ervan ligt in het dingelijke karakter van de kennis"⁴⁰.

Een ander voorbeeld heeft te maken met plaatsbepaling. We kunnen spreken van een rechter zuil, niet omdat die zuil als natuurding, in haar eigen 'dingelijkheid' een soort kenmerk van 'rechts' heeft, maar omdat er een levend wezen in de buurt is, aan welks rechterkant die zuil staat. Rechts en links behoren tot de *res* van het levende wezen. Er is dus een dingrelatie in het levende wezen en een denkrelatie in de zuil⁴¹.

Beide voorbeelden dienen om een type relatie te illustreren, beter nog, ze dienen ertoe om de relatie-taal in kaart te brengen. Dat is nodig, willen wij onderzoeken of en op welke wijze die taal bruikbaar is in het spreken over God. De voorbeelden dienen dus niet als illustratie voor iets van God. God wordt niet vergeleken met iets wetenswaardigs of met een zuil. Er wordt hier alleen vergeleken met dingrelaties en met denkrelaties, en de bedoeling daarvan is, te laten zien dat er nog een andere mogelijkheid is. Pas dan kan worden ingegaan op het gestelde probleem.

Thomas onderstreept eerst opnieuw, dat wij omtrent God alleen kunnen weten wat Hij niet is: God is buiten de gehele orde van het geschapene. Dat is geen tautologie, omdat het werkelijk inzicht toevoegt aan de bewering 'God is', ondanks het feit dat Gods *esse* en Gods ongeschapenheid naar '*res*' (*re*) geheel samen-vallen. God is dus buiten de gehele orde van het geschapene⁴². Evenmin houdt deze bewering in, dat God geheel buiten het ge-

geschapene is. Het betekent alleen, dat het zin heeft al het geschapene te beschouwen onder het opzicht van het geschapen-zijn,⁴³ het op te vatten als een geordend geheel, ook *universum* genoemd, en bij enig nadenken⁴⁴ te achterhalen dat er geen taal te vinden is, waarin wij de Schepper en het geschapene op gelijke termen ter sprake kunnen brengen, zonder in onzin te vervallen. Het is een minimum, maar dat bedoelt Thomas ons in herinnering te roepen met de bewering, dat God buiten de gehele orde van het geschapene is. Er is geen enkele lijst van wezens te bedenken, waarin God een plaats heeft, ook niet de hoogste⁴⁵.

Vervolgens komt al het geschapene aan de beurt: alle schepselen zijn geordend op God, zegt Thomas, en dat kan men niet omkeren, omdat het enige wat wij over Gods wezen weten is, wat Hij niet is: in de orde van de schepselen.

De schepselen zijn - dat zal duidelijk wezen - in hun dingelijkheid, in hun natuur-dingelijke z i j n , op God betrokken. Dat is opgeslagen in de *res* zelf van elk geschapen wezen: een ding-relatie tot de Schepper. Een dergelijke relatie is er niet van God tot het geschapene: in de *res quae Deus est* ligt niets opgeslagen van een relatie tot het geschapene, wel van tegengestelde relaties, met een moeilijk woord ook 'personen' geheten.

Maar van God tot elk geschapen wezen is er een denkrelatie. Omdat namelijk en voorzover de schepselen elk een dingrelatie hebben tot God. In die dingrelatie van het geschapene ligt voor het menselijke verstand het aanknopingspunt, om op het spoor te komen van de echte, werkelijke, doch niet in de *res quae Deus est* besloten relatie van God tot de schepselen⁴⁶.

Thomas besluit dan, dat er geen enkel bezwaar tegen is, tijdgebonden woorden, waarin dus relatie tot het geschapene besloten is, van God te zeggen. De grond van die zeggingsrelatie is niet een verandering van God, maar een verandering van het geschapene. Denk nog maar eens aan die zuil, zegt Thomas, die komt rechts van je te staan, niet omdat die zuil gaat wandelen, maar omdat je zelf een andere plaats inneemt.

Op die wijze heeft Thomas dus aangetoond, hoe wij, die van God slechts kunnen weten wat Hij niet is, over God kunnen spreken in relatie-taal⁴⁷.

II.4 Enige aanvullingen

In de *responsa* vinden we enige aanvullingen, die Thomas' gedachten nog wat verduidelijken. Het gaat daarbij om een drietal onderscheidingen van spraakkunstige aard, welke betrekking hebben op relatieve woorden.

a. Direct en indirect

Er zijn relatieve woorden die direct een verhouding betekenen, zoals 'heer', 'dienaar', 'vader', 'zoon' en dergelijke. Zulke woorden heten *relativa secundum esse*. In het spreken over God is 'Heer' een dergelijk woord. Daarmee wordt direct een verhouding uitgedrukt tot het geschapene, en slechts indirect ligt er een verwijzing in naar Gods wezenheid, namelijk voorzover 'Heer' macht veronderstelt. Want de macht van God is dingelijk hetzelfde als Gods wezenheid.

Er zijn ook relatieve woorden die indirect een verhouding aanduiden, zoals bijvoorbeeld 'beweger' en 'bewogene', 'hoofd' en 'datgene wat een hoofd heeft' en soortgelijke woorden. Die woorden betekenen in de eerste plaats bepaalde dingen (*res*) zoals hoofd of motor, en slaan pas indirect ook op verhoudingen die uit die dingen volgen: iets dat in beweging raakt, iets dat van een hoofd voorzien is. Dit soort relatieve woorden heten *relativa secundum dici*,⁴⁸ en hieronder vallen in de Godtaal woorden als 'Redder', 'Schepper', want daarin worden onmiddellijk bepaalde dingen (namelijk werkingen van God) betekend, zoals verlossen, of scheppen. Maar die werkingen van God zijn dingelijk hetzelfde als Gods wezen. Indirect slaan die woorden ook op verhoudingen, die volgen uit die werkingen.

De conclusie van Thomas hier is, dat beide soorten relatieve woorden in het spreken over God op tijdgebonden wijze (*ex tempore*) gebruikt kunnen worden, voorzover die verhoudingen betreffen; Maar voorzover iemand daarin van Gods wezenheid bedoelt te spreken, worden deze relatieve woorden van God gezegd van eeuwigheid (*ab aeterno*). En voor het dingkarakter of het denkkarakter van een bepaalde relatie doet dit onderscheid niet terzake. Dingrelaties zowel als denkreliaties kunnen *secundum esse* zijn of *secundum dici*.⁴⁹

b. Al of niet van nature gelijktijdig

Hoe kan men nu weten of relatieve woorden uit de aard van de zaak bij elkaar horen, zodat ze nooit losstaan van elkaar? Dan moet je niet letten op de dingelijke orde (*ordo rerum*), dus hoe de dingen waarop de woorden slaan, zich tot elkaar verhouden, maar op de betekenissen van die woorden zelf.

Er zijn relatieve woorden, die elkaars betekenis over en weer in zich besluiten. Zo bijvoorbeeld: dubbel en half, ouders en kind.

Er zijn ook relatieve woorden, waarin alleen de betekenis van de ene besloten ligt in die van de andere. Als voorbeeld kan men noemen: oncologie en gezwel⁵⁰. De betekenis van 'oncologie' besluit wel die van 'gezwel' in zich. Maar in het woord gezwel ligt op zich geen verwijzing naar het woord oncologie.

Wanneer we nu van God het woord 'Heer' zeggen, is daarmee een relatief woord van de eerste groep gebruikt. 'Heer' staat nooit los van 'dienaar', zegt Thomas, en 'dienaar' heeft een verwijzing in zichzelf naar 'Heer'. Dat zijn dus woorden die van nature gelijktijdig zijn. Het feit, dat in de dingelijke orde God eerder is dan het geschapene, neemt niet weg dat in de betekenis van het woord 'Heer' ligt opgesloten dat Hij een dienaar heeft, en omgekeerd. God was dus geen 'Heer' vóór Hij een schepsel als onderdaan had⁵¹.

c. Immanent en transitief

Er zijn relatieve woorden, die te maken hebben met geestelijke activiteiten, werkingen die zich in het innerlijke afspelen. Dat is het geval bij de immanente werkingen als kennen, en willen, liefhebben⁵². Er zijn ook relatieve woorden die te maken hebben met activiteiten die iets teweegbrengen naar buiten degene die actief is, en dergelijke werkingen zou men transitief kunnen noemen. Als voorbeeld kunnen werkingen gelden als verwarmen, snijden, bouwen⁵³.

In het spreken over God geldt dan: relatieve woorden voor betrekkingen, die voortvloeien uit een *operatio immanens* worden boventijdelijk van God gezegd. Zo in het aangehaalde profetenwoord: "In een eeuwige liefde heb ik U bemind". (Jeremia 31,3).

Relatieve woorden voor betrekkingen die voortvloeien uit een *operatio exiens* worden tijdelijk van God gezegd. Zo bijvoorbeeld: "De Heer is ons tot toevlucht geworden" (psalm 89,1), of ook: God heeft ons in Jezus verlost⁵⁴.

III. De bezwaren van P. Schoonenberg

III.1 'God in relatie en wording'⁵⁵.

Blijkens de ondertitel is Schoonenbergs voornaamste gesprekspartner in dit artikel Thomas van Aquino: de tienmaal dat hij spreekt van scholastiek, bedoelt hij feitelijk Thomas, die eveneens tienmaal wordt genoemd en naar wiens *Summa Theologiae* wordt verwezen: I,9,⁵⁶ I.13.7 (tweemaal),⁵⁷ I.40.1⁵⁸. Ik bespreek hier enkel Schoonenbergs behandeling van I.13:7: over de tijdelijke Godspredicering.

Zijn grootste bezwaar betreft, zo zegt hij, dat de middeleeuwse scholastiek verklaard heeft, "dat er van God uit gezien geen sprake is van een relatie tussen Hem en de wereld". En die "leer, dat God vrij zou zijn van elke verhouding" heeft het hele karakter van Thomas' *Summa* en onze klassieke tractaten van de dogmatische theologie beïnvloed⁵⁹. Dit bezwaar steunt op het gevoel "dat ergens iets fout is gegaan" in de loop van de theologiegeschiedenis,⁶⁰ een intuïtie die niet geheel in woorden en begrippen te vatten is⁶¹ en die is geworteld in een dieper liggend "religieus gevoel dat God niet deze onbewogen en onverschillige majesteit in de hemel kan zijn"⁶².

Een bijbelse vertolking van dit religieuze gevoel leest Schoonenberg in Hosea 11, 8 en volgende, waarmee hij zijn artikel begint. "De God van Israëls profeten is niet zonder gevoelens en evenmin is hij erboven verheven zijn gevoelens te veranderen. Hij is verheven boven wat menselijk is, niet door het ontbreken van emotie of door onveranderlijkheid, maar door de standvastigheid van Zijn liefde"⁶³. Daarom moet Thomas' opvatting, samengevat als "de ontkenning van ...relatie in God"⁶⁴, worden afgewezen. Schoonenberg wil dan "het bestaan van *werkelijke* relaties tussen God en de wereld aantonen"⁶⁵. Daartoe ontwikkelt hij eerst een zo zuiver mogelijk begrip, idee van een relatie die in God bestaat,

een relatie ofwel binnen het inwendig leven van God zelf, ofwel gericht op de wereld. "Als wij tot elkaar in relatie staan, gebeurt dat nooit ...zonder te beantwoorden aan elkaars behoeften. Maar dat is niet alles. In zo'n relatie géven we ook, op een actieve, creatieve manier. Dat is de enige manier waarop God in relatie staat. Het is een louter schenkende, scheppende manier; uiteindelijk begeeft God zichzelf in relatie door zichzelf mee te delen ...zuiver actief en schenkend"⁶⁶. Op de vraag of deze idee ook een werkelijkheid tot uitdrukking brengt, verwijst Schoonenberg naar de bijbel, waarin van God wordt gesproken in relatieve woorden: de Heer is de God van Israël, de God en Vader van onze Heer Jezus Christus, die een verbond aangaat. Schoonenberg wijst erop, dat deze bijbelse taal geen direct antwoord geeft op onze vragen naar de relaties van God. Maar men kan toch geen recht doen aan dit spreken, wanneer men het vertaalt in filosofische uitspraken, waarin slechts een realiteit aan de kant van de schepselen wordt gelegd. God onderhoudt wel degelijk relaties tot de wereld, zegt Schoonenberg, echte, werkelijke, reële relaties⁶⁷. Hoe vertaalt Schoonenberg onze tekst?

"Omdat God daarom buiten de gehele scheppingsorde staat en alle schepselen op Hem zijn gericht, en niet omgekeerd, is het duidelijk dat schepselen zich werkelijk tot God Zelf verhouden, terwijl er in God geen werkelijke verhouding tot schepselen is, maar alleen een verhouding van idee, inzoverre schepselen op Hem zijn gericht"⁶⁸.

Wat in deze vertaling opvalt is kort te omschrijven als: Schoonenberg vertaalt *realiter* met 'werkelijk', de *realis relatio*, die van God wordt ontkend, consequent met 'werkelijke verhouding', en *secundum rationem* met 'alleen een verhouding van idee'. Het is dan vanzelfsprekend intussen, dat een *relatio secundum rationem* niet anders meer kan worden begrepen dan als een niet-werkelijke relatie of ook als onbetrokkenheid of relatieloosheid. Schoonenberg is niet de enige, die de tekst zo heeft begrepen⁶⁹. Toch geeft Axters als eerste vertaling 'zaaklijk' en als tweede 'werkelijk', maar deze laatste is niet in de voorbeelden terug te vinden en is eerder als weergave van *actualis* te gebruiken, tegenhanger van 'mogelijk' en 'in aanleg zijnde'⁷⁰.

In mijn eigen vertaling heb ik 'dingelijk' gebruikt, als een niet bestaand woord heb ik het gekozen, om de binding van *realis* aan *res* terug te brengen. Want deze is door Schoonenberg en anderen niet meer gezien noch onderzocht. Toch had Westphal op Hartshorne al laten horen, dat er iets aan de zorgvuldigheid van de tekstlezing moet hebben ontbroken, wanneer men uit de afwijzing van een *realis relatio* van God tot de schepselen besluit, dat er dus geen relatie is van God tot het geschapene, alsof *realis* hier wordt genomen als tegendeel van 'onwerkelijk' of 'gefantaseerd' of 'in-gebeeld'⁷¹.

In de tekst van Thomas betekent *realis* op zich werkelijk noch onwerkelijk,⁷² maar het woord wil ons leren dat in de eigen dingelijkheid van elk schepsel en van alle geschapen wezens, voorvallen en processen, voorzover deze worden opgevat en begrepen als geschapen, betrekking is gelegen tot God. Wij bevinden ons op een bepaald niveau van spreken: het reflexieve, theologische, transcendentiaal-speculatieve spreken dat zich voltrekt in een hoge abstractiegraad. Het is een zeer moeilijk spreken en wij kunnen daarin geen beschrijvingen of schilderingen verwachten, maar op zijn best wat D. Burrell noemt 'spraak-regelingen', die ons zoeken wat sturen kunnen naar hoe wij in ons spreken de waarheid kunnen betrachten aangaande wat God is. God staat niet in een (welke dan ook) reeks van betrokkenen. In Gods dingelijkheid (Thomas gaat hierin rustig zijn gang, ook waar het de heilige Drievuldigheid betreft⁷³) ligt op geen enkele wijze enige betrokkenheid op enig schepsel besloten.

Relatieloosheid van God bij Thomas van Aquino? Zelf spreekt hij onbekommerd over de relaties van God. Een mooi voorbeeld staat in het *Scriptum*: Dit soort tijdelijke woorden betekenen niet dingelijke betrekkingen die in God bestaan, maar relaties volgens denken en spreken⁷⁴. Een verduidelijkend voorbeeld is te vinden in de *Summa*: Het geschapene dat van God voortkomt, is niet van goddelijke substantie, daarom is God buiten de orde van al het geschapene en vloeit zijn verhouding tot de schepselen niet uit zijn natuur voort. Want God roept geen schepselen in het bestaan uit noodzaak of behoefte van Zijn Wezen, maar door Zijn kennis en Zijn willen. Daarom is er in God

geen dingelijke betrekking tot het geschapene. Maar in het geschapene is een dingelijke relatie tot God, want de schepselen liggen besloten onder de van God gegeven orde en het ligt in hun natuur dat zij afhankelijk zijn van God. Maar ten aanzien van de goddelijke voortkomsten in de Triniteit ligt dat anders⁷⁵.

Het verduidelijkende van dit laatste voorbeeld is, dat Thomas hier steeds doende blijkt, het spreken over God zo te regelen, dat de relatie-taal zowel gebruikt kan worden aangaande 'wat God niet is' (dus de *essentia Dei*) als aangaande alles 'wat tot de drieheid van personen in God behoort'.

De schepping, het geschapene, is niet en nooit terug te voeren tot enige natuurwerking of tot een natuurproces in God, maar alleen tot de vrije ruimte van kennen en willen (i.e. beminnen) van God. Wanneer wij in God zouden spreken van een dingelijke relatie tot iets geschapens, zo leert Thomas ons, dan moet worden gekozen. Want die relatie zelf is ongeschapen (en wij spreken dan over de Vader, de Zoon, de Geest, die van elkaar verschillen en in hun eenheid verschillen van de schepselen), of die relatie is geschapen (en wij moeten dan spreken over de relatie van God tot die geschapen relatie). De wending *non realis relatio ad creaturas* moet dus ook niet worden vertaald als 'geen reële relatie tot het geschapene'.

Daarvoor is ook nog een zeer zwaarwegende reden, dat de uitdrukking *secundum rationem tantum* niet synoniem is met irreëel of onwerkelijk. Ter adstructie hiervan wijs ik op '*idem eidem idem*', dat door Thomas wordt gebruikt om duidelijk te maken wanneer een relatie naar beide kanten een denkding (*res rationis*) is. Hier wordt door de werking van het verstand (er ontstaat een verdubbeling doordat hetzelfde tweemaal wordt gedacht, al is het ding één) een relatie geconstrueerd van iets ten opzichte van zichzelf: een relatie van identiteit. De relatietaal kan zo worden gebruikt om identiteit onder woorden te brengen⁷⁶.

Van dezelfde 'spraakkunst' maakt Thomas gebruik in *De Veritate* bij de vraag of God zichzelf kent: De drievuldigheid van personen in God komen in meervoud ter sprake door betrekkingen, die in God dingelijk zijn, betrekkingen van oorsprong. Maar wanneer je zegt dat God zichzelf kent, wordt er een relatie mee-betekend die niet

dingelijk is, maar alleen van het denken (*rationis tantum*); want altijd als hetzelfde op zichzelf betrokken wordt, is die relatie niet iets in het ding, maar alleen in het denken, omdat een dingelijke relatie altijd twee termen eist⁷⁷. Ook hier geldt weer, dat het spreken over God die zichzelf kent, geen zinloze uitspraak is. Integendeel, het is iets dat wordt gezegd op grond van nadenken en het brengt werkelijk iets aan het licht. In wat wordt afgewezen⁷⁸ komt tot uitdrukking, dat hier iets werkelijks aan het licht komt door het redenerende denken zelf, wat anders verborgen was gebleven⁷⁹.

Het is dan ook geenszins de bedoeling van Thomas met *secundum rationem*, om de realiteitswaarde van het redenerend verstand en van het theologisch spreken te ontkrachten. Hij bedoelt niet, dat wij God slechts denken als betrokken op het geschapene. En al helemaal niet, dat die relatie "alleen maar op onze manier van denken" steunt⁸⁰. Ik zou zeggen: het tegendeel is waar.

Thomas is zich zeer scherp bewust van de beperktheid van de menselijke kenmogelijkheden. De gehele *quaestio* 12 is daaraan besteed. Maar beperkingen betekenen voor hem geenszins, dat het kennen niet deugt, of dat wij ons er maar mee hebben te behelpen bij gebrek aan beter. Het menselijke denken brengt juist werkelijkheden aan het licht over God. Maar op menselijke wijze. En wanneer over God door Thomas wordt gesproken met termen als *habitudines*, *relationes*, *ad aliquid*, *respectus*, *proportio*, *ordo* en vele andere daaromheen, doet hij dat niet alleen omdat wij nu eenmaal niet anders kunnen denken, maar ook omdat in relatietaal iets fundamenteels en onmisbaars wordt gezegd over Gods wezenheid: waarheid omtrent wat Hij niet is. Door dit spreken wordt Gods transcendentie niet gefundeerd, maar omgekeerd: de transcendentie Gods leren wij in dit spreken zoeken, onderkennen misschien en eerbiedigen. Zo ligt voor Thomas het steunpunt voor dit spreken niet in onze manier van denken, maar in de dingelijkheid van alle relaties van het geschapene tot God. Of wij die relaties kennen door openbaring dan wel door nadenken doet hier voor Thomas niet terzake. In al die relaties licht door de zoekende en redenerende werking van het menselijk verstand de werkelijkheid op van

Gods relaties tot de schepselen⁸¹. Uit alles blijkt, dat Thomas nergens voorbehoud maakt ten aanzien van de werkelijkheid van Gods relaties tot het geschapene. Maar steeds opnieuw roept hij de gemaakte spraakregeling in het geheugen en daarmee de fundamentele waarschuwing van het begin van de *Summa*: Omdat wij van God niet kunnen weten wat Hij is, maar wat Hij niet is, kunnen wij evenmin van God beschouwen hoe Hij is, maar veeleer hoe niet⁸².

Het gebruik van relatieve woorden en van relatietaal, zoals dat in de bijbel, de religieuze taal en ook in de catechetische en leertaal voorkomt, is door Thomas in dit artikel⁸³ onderzocht, de mogelijkheden en grenzen ervan zijn verkend en ook theologisch is nu vastgesteld dat dit spraakgebruik gewettigd is en goed en niet hoeft te worden afgewezen. Schoonenberg zegt, dat het de bedoeling van dit artikel is geweest, "om Gods onveranderlijkheid" veilig te stellen⁸⁴. Ik meen aangetoond te hebben, dat het daarom in het geheel niet gaat. Ook, zegt Schoonenberg, "maakt Thomas in het bijzonder bezwaar tegen relaties die 'ex tempore' zijn..."⁸⁵. Ik heb aangetoond, dat Thomas in artikel 7 deze manier van spreken juist heeft willen funderen.

Wel heeft Schoonenberg goed gezien, dat ook voor Thomas de taalafspraken van dit artikel doorwerken in de gehele theologie, niet zozeer omdat de wereld feitelijk een begin zou hebben, maar omdat de creatuurlijkheid niet ophoudt waar de genade of de openbaring begint.

III.2 'Ons gebed en onze God'⁸⁶.

Aan de reflexieve, verantwoordende en onderzoekende theologische taal waarin Thomas spreekt, kleeft ook nadeel, dat zij namelijk geen onmiddellijk inspirerende taal is, geen verkondigende en ook geen religieuze taal. Althans niet op een manier die onmiddellijk in het oog springt. Vooral dat Thomas geen religieuze taal spreekt is voor Schoonenberg in zijn recente artikel over het gebed een zeer voornaam motief voor de afwijzing van Thomas' spraakregeling over de relatietaal in het spreken over God.

"... wanneer God erkend maar als niet-betrokken gezien wordt, werkt dit op zijn minst verlamdend op ons gebed. Persoonlijk heb

ik dit sterk ondervonden... Want hoe kan men zich biddend betrekken op een God die zelf onbetrokken is?"⁸⁷ Maar zijn bekommernis gaat nog verder: "Ik vind de stelling dat God niet reëel betrokken is, een flagrante ontkenning van het geloof dat God onze God is, de God van Abraham, van Israël, van Jezus, van wie door Jezus in Hem geloven, en dat Hij de schepper is van hemel en aarde"⁸⁸. Dat is de geloofsbelijdenis in een notedop: voor Schoonenberg staat de volle ernst van het katholieke geloof op het spel. Maar hij ziet niet, dat Thomas over God spreekt in reflectietaal, en wel in de enige theologische taal die hij beheerst als weinig anderen, de moeilijke taal van de transcendentiaal-speculatieve reflectie, waarin wordt doorgevraagd naar de waarheid van wat is in een uiterst zorgvuldig overdenken van gronden, uitersten, fundamentele verbanden. Wanneer Thomas nu de mogelijke functies van het relatieve spreken in de godtaal onderzoekt, kan de vraag naar het nut hiervan voor de religieuze en de belijdende taal pas worden beantwoord, nadat het in zijn eigen betekenis en bedoeling is begrepen. Van die transcendentiaal-speculatieve taal had Kreling destijds al opgemerkt: "Het is duidelijk dat een mens niet op metafysische manier kan bidden"⁸⁹.

Ook in dit stuk behandelt Schoonenberg *Summa* 1,13,7, waarbij hij uitgaat van "Gods onbetrokkenheid"⁹⁰. *Realis* vertaalt hij hier als "reëel", hetgeen in het Nederlands alleen als rechtsternog de betekenis heeft van 'aan een zaak verbonden' en dan staat tegenover 'personeel'. De gewone betekenis van 'reëel' is: werkelijk, wezenlijk, inderdaad bestaande, en is hier het tegendeel van 'denkbeeldig' als niet werkelijk bestaand⁹¹.

Het uitgangspunt en ook de grondslag van Thomas' gedachtengang over de relatieve taal, namelijk dat God staat buiten de gehele orde der schepping, is het uitgangspunt van het gehele gedeelte over de kennis aangaande God, qu.2 - qu.26, zo niet van de gehele *Summa*: "*principium rerum et finis earum*"⁹². Schoonenberg noemt dit "eigenlijk een tautologie"⁹³, en geeft daarmee te kennen, dat het niet veel aandacht waard is. Maar het is het soort tautologie dat veelbetekenend is, omdat begrip van iets er werkelijk door wordt verrijkt. Zo wordt van een zijnde gezegd dat het één is,

waarmee de ongedeeldheid ervan aan het licht wordt gebracht. En dat is dus geen beuzelarij (*nugatio*), want 'één' voegt werkelijk naar begrip iets toe aan 'zijnde'⁹⁴.

Met deze twee punten heb ik meen ik de kern van Schoonenbergs misverstand geraakt:

1. God is *principium rerum et finis earum* en dat is geen flauwiteit. Het houdt in dat tussen de *res* waarvan Hij beginsel en doel is, geen plaats is voor Hem: God is geen *res* tussen *res* tenzij God mens zou worden: dan zou Hij naar zijn mensheid *res* tussen *res* zijn.
2. Ook hier geldt weer, dat *realis* niet zonder meer vertaald mag worden met 'reëel' en verstaan als werkelijk. Het betekent 'zaaklijk' of, in mijn brieke vertaling, 'dingelijk': behorend tot de wathed, de natuur, het wezen van iets.

De beschrijving die Schoonenberg in dit artikel geeft van wat hij verstaat onder relatie, correspondeert aan die uit het vorige: actief en schenkend, dat element is in zijn hoogste en volkomen vorm Gods relatie tot ons⁹⁵. Maar Thomas van Aquino zou dit geenszins ontkend hebben. Het enige wat hij doet is, zich afvragen wat de precieze functie is en de betekenis van die relatie-termen in dit verband. Thomas heeft niet de verhoudingen tussen God en het geschapene willen beschrijven⁹⁶, of een synthese willen geven van religieuze ervaringen. Maar wat hij hier wil onderzoeken is, wat men zegt wanneer men in relatieve taal over God spreekt, en wat dat spreken wel of niet onthult over Hem. Want zeker is taal een expressie van kennis⁹⁷, maar, zegt Rorty, dat maakt haar nog niet tot een soort bijverschijnsel dat niet echt bruikbaar zou zijn voor uitleg van wat erin wordt uitgedrukt⁹⁸. De taal zelf, hoe er gesproken wordt, kan dienen als een hulp en een aanwijzing in de richting van wat iemand wil zeggen, al kan hij het niet⁹⁹.

Maar wat is dat voor een soort God? zo lijkt Schoonenberg zich af te vragen. Hij vreest voor een onbetrokken God. Maar bij Thomas van Aquino had hij daarvoor niet behoeven te vrezen. Thomas wil alleen maar, al sprekend (er zal voor hem ook nog een tijd van zwijgen aanbreken), theologisch, technisch, kaal, zuiver, transcendentaal-speculatief, helder laten zien, dat wij zelfs

op het hoogtepunt van ons Godskennis God kennen als ongekend: want dan zal onze geest zich op zijn hoogst in de kennis bevinden, wanneer wij Zijn wezen kennen als boven alles wat Hij in dit leven kan kennen, en wanneer zo - al blijft wat Hij is ongekend - toch geweten wordt: dat Hij is¹⁰⁰.

Het is juist die ongekende God, die ons scheidt, ons onze gang laat gaan, ons Zijn naam onthult (want al weten wij niet wat Hij is, wie Hij is krijgen wij te horen en zelfs te zien!), ons door profeten toespreekt, mens wordt in Jezus, bij ons binnentrekt in onze harten en in de kerk, en ons omringt met alle zorg en geduld. Neen, geen onbetrokken God, wel een ongekende.

III.3 Thomasinterpretatie?

Mij dunkt dat het woord "metathomistisch" in de ondertitel van Schoonenbergs Streven-artikel vatbaar is voor misverstand. Want het suggereert dat er grondig onderzoek is gedaan naar Thomas' theologie en dat er vervolgens een standpunt is betrokken dat zich daar niet middenin bevindt, maar dat gefundeerd is in een ander-soortige vorm van wetenschappelijke reflectie. Een metalinguïstische of een transcendentale à la Lonergan bijvoorbeeld. Maar de belangstelling in de besproken artikelen gaat niet uit naar Thomas en diens theologische werk. Dat hoeft natuurlijk ook niet, maar het wordt wat misleidend, wanneer niettemin zo dikwijls Thomas' naam opduikt, terwijl er over hem niets valt te leren. Hij wordt overeenkomstig de proces-theologische traditie opgevat als een enigszins opvallende, want late exponent van het Griekse denken (dat overigens zelf ook niet meer op zijn mérites onderzocht is)¹⁰¹. Klaarblijkelijk heeft één manier van spreken geen recht van bestaan, omdat vragen van andere niveaus er niet direct mee zijn te beantwoorden.

De grote parallelplaatsen in het werk van Thomas zijn niet in de onderzoeken betrokken¹⁰². Dat is met name jammer voor het vrijwel gelijktijdig gecomponeerde stuk uit *De Potentia*, waarvan toch veel verheldering te verwachten is vanwege het uitvoeriger dispuuts-karakter daarvan. Maar zelfs andere gedeelten uit de *Summa* bijvoorbeeld in het artikel over het gebed, ofschoon Thomas toch over het gebed in de *Summa* uitvoerig spreekt. En bij de uit-

roep: "Waar blijft dan de centrale christelijke belijdenis: 'God is liefde'?"¹⁰³ wordt verzuimd even in de *Summa* door te bladeren naar qu. 20. Wat het gebruik van de relatieve taal betreft moet worden opgemerkt, dat het gebruik ervan in andere theologische verbanden (ik bedoel in die samenhangen, waarvan de realiteit aan geen twijfel onderhevig is, als de genade, de verzoening en vergeving, de incarnatie) niet bij Thomas is onderzocht.

Feitelijk is er weinig te bespeuren van een hermeneutische benadering, die toch voor zoveel andere teksten heden ten dage wel van groot belang wordt geacht. De eigen intentionaliteit van Thomas' vragen wordt niet opgezocht. "Wat God is of hoe", en dan in zijn eigen omzetting: "Wat Hij niet is", lijkt gemist te zijn. En ook het type van zoeken: de *ratio* als het in de schemer voortgaande, zoekende mensenverstand, dat van wat gekend is het minder bekende opzoekt, en waarin de taal wordt getest en getoetst, net zo lang tot hij op zijn fijnst is afgesteld. Dat type zoeken blijft liggen. De vraag is anders. Die luidt eerder: tot welke God kan ik bidden? Met welke God kan ik vertrouwelijk omgaan? Of ook: hoe moet God zijn, wil ik met God omgaan zoals een mens met een vriend? Voor een dergelijk vragen kan men bij Thomas minder terecht, en misschien wel helemaal niet.

Noten

1. Zo bijvoorbeeld D.B. Burrell, *Aquinas God and Action* (London and Henley 1979), p. 59.
2. Bijvoorbeeld in Van Dale, *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, 10e druk, 1976, in de 'Lijst van redactionele afkortingen': abstract, algemeen, bijbels, chemisch, deftig, dichtertlijk, gewestelijk, historisch, kerkelijk, letterlijk, oneigenlijk, vaktaal. Vele beroepen hebben een eigen taal.
3. God "kent de hele wereld, en ons daarin, in zijn wezen, dat de volheid, ja de alheid van zijn is. Hij kent onze geschiedenis in en vanuit zijn eeuwigheid, die zonder begin en einde is en ook zonder opeenvolging, zonder verleden en toekomst, een 'eeuwig nu' zonder geschiedenis. Daarmee kent God dus onze toekomst... Dit is een beklemmende opvatting, vooral als ze met Gods wilsbeschikking verbonden wordt... zulk een kennis ... ontnemt ons het bewustzijn dat onze toekomst door onze vrijheid zelf gestalte krijgt... wat dan te denken over God ...?... God leeft dan zelf zonder verrassingen... is het niet beklemmend voor ons, dat onze toekomst in Gods wezen reeds volledig af te lezen is?... Ik geef toe dat dit eerder ge-

voels- dan verstandsbezwaren zijn... Maar ook deze gevoelsargumenten bewegen mij ertoe, Gods kennen opnieuw te overdenken". (P. Schoonenberg, 'Ons gebed en onze God', In: *Tijdschrift voor Theologie* 24 (1984), blz. 12).

4. Genesis 3,5.
5. *Summa Theol.* 1.13.7 c.
6. Vgl. de vijf karakteristieken welke worden gegeven door J.Cobb en D. Griffin, *Process Theology, an introductory exposition* (Philadelphia 1976), p. 8-10.
7. P. Schoonenberg, 'God in relatie en in wording, Een meta-thoïstische beschouwing', In: *Streven, Cultureel Maatschappelijk Maandblad*, 34 (1980/Okttober), blz. 25-34; P. Schoonenberg, 'Ons gebed en onze God', In: *Tijdschrift voor Theologie* 24 (1984), blz. 5-17.
8. "... ita doctrina sacra credit principia revelata sibi a Deo" (I.1.2.c.).
9. vgl. I.1.8.
10. "Si vero persona mittens intelligatur esse principium effectus secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam". (I.43.8.c).
11. "... Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum, et specialiter rationalis creaturae..." (I.2 prol.).
12. "Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit. Primo ergo considerandum est quomodo non sit". (I.3 prol.).
13. I.12 prol.
14. "... licet per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto coniungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, inquantum plures et excellentiores effectus eius nobis demonstrantur et inquantum ei aliqua attributum ex revelatione divina, ad quae ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum". (I.12.13 ad 1).
15. I.14 prq!.
16. I.13 prol. Nota bene, in de voorafgaande kwesties komen telkens termen voor als *dicitur, dici potest, dicunt, attribuitur, praedicatur, dicendum*, enzovoorts.
17. Reeds in I Sent. d.8, qu.4, art.1, obi.3 in verband met de enkelvoudigheid Gods.
18. Zo ook in *De Potentia* qu.7, art.1 obi.9 en ad 9. Vergelijk I Sent.d.8, qu.4, art.1 ad 3; I.34.3 ad 2.
19. Vgl. I.43.2 c.
20. In qu.3 behandeld.
21. In qu.9 reeds uitvoerig.
22. Vgl. Burrell, a.w., p.60; J. Hochstaffl: "Die theologische Grundeinsicht, dass wir von Gott nicht wissen, was er ist, sondern was er nicht ist, enthält ein Kriterium für alles religiöse Sprechen und wird als solches seit der Patristik als 'negative Theologie' bezeichnet". (In: *Negative Theologie, Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs* (München 1976), S.235).
23. Al eerder in qu. 10.
24. vgl. I.77.4 obi.1 en ad 1.

25. "Nam et si dominus non dicitur nisi cum habere incipit se-
rum, etiam ista appellatio relatiua ex tempore est deo; non
enim sempiterna creatura est cuius est ille dominus". *De Trini-
tate*, lib.5, c.16, n.17 (C.Chr.Lat., L.,224-225).
26. "In qualibet autem re naturali invenimus quod est ens, et quod
est res naturalis, et quod est talis vel talis naturae". (*De
Potentia* 3,7 c). Vgl. I.29.2 c.; *In Physicor.*lib.2, lect. 1
(n.142)
27. Hoe zwevend en zwak ook. Thomas spreekt van *debilissimum esse*;
In Physicor. lib.3, le.1 (280).
28. 1 *Sent* d.25, qu.1, art.4 sol. Vgl. *De Veritate* qu.1, art.1 c.:
"... 'ens' sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit
quidditatem sive essentiam entis".
29. 2 *Sent*, d.37.1.1 sol.
30. Vgl. I.85.2 c.
31. *In Periherm.*, lib.1, lect.3 (n.9).
32. II.II.129.2 ad 2.
33. "...ista pluralitas rationum contingit ex hoc quod res quae
Deus est, superat intellectum nostrum... Et ideo pluralitati
istarum rationum respondet aliquid in re quae Deus est: non
quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit
ut omnes istae conceptiones ei aptentur"(1 *Sent.* d.2, qu.1,
art.3,sol.) Vgl. I.39.4 ad 3.
34. Zo H.Mc Cabe in *Saint Thomas Aquino Summa Theologiae*, vol.3,
Knowing and Naming God (Ia.12-13)(London, New York 1964), p.
72, nt.b.
35. Vgl. Burrell, a.w., p. 86.
36. Hierbij zie ik voorbij aan fictie en fantasie, *sicut concep-
tio chimaerae* (vgl. 1 *Sent.*d.2, qu.1, art.3, sol.).
37. A.M. Horváth, *Studien zum Gottesbegriff* (Freiburg i.d. Schw.
1954), S.301
38. I.28.1 c; vgl. 1 *Sent.*d.2, qu.1, art.3 sol.
39. Mooier zou zijn 'doening en lating' om de associaties met lij-
den te voorkomen. Maar 'lating' betekent te specifiek aderla-
ting, bloedaf tapping.
40. Vgl. I.13.7 ad 1; *De Veritate* qu.2, art.2, obi.1 en ad 1.
Zie Horváth, a.w. S.307-308.
41. Vgl. 1 *Sent.* d.33, qu.1, art.1 sol.
42. En dat blijft altijd, behoort tot de *res quae Deus est*. Vgl. het
inconfuse in de dogmatische definitie van Chalcedon: D/S 302.
43. Dit geldt dus zowel de bewegingen van de melkweg als het ko-
nijn, het boetesacrament en de slag bij Waterloo, de heilige
Mensheid van Christus, het dogma van de kerk, het precambrium
en de gehele sociologie.
44. Zo de Canisiusvertaling van Romeinen 1,20.
45. "Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae..." (I.13.
7 c).
46. "... et omnes creaturae ordinentur ad ipsum et non e converso,
manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum
Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad crea-
turas, sed secundum reationem tantum, inquantum creaturae re-
feruntur ad ipsum". (I.13.7 c). "...secundum quod cointelli-
guntur per intellectum nostrum..." (ibid. ad 4). "...quod,
cum ea ratione referatur Deus ad creaturam, qua creatura re-
feratur ad ipsum..."(ibid. ad 5).

47. "Et sic nihil prohibet huiusmodi nomina importantia relationem ad creaturam, praedicari de Deo ex tempore: non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturae mutationem; sicut columna fit dextera animali, nulla mutatione circa ipsam existente, sed animali translato". (I.13.7 c). Vgl. ad 2.
48. *De Potentia* 7.10 ad 10.
49. I.13.7 ad I
50. Thomas spreekt van *scientia* en *scibile*.
51. I.13.7 ad 6.
52. Vgl. I.14 prol.
53. *Summa c. Gentiles* II.1 (begin).
54. De Jeremia-tekst in obi.3; de psalmtekst in ad 2.
55. In: *Streven* 34(1980)/okt.) blz.25-34
56. *De immutabilitate divina*.
57. *De divinis nominibus... utrum aliqua nomina dicuntur de deo ex tempore*.
58. *De personis in comparatione ad relationes sive proprietates... Utrum relatio sit idem quod persona*.
59. blz.59. Dus toch feitelijk meer de laat- of neoscholastiek, met Thomas als exponent?
60. blz.26.
61. blz.27.
62. blz.32.
63. blz.25.
64. blz.28.
65. blz.28. Voor Schoonenberg evenals voor Thomas is hiermee de vraag verbonden naar 'worden' en 'veranderen' in het spreken over God. Dit aspect behandel ik hier niet, ik beperk mij tot de relatietaal.
66. blz.29. Het is een verwerking in het spreken over God van antropologische ideeën uit de existentialistische fenomenologische wijsbegeerte omtrent intersubjectiviteit en coëxistentie. Juist de hedendaagse gevoeligheid voor liefde als een vrije uitwisseling van geven, roept de problemen op bij kennismaking met de klassieke overdenkingen over God, en zet ook aan tot het zoeken van nieuwe vormen van godtaal. Zie W.E. Stokes, 'A Whiteheadian reflection on God's relation tot the world'. In: *Process Theology, Basic Writings* (New York/Toronto 1971), p. 137-152, m.n. p.138. Vgl. Burrell, a.w., p. 89.
67. blz.29-30.
68. blz.26; de tekst is geciteerd onder nt.45 en 46.
69. Vgl. Burrell, a.w. p.84; J. Aertsen, *Natura en Creatura. De denkweg van Thomas van Aquino* (Amsterdam 1982), blz.147; 272; Ch. Hartshorne, *The divine relativity* (New Haven 1948), p.15.
70. S. Axters, *Scholastiek lexicon* (Antwerpen 1937), blz.271; blz. 9.
71. M. Westphal, 'Temporality and finitism in Hartshorne's theism'. In: *The Review of metaphysics*, 19(1965) blz. 550-564, hier: p. 563.
72. Horváth, a.w., S.302-304.
73. I *Sent.d.*25, qu.1, art.4 sol.; I.39.4 ad 3.
74. "...huiusmodi nomina quae dicuntur de Deo ex tempore, important relationem non reales in Deo existentes sed secundum relationem et nomen". (I *Sent.d.*30, Exp.text., cursief van mij).
75. I.28.1 ad 3.
76. I.13.7 c. Vgl. I *Sent.d.*30, Exp.Text.: "...et non est incon-

veniens quod tali ratione aliquid ad seipsum referatur, ut cum dicitur idem eidem idem". In deze passage gebruikt Thomas de relatietaal om te onderzoeken of men kan zeggen dat de heilige Geest door zichzelf gegeven wordt, en wat de betekenis is voor dergelijk spreken

77. *De Veritate* qu.2, art.2 ad 1.
78. In dit geval dus, dat men datgene wat wordt waargenomen moet denken/zeggen als een relatie van een *ens* tot een ander *ens*.
79. Vgl. B. Welte, *Auf der Spur des Ewigen, Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie* (Freiburg/Basel/Wien 1965), S.190.
80. H.Berger, *Zo wijd als alle werkelijkheid. Een inleiding in de metafysiek* (Baarn 1977), blz.213.
81. Dat God *realiter* Heer is, hoewel zijn relatie tot de onderdanen niet *realis* is: *De Potentia* qu.7, art.11 ad 3. Dat de *unio* in de goddelijke *persona* tussen de goddelijke en de menselijke *natura* dingelijk bestaat in de menselijke natuur en in de goddelijke alleen *secundum rationem*, en ook dat die *unio* zelf *secundum rem* iets geschapens is: 3 *Sent.d.5*, qu., art. 1 sol.. Dat onze verzoening met God niet hierin bestaat, dat God ons weer begint lief te hebben, maar dat er door Christus' *passio* ('lijding') iets nieuws gebeurt in de schepping: vgl. III.49.4 ad 2. Dat wanneer wordt gezegd: Een mens heeft Gods genade, dit iets in een mens betekent dat zijn *natura* te boven gaat en dat van God afkomstig is: I.II.110.1 c.
82. I.3 prol.
83. Het is niet "weggestopt" in de kwestie over woorden voor God, zoals staat op blz. 26, maar krijgt daarin zijn rechtmatige plaats.
84. blz. 26.30.
85. blz. 29.
86. In: *Tijdschrift voor Theologie*, 24 (1984), blz.5-17. Ook dit stuk bespreek ik niet volledig, maar alleen wat erin staat over I.13.7.
87. blz. 8.
88. blz. 8.
89. In een toespraak van 1955 over de heilig Hart devotie. Vgl. G. Kreling, *Het goddelijk geheim* (Kampen 1979), blz. 381.
90. blz. 7.
91. Vgl. Van Dale *Groot Woordenboek der Nederlandse Taal*, 10e druk, 1976, blz.2G11.
92. I.2 prol.
93. blz. 7.
94. I.11.ad 3; vgl. *In Metaph.lib.4*, lect.2 (n.552-553).
95. blz.8.
96. Burrell, a.w. p.64-75: "Stronger still, whoever comes up with a description is bound to be wrong".
97. Vgl. I *Sent.d.27*, qu.2, art.1 ad 1; II.II.91.c; vgl. I.27.1 c.; I.107.1 ad 2.
98. R.M. Rorty, 'The subjectivist principle and the linguistic truth'. In: *Alfred North Whitehead: Essays on his philosophy*, ed. by G.L. Kline (Eaglewood Cliffs, N.J. 1963), p.134-157; hier p.149.
99. Vgl. Kreling, a.w., blz.472.

100. "...in fine nostrae cognitionis deum tamquam ignotum cognoscere..." (*In Boet.de Trin.qu.1, art.2 ad 1.*)
101. Streven-artikel, blz.25-26; *Tijdschr.v.Theol.-artikel*, blz.6.
102. 1 *Sent.d.30; De Potentia qu.7, art.8-11.*
103. *Tijdschrift voor Theologie* 24 (1984), blz.8.

Antonie Vos

ALMACHT VOLGENS THOMAS EN DUNS

De oevers van het christelijk geloof en de antieke filosofie lijken door de geweldige brug en spanningsboog van de klassiek-christelijke godsleer met elkaar verbonden. In feite zit hier een enorme spanning in. Hoe kan wat God die in liefdevolle vrijheid en contingentie (niet-noodzakelijkheid) handelt, is, in termen van het noodzakelijkheidsdenken gearticuleerd worden? Hoe antwoorden Thomas en Duns op dit dilemma?

Beiden werken vanuit hetzelfde geloofspatrimonium in de ruimte van de ene algemene heilige Kerk en het ene geloof. En vanuit dit ene geloof verwerpen ze een noodzakelijkheidsbenadering van wat God is. Thomas plaatst ons nu voor een geweldig probleem doordat hij vanuit de christelijke geloofsintuïtie Gods scheppingshandelen met het instrumentarium van een natuurfilosofisch noodzakelijkheidsdenken gaat doordenken. Duns pakt dit dilemma fundamenteel en hartgrondig aan door zich helemaal van een nieuw instrumentarium te voorzien. De overeenkomsten tussen Thomas en Duns liggen in het geloof, hun verschillen in de logisch-theoretische doordienking ervan. Dit opstel illustreert dit aan de leer van Gods almacht.

1. Inleiding

Ondanks de stormachtige kritiek van de anti-metafysische tendens in de theologie blijft de Godsleer van vriend en vijand schatplichtig aan de traditionele versie, zoals die zich door de bril van de antieke filosofie laat lezen. De notie van Gods wezen speelt daarin niet alleen een centrale, maar ook een centripetale rol, doordat via het eenvoudigheds- of identiteitsmodel zich twee patronen doorzetten: Enerzijds trekken de Goddelijke attributen (wezenlijke eigenschappen) zich op Gods wezen (*substantia, substance*) samen en anderzijds worden alle eigenschappen van God wezenlijk of essentieel geacht¹.

Hoe ingrijpend de consequenties van dit type structurering van de Christelijke Godsleer zijn, treedt duidelijk in de theorie

van de Goddelijke almacht aan het licht. Aangezien er slechts één absoluut Wezen van God mogelijk is, zijn er ook slechts één absolute almacht en alwetendheid van God. Zoals God noodzakelijkerwijs is wie en wat Hij is, zijn ook Zijn macht en kennis noodzakelijk, onveranderlijk en invariabel. Contingentie (niet-noodzakelijkheid) en veelvormigheid zijn hier uitgesloten. Vallen God zelf en Zijn kennis samen, dan vallen ook de inhoud van Zijn kennis en de kosmos samen. De kosmos is niet alleen het werkveld van Zijn macht, maar ook de belichaming van Zijn alvermogen. Wat God werkelijk kan, dat (be)werkt Hij ook. Wat Hij in feite niet wil en doet, is onmogelijk. In dit licht verschijnt de klassieke Godsleer van de kerk als een Christelijke versie van Spinoza's theologie. De vraag rijst nu hoe dit type Godsleer zich tot de theorieën van de grootste vertegenwoordigers van de klassieke theologie als Thomas van Aquino en Johannes Duns Scotus verhoudt. In het bijzonder doet deze vraag zich voor met betrekking tot hun leer van de Goddelijke almacht. In dit opstel bezien we hun almachtstheorieën in haar onderlinge overeenkomsten en verschillen. Als bronnen gebruiken we respectievelijk Thomas van Aquino's *Summa Theologiae I* (1266-1268)² en Johannes Duns Scotus' *Lectura I* (1297-1299)³.

In paragraaf 2 komt de almachtstheorie van Thomas aan de orde. In deze uiteenzetting geef ik reeds aandacht aan overeenkomsten met Duns' theologische inzichten. Het zal ons dan in de slotparagraaf gemakkelijker vallen om aan te geven welke overeenkomsten de achtergrond van de verschillen vormen en wat de strekking van deze verschillen is. In de volgende paragraaf wordt Duns Scotus' theorie van de Goddelijke almacht behandeld, terwijl we in de slotparagraaf de moraal van hun overeenkomsten en verschillen op het spoor trachten te komen om zo de zin ervan voor onze theologische arbeid te ontdekken.

2. Gods almacht volgens Thomas

2.1 Inleiding

Allereerst letten we op het soort positie waartegen Thomas zich afzet. In de *obiecta* van *Summa Theologiae I* 25,1: "Utrum in Deo sit potentia" komt deze duidelijk naar voren. Er is geen aanleg of

vermogen in God. God is puur act en als zodanig immaterieel en vrij van alle potentialiteit. Anders zou God beter en volmaakter kunnen zijn dan Hij is en dat is eenvoudigweg onmogelijk. Gods wezen, kennis en wil vallen samen. Alle variabiliteit en potentialiteit zijn hier uitgesloten⁴. Hier stuiten we op het type filosofische Godsleer dat we in onze inleiding al aangestipt hebben. Het is niet voor niets dat we dit in de *objecta* tegenkomen. Thomas' verwerping ervan is ondubbelzinnig. Voorts is dit precies de denkwijze van het determinisme, waartegen de gehele ontwikkeling van Duns gericht is. Zij verzetten zich beiden tegen hetzelfde front van noodzakelijkheidsdenken. Ook de volgende afslag nemen zij gezamenlijk: De onderscheiding tussen *potentia passiva* en *potentia activa* is fundamenteel. De eerste gaat *niet* op voor God, de tweede *wel*⁵.

Volgens Thomas is God *actus purus*. God is maximaal actief en ook zijn handelen is maximaal. Maar hoe wordt nu het inzicht dat het actieve vermogen aan God in de hoogste mate toekomt, uitgewerkt? Gods wezen is oneindig, want het wordt niet beperkt door iets waarin het wordt opgenomen. De werkende kracht van God moet dus ook oneindig zijn en aldus is ook Zijn macht oneindig⁶. Zo valt het ook gemakkelijk uit te komen bij Gods alvermogenheid. Dit wordt door de algemene Kerk beleden, ook al is het moeilijk de aard van deze alvermogenheid te doorgronden. Wanneer we echter inzien dat vermogen op het mogelijke betrokken is, verstaan we

(1) God kan alles

als

(2) God kan al het mogelijke.

Volkomen terecht heet Hij op grond hiervan almachtig (*omnipotens*)⁷. We bewegen ons hier nog geheel binnen het gemeenschappelijke *patrimonium* van de wetenschappelijke theologie in de Middeleeuwen. Hier verschillen ook Thomas en Duns niet. Tevens geeft juist dit wetenschappelijke *patrimonium* van geloofsovertuigingen ons al een indirecte indicatie op welk niveau wij hun verschillen moeten localiseren, namelijk op dat van het theologisch onderzoek.

Wat voor researchprogramma dient zich dan bij Thomas van Aquino aan? Laten we bezien hoe hij de behandeling van (2) God kan al het mogelijke vervolgt. We gebruiken "mogelijk" op twee manie-

ren: a) Mogelijk₁ in termen van de essentie van een bepaalde soort -dus potentie; b) Mogelijk₂ op grond van de verhouding van de termen-absoloute (on)mogelijkheid. Bij "mogelijk₁" gaat het om wat relatief in de macht ligt van iets, wat soortelijk bepaald is, bijvoorbeeld wat voor een mens mogelijk is. Om zulke schepselmatige potentie gaat het bij God niet. De Goddelijke vermogendheid strekt zich tot meer uit. Maar hoe is deze vermogendheid te verhelderen, want alwat mogelijk is, is dus wat God kan en al wat God kan, is al het mogelijke. Kunnen we hier ooit verder komen dan een cirkelredenering? Ja, zegt Thomas.

(3) God is almachtig (*omnipotens*)

brengt ons bij mogelijk₂ in absolute zin: De tweede logische spreekwijze van "mogelijk" *ex habitudine terminorum*⁸. *Alvermogenheid* of *almacht* als een essentiële eigenschap van God laat zich via deze logische analyse van "mogelijk" precies articuleren. Later zal exact deze (*non-*)*repugnantia terminorum* bij Duns zowel in het ontwerp van zijn nieuwe begrip van synchronische contingentie, als in zijn almachtsleer centraal staan. Niet alleen het geloofspatrimonium is gemeenschappelijk, maar ook het preciese logische punt, waar de theologische articulatie van Gods almacht inzet⁹. Het is spannend hen beiden samen te zien gaan. Hoe verwerkt Thomas dit uitgangspunt nu concreet in de tweede helft van *S.Th.* I 25? Hoe wordt nu het mogelijke dat voor een werkvermogen kenmerkend is, bepaald?

Alwat actief is, brengt zijns gelijke voort. Een werkvermogen is zelf weer in een act gefundeerd. Aldus bepaalt de eigen aard van een *act* het voorwerp van een werkvermogen. Zo is het Goddelijke vermogen in het Goddelijk zijn gefundeerd, dat oneindig en onbeperkt is en de volmaaktheid van heel het zijn omvat. Dit omvatten karakteriseert Thomas als een *prae-habere*, een vooruithebben¹⁰. Hij legt een zeer nauw verband tussen het Goddelijke zijn, dat eenvoudig, onveranderlijk, noodzakelijk en invariabel is, en de totaliteit van het zijn. Tevens wordt dit met de analyse en de contradictiemogelijkheid van termen en aldus met de ontkeningsproblematiek verbonden. Dit uitgangspunt herkennen wij bij vele anderen en daarom is juist uitermate belangrijk hoe deze gemeenschappelijke erfenis wordt uitgewerkt. Hoe ziet volgens Thomas dan de structuur van het complete zijn eruit?

Structureel is het zijnde alleen aan het niet-zijnde tegenge-
steld. Wat in absolute zin mogelijk is, is dus onderhevig aan de
Goddelijke alvermogenheid. Maar hoe bepaalt Thomas wat met het
volstrekt mogelijke in strijd is? Het onmogelijke, dat met het
volstrekt mogelijke in strijd is, houdt *tegelijk(ertijd)* zijn en
niet-zijn in¹¹. Wat tegenstrijdig is, is noch mogelijk, noch uit-
voerbaar en wanneer we dit niet laten vallen onder wat God kan,
schrijven we God in het geheel geen onvermogen toe, want men
schendt de logica van "mogelijk", als men het onmogelijke onder
het mogelijke laat vallen¹². Een kind kan de was doen. Het (zelf)-
tegenstrijdige is het absoluut onmogelijke en *het onmogelijke kun-
nen (im-possibile posse)* is zelf tegenstrijdig. In alle toonaarden
horen wij deze logisch-ontologische geluiden opklinken en zegt,
bijvoorbeeld, de Duns Scotus van de *Lectura* en de *Ordinatio* niet
precies hetzelfde als hij ook zijn betoog in dezen vanuit de *re-
pugnancia terminorum* opzet? Wat is zijn *non-repugnancia/compossibi-
litas* en *impossibilitas terminorum* anders dan Thomas' *habitus*
terminorum? Als ergens de kaarten eenvoudigweg duidelijk liggen,
dat is het wel hier. Hoe zou hier nu een probleem, laat staan een
belangrijk of schokkend verschil van inzicht kunnen rijzen?

Laten we echter, in tegenstelling tot een bijna unanieme tra-
ditie, het hoofd koel houden. De Scotiaanse termen "compossibilis",
"impossibilis", "logica possibilitas/potentia/contingentia" en
"logicum possibile" zouden ons reeds tot terughoudendheid moeten
manen¹³. Maar laten we nog eens heel precies bezien wat we Thomas
zagen beweren om dat, vervolgens, met zijn betoog in *S.Th.I* 25,4
en 5 uit te breiden. Thomas stelt:

(4) Het *tegelijk* inhouden (in zich impliceren) van zijn en niet
zijn is structureel in strijd met het absoluut mogelijke¹⁴.
Deze bepaling behandelt het onmogelijke in absolute zin en be-
trekt daarin het *tegelijk(ertijd)* wel-zijn en niet-zijn. Wat im-
pliceert dan deze bepaling van het on-mogelijke voor wat gelijk
is? Hierin wordt niet alleen een bepaald zijn (*esse*) of een stand
van zaken p opgenomen, maar p en *niet-p* worden met een tijdsfac-
tor verbonden. Het gaat om p op hetzelfde tijdstip als niet- p :
Gaat het om p_t , dan gaat het ook om *niet- p_t* . Het *tegelijk* van
kracht zijn van p en van *niet-p* roept een absolute onmogelijkheid
op.

Dit lijkt één beslissende zaak in te houden, maar het houdt twee beslissende zaken in. Allereerst wordt hiermee de mogelijkheid van

(5) p_t en *niet- p_t*

verworpen. Maar hiermee zijn de "mogelijkheden" van gelijktijdigheid niet uitgeput. Nu werk ik aan een opstel over Thomas. Hoe zit het nu met de gelijktijdige mogelijkheid van het werken aan een preek over de apostel Thomas? Dit laatste impliceert de ontkenning van het eerste, maar maakt dit eerste en tweede onmogelijk? Hoe dit ook moge zijn, dat volgt wel uit (4): (4) impliceert niet alleen de verwerping van (5), maar ook die van

(6) p_t en het is mogelijk dat *niet- p_t* !

De structurele tegenstelling van zijnde en niet-zijnde vat ook Thomas op binnen de structuur van de gelijktijdigheid, als we zijn logische formuleringen met logische precisie interpreteren zonder over te gaan tot of uit te wijken naar *theorieën* die hij niet uiteenzet en waarvan ook nergens blijkt dat hij ze zou kennen. Met andere woorden:

(7) Absolute onmogelijkheid is *tegelijk* zijn en niet-zijn impliceert

(8) Absolute mogelijkheid is op het ene tijdstip zijn en op een ander tijdstip niet-zijn.

Kortom: *Esse et non esse simul* impliceert als bepaling van onmogelijkheid, de diachronische bepaling van mogelijkheid:

(9) p is mogelijk = DEF (het is mogelijk dat) p_m^t en (het is mogelijk dat) *niet p_n^t* .

In de volgende artikelen - *S.Th.* I 25,4 en 5 - werkt Thomas zijn impliciete mogelijkheidsbepaling in feite verder uit.

2.2 Kan God het verleden er niet laten zijn?

De ontologische status van het verleden vormt een beroemd probleem uit de geschiedenis van de filosofie. Het gooit nog steeds hoge ogen in het almaar doorgaande debat over *zijn* en *tijd*. Hoe antwoordt Thomas op deze vraag en wat voor mogelijkheidstheorie komt hier dan naar voren?

Allereerst stelt Thomas zich teweer tegen de gedachte dat God dit kan. Hij grijpt terug op zijn kernstelling dat *het kunnen van*

het *contradictoire* (tegenstrijdige) zelf tegenstrijdig is en dus niet onder kunnen en aldus ook niet onder Gods almacht kan vallen. Dit inzicht past hij ook toe op

(10) *Socrates* zat.

Eerst wijst hij op de contradictie van het presentische

(11a) *Socrates* *sedet*

en

(11b) *Socrates* *non* *sedet*.

Dit kan niet samengaan. Zowel (11a) als (11b) te zeggen, is zich aan een contradictie schuldig maken. Evenzo vormen (10) en de ontkenning van (10) een contradictie¹⁵. Onze vraag bevestigend beantwoorden is zich aan deze contradictie schuldig maken en contradicties vallen niet onder (al)macht. Dit lijkt allemaal volkomen helder, maar het betoog grijpt dieper dan wat het alleen *prima facie* uitsluit. We beschouwen een gebeurtenis uit het verleden als (10). De ontkenning van een gebeurtenis uit het verleden is volgens Thomas niet alleen "accidenteel onmogelijk", maar ook absoluut onmogelijk, omdat we hier dan op een zuivere contradictie stuiten. Dit houdt in dat het verleden niet alleen accidenteel noodzakelijk, maar ook op zichzelf en in absolute zin noodzakelijk is. Uit

(12) Het is onmogelijk dat *niet-p* (een feit was) volgt immers

(13) Het is noodzakelijk dat *p*

en deze noodzakelijkheid is volgens Thomas van absolute aard.

Kortom: Een kwestie die in de elfde en twaalfde eeuw veel stof had doen opwaaien, wordt door Thomas negatief beantwoord. Als *p* gebeurd is, dan is het onmogelijk dat God niet bewerkt dat *p* gebeurd is. Als het noodzakelijk is dat God bewerkt dat *p* gebeurd is, dan is het noodzakelijk dat *p* gebeurd is.

Ergo: Al het verleden is noodzakelijk. In Thomas' logische, ontologische en theologische visie op het verleden verschijnt dit als noodzakelijk en onveranderlijk en het is dit ook volgens Aristoteles. Wat wordt nu zijn opstelling ten opzichte van het heden?

2.3 Kan God doen (maken) wat Hij niet doet (maakt)?

Thomas' antwoord op deze vraag is zeer intrigerend, want hier verdedigen de *objecta* op grond van Gods voorkennis, voorverordine-

ring, rechtvaardigheid en goedheid dat God alleen kan doen wat Hij doet. Nu ontken Thomas de vraag. Wat veronderstelt dit antwoord en hoe verhoudt het zich tot dat op de vorige vraag? Allereerst moeten we ons realiseren wat Thomas afwijst als hij onze vraag bevestigend beantwoordt. Dat is op de eerste plaats de visie dat Gods handelen aan een bepaalde noodzakelijke structuur onderhevig is: God handelt als het ware vanuit een natuurlijke noodzakelijkheid. Uiteraard stellen wie dit verdedigen, niet dat Gods handelen natuur-handelen (werking) is, want God is uiteraard geen fysisch ding. Maar een fysisch ding of plant of dier werkt op een bepaalde manier, zonder anders te kunnen handelen. Zo handelt God volgens deze visie krachtens een eigen Goddelijke orde, zodat de orde van de werkelijkheid niet anders kan zijn dan hij nu is¹⁶. In het verlengde hiervan ligt dan ook het feit dat Thomas verwerpt dat de Goddelijke macht zich exclusief richt op de huidige orde van de dingen, omdat deze Zijn wijsheid en rechtvaardigheid belichamen¹⁷.

Thomas van Aquino gaat hier op het scherp van de snede. Hij geeft de oppositie toe: Gods vermogendheid valt samen met de orde van de Goddelijke wijsheid¹⁸. Maar dan neemt hij overduidelijk afstand van de oppositie: De orde die God in Zijn wijsheid op rechtvaardige wijze de dingen oplegt, valt niet met de Goddelijke wijsheid samen¹⁹. Gods wil is de grond van alle dingen²⁰. God werkt volgens zijn eigen doel dat Hijzelf is, en als zodanig overtreft Zijn goedheid het geschapene oneindig. Maar met dit alles spitst zich ook het Thomasiaanse dilemma duidelijk toe: God handelt vrijwillig krachtens een wijze rechtvaardigheid, die op een andere orde van de natuur kan uitlopen dan ze in feite doet. God kan andere dingen scheppen dan Hij scheidt, kan anders dan Hij in feite doet²¹.

Zo tekent zich hier een levensgroot dilemma af, dat zich op een intuïtief niveau gemakkelijk aan ons onttrekt, terwijl het zich met grote scherpheid aandient als we het in modale analyses gaan formaliseren²². Vanuit dit dilemma wordt de verhouding tussen Thomas' en Duns' denken intrigerend. Laat ik me hier tot de volgende informele karakterisering beperken. Daarbij zie ik even af van het verband tussen Thomas' theologie en de visies van de his-

torische Aristoteles. Thomas ziet Aristoteles als het ware door een duistere spiegel. De historische positie van Aristoteles' godsdienst is voor hem door vele raadsels omringd. Daardoor kan hij zowel met een diepzinnige openheid als met grote naïviteit naar Aristoteles luisteren. Hierdoor ontstaat dan voor ons het grote mysterie van de synthese. Ik denk dat er amper iets is geweest dat we met recht zo kunnen typeren, maar ik zie hier nu van af om alleen naar Thomas' intens Christelijke woorden te luisteren.

Gods wil is de grond van al het geschapene. God handelt niet natuur-noodzakelijk, maar krachtens oneindige, vrijwillige goedheid. Het is vóór Thomas door velen diep beleefd en geloofd, nà hem wordt dit bij Duns de inzet van heel zijn nieuwe werkprogramma. Maar daar staat bij Thomas tegenover dat op het natuurlijke vlak de dingen niet anders kunnen toegaan dan ze in feite doen. God kan heel anders, maar wat kiest en besluit God? Een orde van *necessitas rerum*. God is niet gebonden aan deze orde, maar het effect is een orde van onveranderlijkheid, ook al is er tijdelijke verandering. De alomvattende theologische ordening van variabiliteit komt, wat het schepsel betreft, op een orde van invariabiliteit uit. De contingente God kiest noodzakelijkheid! Hier is meer aan de orde dan een paradox. Dit verband is ronduit tegenstrijdig. Hetzelfde komt terug in de uitdagende spanning van *S.Th.* I 25, 4 en 5: Al het verleden is noodzakelijk. Thomas sluit hier niet alleen uit dat God ongedaan (on-gebeurd) kan maken wat gedaan of gebeurd is, maar Hij ontkent ook de contingentie van het verleden als verleden²³. Het hoofdargument is direct aan het contradictoire karakter van een propositie en haar ontkenning ontleend²⁴. Op grond daarvan ontkent Thomas dat het mogelijk is dat Socrates niet zat, als hij wel zat. Met andere woorden: Het is niet zo dat God niet gedaan kon hebben wat Hij gedaan heeft. In het hoofdargument lopen tegenwoordige en verleden tijd parallel. Dit maakt in een propositionele analyse geen verschil²⁵. Maar het verschil tussen de kwesties van de artikelen 4 en 5 is nu juist dat van deze tijden. Nu wordt Thomas' antwoord echter ineens bevestigd inplaats van bij een ontkennend antwoord te blijven. De lezer zal glimlachen: Dat is nogal eenvoudig, want voor Thomas is het verleden als verleden noodzakelijk en het heden als heden

niet²⁶. Helaas is dit niet zo eenvoudig. Alle gebeurtenissen zijn ook als verleden tijd te beschouwen en dan is alles noodzakelijk. Maar alles is ook als heden of als toekomst te beschouwen en dan is alles contingent. Ook hier botsen variabiliteit en invariabiliteit op tegenstrijdige wijze op elkaar. Dit is kenmerkend voor de Thomasiaanse denkwijze: Een intuïtieve contingentie-benadering van Gods willen en handelen wordt logisch-conceptueel met een natuur-filosofisch noodzakelijkheidsdenken gearticuleerd. Daarom plaatst Thomas ons voor een enorm probleem. Kan het Christelijke denken dit aan? Hoe verhoudt Duns' visie op Gods almacht zich tot deze kernvraag? Met dit dilemma in gedachten gaan we over tot de beschrijving van de almachtstheorie van de jonge Duns.

3. Gods almacht volgens Duns

3.1 Wat is almacht?

De theorie van de Goddelijke almacht heeft talrijke aspecten. Enerzijds wordt dit door de inhoudelijke rijkdom van Gods concrete werken opgeroepen, anderzijds hangt dit samen met verschillende wijsgerige vakken die ook hier elk weer hun eigen theologische dimensie hebben: Logica, semantiek, ontologie en ethiek. Zo komen omnipotentie-vragen ook in de *Lectura* verschillende keren aan de orde²⁷. In *Lectura I 42* behandelt de jonge Duns de vraag of men volgens een natuurlijke redenering bewijzen kan dat de eerste oorzaak almachtig is. In *Lectura I 43* komt de kwestie aan de orde of de grond van de begrenzing van de almacht nu in Gods handelen of in de aard van datgene wat God scheppen kán, ligt. In het kader van de beantwoording van de eerste vraag geeft Duns een prealabele begripsbepaling van wat "almacht" kan inhouden, maar de kwestie zelf is van kennis- of wetenschapstheoretische aard, want het gaat hier om een bewijsbaarheidsprobleem.

Halverwege de dertiende eeuw is de *Analytica Posteriora* ook aan de Parijse Universiteit steeds meer de aandacht gaan trekken en sindsdien dienen de wetenschapstheoretische vraagstukken zich steeds nadrukkelijker aan. Bij Duns en Ockham kunnen we deze tendens duidelijk waarnemen. Zo vinden we midden in de dogmatiek veel stof voor een gedetailleerde geschiedschrijving van de kennisleer. Wij richten echter eerst onze aandacht op de vraag hoe

zich volgens de jonge Duns verschillende lagen in Gods almacht aftekenen, en vervolgens hoe de ken- en bewijsbaarheidsproblematieken hierbij aansluiten.

Alvorens de bewijsbaarheid aan de orde te stellen, geeft Duns in *Lectura I 42* een begripsbepaling. Allereerst gaat het hem om de *omnipotentia* als actief vermogen (*potentia activa*). Het gaat over Gods *kunnen doen* of *kunnen bewerken*. Almacht als Gods mogelijke activiteit kan weer in eigenlijke zin opgevat worden en ook, zoals ze binnen de Christelijke gemeenschap verstaan wordt: Almacht₁ en almacht₂. Zo komt Duns tot twee vragen: Is almacht₁, in een natuurlijke redenering, bewijsbaar en is almacht₂, in een natuurlijke redenering, bewijsbaar? Nu rijgen de deelvragen zich aan-een:

Wat houdt almacht₁ en wat almacht₂ in?

Wat is een natuurlijke redenering?

Wanneer is iets door een natuurlijke redenering te bewijzen?

Dan is er, tenslotte, nog de alomvattende vraag: Wat voor consequenties levert de een of andere beantwoording van de bewijsbaarheidsvraag op? Wat is alvermogen in eigenlijke zin (almacht₁)?

Bij almacht₁ gaat het om een kunnen ten opzichte van wat ook maar mogelijk is, en Duns qualificeert dit op twee manieren: Dit mogelijk is niet uit zichzelf noodzakelijk en het omvat het tegenstrijdige niet²⁸. Hier vallen twee momenten op. Almacht₁ is niet op wat vanuit zichzelf (*ex se*) noodzakelijk is, betrokken. De zinswending "*ex se*" is hier cruciaal. Het is geen overtollige aanduiding van wat noodzakelijk is. Het spitst dit juist helemaal toe, want hier gaat het om God zelf. Door "wat niet vanuit zichzelf noodzakelijk is" wordt almacht₁ van God Zelf uitgezonderd²⁹. Anderzijds wordt door "geen tegenstrijdigheid insluitend" het onmogelijke uitgesloten³⁰.

Deze kwalificaties leveren, impliciet, een opmerkelijk beeld op. De verrassende eerste kwalificatie betreft almacht₁ op wat vanuit God mogelijk is. Wat God is, is geen object van Gods bewerken³¹: Het is Gods wezen zelf. Zo wordt het veld van wat God zinvol kan, bepaald en "ingeperkt" door wat God wezenlijk is en dus tevens door Zijn handelen, vanuit Zijn eigen goedheid *ex se* constitueert.

De ene grens van het veld van Gods kunnen (almacht₁) is dus wat God Zelf wezenlijk is. Tegenover deze ene grens van God die Zijn eigen mogelijkheden is en zichzelf wezenlijk bepaalt, ligt de andere grens van wat uit zichzelf niets kan zijn. Uiteraard behoort het *on*-mogelijke niet tot het geheel van het mogelijke. Enerzijds is alles verzoenbaar met God die, in zichzelf noodzakelijk, bepaalt wat in zichzelf mogelijk is en tevens wat in zichzelf onmogelijk is en aldus in alle opzichten uitgesloten wordt door wat vanuit God noodzakelijk is.

Het veld van het mogelijke is dus het totaal van wat vanuit de Gans Andere mogelijk is zonder vanuit de Gans Andere noodzakelijk te zijn! Dit is dus het contingente. Steeds bepaalt de relatie tot God de ontologische status: het object van almacht is het contingente, dat als zodanig niet door Gods noodzakelijkheid bepaald is. Met deze logisch-wijsgerige uitleg gaan we uit boven de in de noten gegeven tekst van de jonge Duns, maar in zijn compacte formuleringen ligt zo'n enorme oogst aan verder expliciet te maken theologisch inzicht, dat het in gevallen van endemische verwarring goed is te bezwijken aan de bekoring om beschrijving en extrapolatie samen te laten gaan.

Almacht₁ is echter niet het typisch Christelijke almachtsbegrip. Wat houdt dit alternatieve almachtsbegrip dan in? Bij almacht₂ wordt op almacht₁ voortgebouwd. Het gaat hierbij om hetzelfde veld van mogelijkheden. Het typische verschil met almacht₁ is nu dat bij almacht₂ de essentiële orde van de causaliteit wordt uitgeschakeld. Het gaat hier dus om de directe veroorzaking van welk gevolg dan ook zonder dat tweede oorzaken daarin meewerken³². Dit almachtig₂ zijn ligt dus volgens Duns buiten het bereik van een eerste oorzaak : tweede oorzaken-schema en aldus in feite buiten een natuurfilosofie van het Eerste Oorzaak-type. Hier is de mogelijkheid van uitschakeling van Aristoteles' absolute wereldorde in het geding.

Voor zowel almacht₁ als almacht₂ geldt dat het potenties van activiteit zijn. Het komt hier niet alleen aan op wat werken of bewerken inhoudt, maar vooral ook wat potentie of potentialiteit betekent. In *Lectura* 1 42:6 beklemtoont Duns dan de grenzen van het niet identiek met God zijn en het contradictie-vrij zijn:

Daardoor wordt het veld van Gods actieve almacht bepaald. In de wijsbegeerte speelt in het algemeen het punt van de contradictie een beslissende rol. Wijsbegeerte is een uitgebreide theorie van de negatie. Het beheerst op de achtergrond ook de theorie van de Goddelijke onnipotentie. Het traditionele nadenken hierover werd door een naïef soort logica bepaald. Dan verkeren we in deze sfeer: iets kan niet (*is*-onmogelijk) als dat de desbetreffende potentie niet heeft en het bezit die potentie niet als het die potentie niet van God heeft ontvangen. Het heeft die potentie niet van God ontvangen als God haar niet heeft geschonken. Zo worden onvermogen en onmogelijkheid kwaliteiten van iets!

Deze naïeve probleemstelling richt onze aandacht op de logische aspecten van de Goddelijke almacht als een actief kunnen, omdat hierin de mogelijkheiddimensie van wat God is en doet, gekwalificeerd wordt. Inhoudelijk zijn deze grondvragen godsdienstig en theologisch van aard, maar als we naïef heenlopen over wat alleen maar als iets logisch verondersteld is, kan dit zich zó heftig doen gelden, dat het zich tot een fundamenteel probleem in de theorie van Gods almacht ontwikkelt. Het is als met een foutieve theorie uit de wiskunde, die in een bepaalde tak van natuurkundig onderzoek dienst doet en daar de gehele praktische ontwikkeling verstoort zolang als er de verwoestende tegenstrijdigheden niet uit verwijderd zijn. Zo is het ook met de logische begripsvorming van wat (on)mogelijk is, gesteld.

De jonge Duns gaat aan deze Achillespees niet voorbij: iets is alleen en alleen dan *zondermeer mogelijk* als het in strijd is met te zijn³³. Waar komt deze strijdigheid of tegenstrijdigheid nu precies op neer? Deze tegenstrijdigheid komt op het ontische niveau op. De ontische tegen-strijdigheid (*repugnantia*, *repugnance*) komt niet uit een aspect van iets anders of een relatie die iets anders er al of niet toe heeft, op³⁴. Als immers iets anders er een relatie toe heeft of kan hebben, dan is het consistent en kan er geen ontische tegenstrijdigheid in het spel zijn.

De structuur van deze ontische tegenstrijdigheid is dus van interne aard³⁵. Het gaat dan primair om een formele tegenstrijdigheid van de constituenten. Het gaat hier aldus om termen die, logisch gezien, samengesteld zijn. Laten we het hebben over twee

constituenten *a* en *b*: *a* strijdt formeel met *b*; *a* sluit *b* uit en aldus wordt *a* ook door *b* uitgesloten, want *uitsluiten* is een symmetrische relatie. Wanneer *a* en *b* zich zó tot elkaar verhouden, dan kunnen ze niet een *c* die één geheel is, samenstellen of constitueren³⁶. Er is een component van *a* die zich niet met *b* verdraagt, of een *b* die zich niet met *a* verdraagt, waardoor het zijn strijdt, of niet te rijmen is met, de mogelijkheid van hun combinatie of vereniging (*impossibilitas, impossibility*). Ontische tegenstrijdigheid van *c* heeft dus als zodanig met de innerlijke componenten of elementen (*partes*) van *c* te maken en is geen zaak van accidentele relaties³⁷. Maar ontische tegenstrijdigheid is ook niet alleen een zaak van niet met elkaar verbonden zijn, maar ook van niet met elkaar verbonden kunnen worden: *a* is of impliceert de ontkenning van *b* (*contradictie*). Strijdt het zijn met iets, dan is er een *impossibilitas* in het spel. Ontische tegenstrijdigheid is de onmogelijkheid van het samen vóórkomen van *a* en *b* en niet alleen het feit van het niet samen vóórkomen van *a* en *b*. Het zijn (*esse*) waarom het in de ontische tegenstrijdigheid gaat, is in feite mogelijk zijn. Inplaats van *esse* als *in actu esse* wordt mogelijk zijn het sleutelbegrip van de scotiaanse ontologie. Dit is dan ook de kern van de scotiaanse revolutie in de geschiedenis van de ontologie³⁸.

Dit brengt een parallelle behandeling van bevestigingen en onkenningen in het geval van "preciese" voorwaarden teweeg. Als het hebben van een long een voorwaarde voor ademen is, dan is het niet hebben van een long een voorwaarde voor niet ademen. Nu is de contradictoire relatie of de relatie van tegenstrijdigheid symmetrisch. Zo geldt ook:

p is onmogelijk

en

God kan *p* niet doen (maken)

zijn gelijkwaardig³⁹. Maar als twee standen van zaken of proposities gelijkwaardig zijn, zijn hun ontkenningen dat ook. Dus zijn

p is mogelijk

en

God kan *p* doen (maken)

ook gelijkwaardig. Als twee mogelijkheidsuitspraken gelijkwaardig en waar zijn, dan zijn de twee parallelle onmogelijkheidsuitspraken ook gelijkwaardig en waar. Dit is een belangrijk inzicht, dat direct uit Scotus' ingrijpende wijziging van het zijnsbegrip volgt. Wanneer we dit niet correct doorvoeren, krijgen we de gelijkwaardigheid van

God kan p doen (maken/scheppen)

en

p gebeurt eens.

Dat deze twee standen van zaken of proposities gelijkwaardig zijn, is echter inconsistent. Duns levert ons de ontologische grondslag om deze inconsistentie consequent te kunnen vermijden.

Maar nog zijn we niet klaar met het aanbrengen van kwalificaties van het mogelijkheidsbegrip dat aan de almachtstheorie van de jonge Duns ten grondslag ligt. Het zijnsniveau heeft zelf weer verschillende lagen. Daarbij gaat het Duns vooral om de onderscheiding van respectievelijk het *existentiële zijn* of het *feitelijke bestaan*, het *in het verstand (Gods denken) zijn* en het *inzichtelijk zijn* of het *begrepen kunnen worden (esse intelligibile)*. Waar betreft nu Duns de actieve potentie die Gods almacht is, op? En wat voor consequenties roept zijn antwoord op?

Allereerst luidt zijn antwoord: Gods almacht geldt het feitelijk bestaan. Het is de actieve potentie waardoor Hij ieder in het aanzijn kan roepen, kan voortbrengen *in esse existentiae*⁴⁰.

De primaire mogelijkheid van een schepsel bestaat in het voor God inzichtelijk (intelligibel) zijn, maar in de almachtstheorie gaat het niet om dit kunnen. Op een uiterst belangrijke wijze schuift Duns hier Gods kenacten en voortbrengen in het aanzijn (bestaan) uit elkaar. Gods noodzakelijke kenacten van de schepselen brengen geen noodzakelijk voortbrengen van de schepselen met zich mee. Gods almacht betreft de contingentiedimensie van Gods werken en voortbrengen en niet de noodzakelijkheidsdimensie van Gods alwetendheid. Primair is niet het werkelijk zijn (*esse reale*). Primair is het *esse intelligibile* en het *produci in esse intelligibili*. De logische en ontologische kenmerken van het zijn van deze zijnsniveaus in God zijn echter verschillend. Het eerste is een zaak van contingent voortbrengen, het tweede één van noodzakelijk

voortbrengen. Anders zou er in God een reële betrokkenheid op het scheepsel zijn⁴¹ en zou dit, evenals God, noodzakelijk zijn. Het scheppen zou dan aan Gods denk- en kenacten "voorafgaan".

Duns werkt hier, ontegenzeggelijk, subtiel, maar ook baanbrekend. Het is van het grootste belang precies in te zien hoe potentie of mogelijkheid gekwalificeerd wordt door datgene, waarvan het de potentie of mogelijkheid is. Potentie of mogelijkheid is met *zijn (esse)* én met *werken (operatio)* te verbinden. Dan kan het om verschillende ontische statussen gaan. Maar ook als het om verschillende soorten *operationes* gaat, kan de ontische status verschillend zijn. Kan men deze verschillen niet in het vizier krijgen, dan dreigt de Christelijke theologie in een noodzakelijkheidsdenken terug te vallen. In dit opzicht zitten zowel de theorie van de Goddelijke alwetendheid als die van de Goddelijke almacht vol valkuilen. Door nu een kwalitatief onderscheid aan te brengen tussen *procedure in esse existentiae* en *procedure in esse intelligibili*, valt in Duns' theologie de dreiging van determinisme ook op het niveau van de begripsvorming concreet weg. Dit houdt uiteraard niet in dat de jonge Duns of de Scotus van de *Ordinatio* alle fundamentele knelpunten heeft verwijderd of zelfs maar overal in wat hij wel aan de orde heeft gesteld, de beste voortzetting heeft gevonden, maar de perspectieven rijzen in zijn vernieuwing van de theologie niet alleen principieel, maar ook concreet logisch en ontologisch op. Wij kunnen dit duidelijk zien als hij de problematiek van wat onmogelijk is, constructief met die van Gods handelen verbindt.

Iets kan niet gebeuren. Waarop stoelt nu deze onmogelijkheid van *p*? Komt dit doordat God het niet kan doen (maken) of wegens een Goddelijk niet-kunnen, een Goddelijke almacht? Het is nu voor Duns niet moeilijk meer deze mist te laten optrekken. De ontraadseling van de paradox ligt in het *kunnen* zelf. Krijgen we de logica van "kunnen" (*posse*) door, dan verdwijnt ook deze theologische mist. *Niet-kunnen zijn* is, zoals we gezien hebben, iets intrinsieks. Het houdt verband met de eigen natuur van dingen, met wat er essentieel voor is. Paradoxaal gezegd: iets onmogelijks bestaat uit onverenigbare componenten, die aldus geen eenheid kunnen vormen. Met andere woorden: het kan niet bestaan. Het

hebben over iets onmogelijks is spreken over een karakteristiek van elementen (*partes*) van een *compositum*, die op zichzelf genomen coherent zijn, maar zich niet met elkaar verdragen. Juist dat gaat op hun eigen aard terug. God kan niet als zodanig alle coherente elementen (*partes*) voortbrengen. Daarin wordt God niet beperkt door het feit dat het andere het ene kan uitsluiten. Het eigen karakter waarin God *a* of *b* constitueert, terwijl *a* door *b* wordt uitgesloten, belet God niet *a* of *b* te kunnen scheppen. Het eigen karakter en de grenzen van *a* plaatst God niet voor de onmogelijkheid van *b*. Maar juist gegeven dat God dergelijke elementen kan voortbrengen, zodat zij formeel tegenstrijdig zijn, kunnen zij niet in combinatie voortgebracht worden. Is *p* onmogelijk, dan bepaalt de eigen aard van *p* waarvan God de componenten constitueert, dat *p* niet kan gebeuren.

Hier van Gods niet kunnen te spreken, is misleidend en hier van onmacht (*impotentie*) te spreken, is tegenstrijdig. Theologische wartaal is dan weer eens het gevolg van een schending van de logica van "kunnen". De extrinsieke grond van zulke onmogelijkheden is immers primair het vermogen van God waardoor de dingen primair *in esse intelligibili* voortgebracht worden. De formele grond ervan wordt juist hierdoor geconstitueerd. Het denken en kennen van God constitueert primair de mogelijksvoorwaarden van wat feit kan worden. Maar de *potentia activa* waarom het hier gaat, is op contingent *producere* van God betrokken en dus is deze macht geen *praecisa causa* voor wat *producibile* is. Kortom: De werking van het Goddelijk verstand is primair en niet Gods scheppingsmacht. God is eeuwig creatief, maar niet noodzakelijkerwijs scheppend⁴². Zijn kunnen geldt alleen en als zodanig het mogelijke, omdat dit door Zijn primaire activiteit geconstitueerd wordt. Duns' theorie van de Goddelijke almacht is op zijn nieuwe contingentie-theorie gebouwd. Juist hierop berust de voor hem kenmerkende samenhang van de theorieën van Gods kennen en willen en de bijzondere theologische ontologie, die weer daaruit voortkomt. Daarbij moeten we wel aantekenen dat Duns' nieuwe contingentie-ontologie over de schijf van de universalen loopt en dat contingentie voor hem gewoonlijk feitelijke actualiteit blijft impliceren. Kortom: Duns extrapoleert in de *Lectura* zijn baanbrekende inzichten niet in een ontologie van standen van zaken.

Ook hebben we gezien dat Duns tussen almacht₁ in eigenlijke zin en almacht₂ in theologische zin onderscheidt. Zijn nadere analyse van potentie en mogelijkheid gaat voor beide op. Heeft dit nu volgens de jonge Duns ook consequenties voor het vraagstuk van de ken- en bewijsbaarheid? Laten we nu dit kennistheoretische probleem aan de orde stellen.

3.2 Een kennistheoretische vraag: Is Gods almacht bewijsbaar?

Is almacht₁ door een natuurlijke argumentatie te bewijzen? Duns antwoordt dat almacht₁ te bewijzen is. Laten we in het licht van zijn argumenten een gedeeltelijk antwoord geven op de vraag wat een natuurlijke redenering inhoudt. Wat primair bewerkt is, is een actieve oorzaak ten opzichte van welk gevolg dan ook. Dan wordt echter in het midden gelaten of zo'n gevolg nu direct of indirect veroorzaakt wordt. Bij almacht₂ zal alle aandacht zich hierop concentreren. Maar hoe dat dan ook moge zijn, elk mogelijk gevolg is voor de eerste bewerkende oorzaak mogelijk. De argumenten lopen hier over de schijf van de essentiële orde van de oorzaken. Zonder de eerste oorzaak kan er geen tweede oorzaak werken. Gegeven de tweede oorzaken, is er een essentiële orde van de desbetreffende oorzaken en is de eerste oorzaak almachtig. In termen van almacht₁ is God noodzakelijkerwijs almachtig.

Dit leert ons niet alleen dat bewijskrachtige redeneringen noodzakelijke redeneringen zijn, maar ook dat natuurlijke redeneringen, inhoudelijk, gebouwd zijn op de essentiële orde van de oorzaken en aldus het bestaan van tweede oorzaken veronderstellen. In de volgende paragraaf zullen we nog een ander aspect van Duns' benadering van een natuurlijke redenering opmerken, namelijk een historisch aspect. Inhoudelijk wordt een natuurlijke redenering gevuld vanuit de essentiële orde van oorzaken, die als zodanig natuurlijke oorzaken met zich meebrengt. Hierdoor is de probleemstelling niet: geldt met betrekking tot elke stand van zaken dat God almachtig is in de zin van almacht₁? De logisch-wijsgerige probleemstelling krijgt een natuurfilosofische insnoering. Deze wordt verklaard door het feit dat Aristoteles' fysica en natuurfilosofie op de achtergrond staan. In *Lectura I* 42:6-10 legt Duns ook geen direct verband met de contingentietheorie van *Lectura I* 39, die wel duidelijk doorwerkt in *Lectura I* 40. Dit onderdeel

van de almachtsleer wordt er niet door uitgebreid, gecorrigeerd of vernieuwd. Almacht₂ valt dan ook voor Duns buiten het bereik van een natuurlijke redenering.

Gegeven de onderlinge afbakening van almacht₁ en almacht₂ zal dit antwoord duidelijk zijn. Almacht₁ stoelt op een bepaald causaliteitsbegrip, namelijk dat van de essentiële orde van oorzaken. Een natuurlijke redenering veronderstelt dat causaliteitsbegrip. Wordt dit causaliteitsbegrip nu losgekoppeld van het almachtsbegrip, dan kan uiteraard het nieuwe type almacht (almacht₂) niet in een natuurlijke redenering afgeleid worden.⁴³ Het resultaat is helder als goede morgen en in feite wijsgerig niet erg schokkend. Het heeft al heel weinig van doen met het scepticisme dat Duns vaak is aangewreven. Want als wij de bewijsbaarheid van de Goddelijke almacht aan de orde stellen, dan houden we ons dicht in de buurt van almacht₁ op. In dat geval is Duns' antwoord juist bevestigend. In de verdediging van de onbewijsbaarheid van almacht₂ als Goddelijke eigenschap maakt Duns nog enkele interessante observaties, die ook licht werpen op de grenzen van deze positie.

Wat verstaat Duns onder een *bewijskrachtige (demonstratieve) redenering*? Wat verstaat hij onder een *bewijs (demonstratio)*? In een bewijskrachtige redenering volgt een conclusie op evidente wijze. In deze gedachtengang zijn de verschillende deductieve rollen doorslaggevend: Er is de deductieve rol van de premisse en die van de conclusie. Enerzijds kan een propositie als een premisse, anderzijds als een conclusie optreden. Deze deductieve rollen kunnen echter ook verschuiven: de propositie die in de ene afleiding als een conclusie optreedt, kan in een andere afleiding als premisse figureren. Nu onderscheidt Duns tussen proposities die als conclusies functioneren (*propositiones mediatae*) en proposities die niet een afgeleide propositie zijn (*propositiones immediatae*).

Wat is nu zo'n afgeleide propositie evident? Een afgeleide propositie is alleen evident als uiteindelijk de niet afgeleide proposities waarvan zij afhankelijk is, ook evident zijn. Laten we veronderstellen dat een redenering een noodzakelijke conclusie heeft. Als nu de premissen van deze redenering zelf evident

zijn, dan is ook de redenering evident. Maar een redenering is eindig. Uiteindelijk komen we dus uit bij premissen die zelf niet afgeleid zijn (*propositiones immediatae*). Wil nu de gehele redenering met alle conclusies daarin evidentiekarakter hebben, dan moeten ook deze niet afgeleide premissen, waarvan de andere stappen uiteindelijk afhangen, evident zijn.

Volgens Duns is het evidente karakter van een premisse op twee manieren te legitimeren:

- a) Er is een evidente argumentatie voor handen, waarin de desbetreffende premisse als conclusie voorkomt en waardoor deze premisse evident gemaakt wordt;
- of b) De premisse in kwestie is op zichzelf genomen evident en aldus zelfevident (*per se nota*)⁴⁴.

Als we nu gaan kijken naar de epistemische waarde van de primaire premissen van de gehele redenering, zodat alle conclusies daarvan, direct of indirect, afhankelijk zijn, schakelen we juist mogelijkheid a) uit. Dan komt het erop aan dat deze *propositiones immediatae* zelf evident zijn, wil de uiteindelijke conclusie als evident te boek kunnen staan.

Dit punt van kennistheoretische evaluatie is intrigerend genoeg. Het gaat erom dat in het maken van geldige afleidingen de evidentie van de premissen bewaard blijft. Uiteraard kunnen afleidingen discutabel zijn, maar heeft iemand de theoretische risico's die hier liggen, overwonnen, dan hebben de conclusies dezelfde epistemische waarde als de premissen. Wanneer we dit inzicht generaliseren, dan kunnen we bij de jonge Duns aflezen dat de evidentie in het bijzonder en de redelijkheidsgraad in het algemeen in een deductief geldige redenering van de premissen op de conclusies overgedragen worden.

De lezer vindt dit resultaat misschien niet erg schokkend. Desondanks is het bepaald geen inzicht dat in de traditie algemeen gedeeld wordt. Niemand minder dan Thomas van Aquino en John Locke verklaren zich ertegen⁴⁵. Roderick Chisholm sluit zich in zijn invloedrijke *Theory of Knowledge* hierbij aan⁴⁶. Voor hen houdt argumenteren in dat de redelijkheidsgraad vermindert; men zakt dan op de redelijkheidsladder⁴⁷. In deze visie heeft tijd

een logische waarde: Temporale verandering brengt logische en ontologische verandering met zich mee. Met dit filosofische hoofdbeginsel breekt Duns in zijn nieuwe contingentietheorie. Daarmee wordt de analogie van kennisleer en ontologie opgeheven. Door te werken met de handhaving van de redelijkheidsgraad in geldige afleidingen, waarvan de geldigheid achtereenvolgens wordt ingezien, trekt Duns hier in de theorie van de epistemische evaluatie de lijn van zijn contingentietheorie door⁴⁸.

Dat Duns noodzakelijke en bewijskrachtige redeneringen uit elkaar haalt, sluit hierbij ten nauwste aan⁴⁹. Noodzakelijke redeneringen hebben noodzakelijke proposities als premissen en conclusies. Bewijskrachtige redeneringen zijn noodzakelijke redeneringen, maar het omgekeerde hoeft niet het geval te zijn. De ontologische status van een propositie of redenering is een andere zaak dan de kennistheoretische status van een propositie of redenering. Wel blijft de notie noodzakelijkheid aan die van bewijs in de zin van *demonstratio* gekoppeld, maar kennistheoretisch is hier geen groot belang meer mee gemoeid omdat de notie van zekere kennis en die van noodzakelijkheid onkoppeld zijn⁵⁰.

Desondanks verdient Duns' argumentatie voor de onbewijsbaarheid van Goddelijke Almacht₂ nog een kritisch commentaar. We hebben reeds gezien dat Almacht₂ niet in een natuurlijke redenering aangetoond kan worden, omdat almacht₂ niet in zulke argumentaties behandeld kan worden. Dan houdt alles op. Dat zou moeilijk schokkend kunnen zijn. Maar hier zit nog een ander aspect aan, namelijk dat van de evidentie van de zelf niet meer afgeleide premissen⁵¹. Waarom kunnen deze niet evident zijn? Als dat zo was, dan zou men proposities als *God heeft de wereld geschapen* en vele geldige triniteitstheologische stellingen conclusief kunnen maken. Waardoor wordt dit geblokkeerd? Doordat Duns aanvaardt dat "wij ze in het geloof houden". Deze premisse voldoet echter niet. Om te voldoen, moet hij aangevuld worden tot: *sola fide*. Maar dan is de logisch-wijsgerige vraag of almacht₂ van God bewijsbaar is, onnodig: Als ze slechts *geloof*-waardig is, is ze niet bewijsbaar.

Waarom zou almacht₂ op zichzelf genomen, onbewijsbaar zijn? In verband hiermee is een contra-argument dat Duns zelf aan de orde stelt, interessant⁵². Dit argument gaat uit van het logische

adagium dat het onmogelijk is dat het ware iets onwaars impliceert. Alleen in schijnredeneringen of drogredenen komt het voor dat premissen waar zijn, terwijl de conclusie dat niet is. In een geldige redenering of implicatie gaat de waarheid van de premissen niet samen met de onwaarheid van de conclusie en kan dat ook niet gaan. Maar *God is almachtig*, is in Zichzelf waar en men kan op natuurlijke wijze weten dat niets onwaars of onmogelijks hieruit volgt. Hier is de grondgedachte dat het ontologische als zodanig argumentatief vastgesteld kan worden. Het argument is te impliciet gebleven om het sterk te kunnen uitwerken, maar de suggestie die erin opgesloten lijkt te liggen, is intrigerend: *God is niet almachtig (almacht₂)* is onwaar: Dat moet als zodanig zijn vast te stellen.

Hoe reageert Duns hierop? Duns voert dit argument *ad absurdum* door het te generaliseren. Dat het ware niets onwaars of onmogelijks impliceert, is als zodanig waar. Dit geldt dus voor alles wat wij geloven en wat waar is. Elke ware geloofspropositie zou dus op natuurlijke wijze gekend kunnen worden. Dit beschouwt Duns als onwaar. Ergo: Betekent dit: Alleen in geloof moeten óf kunnen we eraan vasthouden dat God almachtig₂ is? In dit verband moeten we voor het laatste kiezen. Om wat voor *kunnen* gaat het hier? Duns ontkent dat elke geloofspropositie op natuurlijke wijze kenbaar is. We kunnen niet alle geloofsproposities bewijzen. Dit houdt in: Het is niet zó, dat er met betrekking tot elke geloofspropositie in ons een feitelijke capaciteit van ons verstand aanwezig is om daarvoor een bewijs te leveren. Dit *kunnen* impliceert *zullen* en Duns ontkent dit dan. Dit is correct, maar houdt dit in dat het *kunnen* van *Lectura I 42* niet de nieuwe mogelijkheid van contingentie van *Lectura I 39* is.

Bovendien blijft hier nog een andere dubbelzinnigheid meespeelen: Zulke natuurlijke bewijzen veronderstellen noodzakelijkheid, terwijl het Duns er enerzijds om gaat dat niet elke contingente geloofswaarheid op natuurlijke wijze aantoonbaar is, en anderzijds dat dit ook niet voor elke noodzakelijke geloofswaarheid opgaat. Voorbeelden van de eerste categorie zijn: *God heeft de wereld geschapen* en *God brengt niets noodzakelijkerwijs voort*⁵³, terwijl de Triniteitsleer van de tweede categorie voorbeelden te

over biedt⁵⁴. Terwijl het hier deels om belangrijke inzichten gaat, blijft de behandelingswijze, ondanks détailanalyse, te fragmentarisch om ons een volledig beeld te kunnen vormen van de kenistheoretische consequenties van de werkelijkheids-visie die Duns steeds sterker gaat hanteren.

4. Slotbeschouwing

Wanneer we de theologische ontwerpen van de gerijpte Thomas en de jonge Duns met elkaar vergelijken, dan staan we voor een intrigerend krachtenveld. Hun beider almachtstheorieën laten dit duidelijk uitkomen. Overeenstemming en verschil houden daarbij ten nauwste met elkaar verband. Het constructieve en het problematische sluiten bij elkaar aan.

Allereerst is de overeenkomst een overeenkomst op diepte. Heel het *patrimonium* van de Kerk tekent zich hier af. Er is een oneindige kwalitatief onderscheid tussen Schepper en schepsel, juist omdat God de Vader één en al mededogen en vergeving is. In Zijn oneindige ontferming toont zich de goede Schepper. Zijn handelen veronderstelt wel Zijn noodzakelijke alwetendheid en kennis, maar het is direct in Zijn wil, die niet natuur noodzakelijk werkt, Gods vrije wil rijst in de concrete gestalte van liefdevolle goedheid boven alles uit. God kan anders dan Hij doet. Zijn vermogen is onuitputtelijk.

Maar hoe wordt dit nu precies logisch-wijsgerig gearticuleerd? Aristoteles' kosmologie heeft niet alleen geen temporeel schepingsmoment, maar volgens zijn natuurfilosofie van de verandering is deze notie ook tegenstrijdig. In Thomas' scheppingstheologie is dit scheppingsmoment in de tijd beslissend. Zijn beslissende onderscheid tussen essentie en existentie is uiteindelijk hiervan afhankelijk. Maar is de schepping eenmaal gegeven, dan dringt een aristotelische kosmologie met de wijsgerige infrastructuur die daarbij hoort, naar voren. Wat houdt dit in?

Allereerst loopt in deze benaderingswijze de spanning tussen Gods wezen en noodzakelijkheid enerzijds en anderzijds Gods vrijheid enorm op. Deze spanning doet zich zowel op het vlak van de

potentia absoluta als op dat van de *potentia ordinata* voor. Op het vlak van de *potentia absoluta* zien we zowel de theorie van de Goddelijke attributen als de tendens van hun identificatie functioneren: God kan van eeuwigheid anders dan Hij doet en Hij kan ook anders willen dan Hij wil, terwijl datzelfde handelen en willen identiek is met Zijn invariabele essentie. Maar hoe is dit met elkaar te rijmen? Deze spanning van veranderlijke vrijheid en noodzakelijkheid zien we op het vlak van de *potentia ordinata* terugkeren, waar de noodzakelijkheid op het verleden en de vrijheid op de toekomst wordt betrokken. Zowel de intentie als de feitelijke strekking van deze theologische optie is duidelijk: Thomas wil het klassieke *patrimonium* van de Kerk recht doen én rationeel verantwoord uitwerken. Door de keuze van het aristotelische type van rationaliteit wordt deze strijd geparalleliseerd met die tussen het aristotelisme (en het platonisme) en de megarische School. Het enorme verschil tussen deze ontologieën laat echter onverlet waar het in de Christelijke werkelijkheidsvisie op aankomt: Gods vrijheid maakt de werkelijkheid open. Dit kan echter ook niet gehonoreerd worden als het Aristotelisme slechts een ondergeschikte plaats in de heilstheologie van de Kerk krijgt toebedeeld. De invoeging van zo'n kosmologie in de Christelijke theologie levert een ambivalente positie op. Het wachten is nu of het geheel van de theologie wat daarin is ingevoegd, zal laten ontploffen, of dat het *corpus alienum* het totaal zal laten exploderen.

Wanneer we nu Thomas' en Duns' almachtstheorieën bestuderen, dan zien we dat daarin verschillende mogelijkheden- en contingentietheorieën, en aldus verschillende logica's en ontologieën functioneren. De spanning tussen Gods noodzakelijkheid en vrijheid, Gods kennis en wil zakt bij Duns aanzienlijk door de - overigens aanvechtbare - theorie van de neutrale proposities of standen van zaken: Abstraherend van de contingentie die Gods wil aan dingen (proposities) verleent, kent God de dingen (proposities) noodzakelijkerwijs, hoewel Hij ze contingent wil⁵⁵. Maar niet alleen is de intentie hier duidelijk, ook is de weg om de aanvechtbare stukken theorie te herstellen, begaanbaar. Bovendien ziet de jonge Duns reeds in dat ook Gods kennis van het contingente con-

tingent is, hoewel inderdaad Zijn alwetendheid noodzakelijk is⁵⁶.

We zien nu de echte contingentie, en aldus ook de echte vrijheid van God, steeds dieper in Duns' reconstructie van de theologie doordringen. In zijn visie kan een onware, contingente propositie waar en een ware, contingente propositie onwaar zijn⁵⁷.

Dit wordt verbonden met het inzicht dat als we een bepaald tijdsmoment - nu, 10.33 uur, 12.15 uur 5 augustus 1984 - aan een gebeurtenis toevoegen, deze gebeurtenis niet noodzakelijk wordt⁵⁸. Het is niet geheel duidelijk of de jonge Duns zelf al de consequenties van deze zet voor de benadering van gebeurtenissen uit het verleden heeft gezien. Als we met zulke ambivalenties rekening houden en bij Thomas de fundamentele strekking van zijn theologie goed vasthouden, tekent zich ter zake van de almachtsleer het volgende spel van overeenstemming en verschil voor ons af:

Er is een gemeenschappelijke geloofspositie. De beslissende vragen ontvangen, in termen van ja en neen, hetzelfde antwoord. Op dit niveau bepaalt de geloofsintuïtie de gemeenschappelijke richting. Wanneer dit hoofdantwoord gearticuleerd wordt, zien we ook weer eenzelfde drijfkracht: De articulatie strekt zich uit over het gehele conceptuele veld en reikt tot in de semantische reflectie. Komt de mogelijkhedenanalyse van Thomas pas tot rust bij het *ex habitudine terminorum*, bij Duns gebeurt dit, op parallelle wijze, in de *(non)perignantia terminorum*. Zijn het inhoudelijke uitgangspunt en de hoofdstrekking van de methode gelijk, de overeenstemming komt ook daarin tot uiting, dat zij zich tegen hetzelfde front van het noodzakelijkheidsdenken verzetten. Dan verschijnt een alternatief veld van mogelijkheden en aldus wordt het alles kunnen van God op *al het mogelijke* betrokken. Deze onnipotentie van God is dan alleen een *potentia activa* en geen *potentia passiva*. In termen van deze overeenkomst is ook het verschil duidelijk aan te geven. Inhoudelijk gezien is er hetzelfde front van het noodzakelijkheidsdenken⁵⁹. Deze deterministische denkwijze brengt ook een conceptueel instrumentarium met zich mee⁶⁰. Thomas van Aquino blijft hier zo dicht mogelijk bij. De interpretatieve speelruimte van het aristotelische *Organon* benut hij maximaal. Via een opeenstapeling van onderscheiding wordt dit apparaat met de eigen eisen van de kerkelijke *doctrina* verbonden.

Duns slaat echter ook logisch-conceptueel een andere weg in. De *logica modernorum* wordt consequent vernieuwd en zo ontwikkelt zich een articulatie van hetzelfde geloofspatrimonium, die in haar wetenschappelijke vormgeving ver van Thomas' denken lijkt af te zwaaien. In feite is de systematische verhouding van beide oeuvres uiterst constructief: Thomas' werkwijze levert een groot aantal dilemma's, Duns' radicale ingreep stelt ons in staat deze stuk voor stuk op te lossen en tot de reconstructie van een coherente theologie te komen.

Noten

1. Zie Leszek Kolakowski, *Religion* (London 1981), hoofdstuk I, vergelijk A. Vos, *Kennis en Noodzakelijkheid. Een kritische analyse van het absolute evidentialisme in wijsbegeerte en theologie* (Kampen 1981), hoofdstuk VIII en IX (voortaan geciteerd als *KN*).
2. James A. Weisheipl, *Friar Thomas d'Aquino*, Oxford 1975, 216-222.
3. Zie A. Vos, 'Johannes Duns Scotus' in: *Kerk en theologie*, XXXVI (1985).
4. Zie de *obiecta* 1-4 van *Summa Theologiae (S.Th.)* I 25,1.
5. Zie *S.Th.* I 25,1 c.a. Vergelijk Duns, *Lectura* I 42:6 en 14 en Thomas van Aquino, *De Potentia* I 1, tezamen met I 5, a.
6. Zie *S. Th.* I 25,2 c.a. en vergelijk *Lectura* I 42:14 en I 2:74 en 213.
7. *S.Th.* I 25,3 c.a.
8. *S.Th.* I 25,3 c.a.: 'Non autem potest dici, quod Deus dicatur omnipotens, quia possit omnia, quae sunt possibilis naturae creatae (nl. de eerste spreekwijze van 'mogelijk'): quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur, quod Deus sit omnipotens, quia potest omnia, quae sunt possibilis suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae: hoc enim non erit aliud, quam dicere, quod Deus est omnipotens, quia potest omnia, quae potest. Relinquitur igitur, quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilis absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum, possibile quidem, quia praedicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere. Impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum'.
9. Ibidem: 'Esse autem dininum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem'.
10. Ibidem: 'Unde quidquid habet vel potest habet rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens'. Vergelijk Duns Scotus, *Lectura* I 43:12 en 15.
11. Ibidem: 'Nihil autem opponitur rationi entis, nisi non ens.

Hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul'.

12. Ibidem: 'Hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinae potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possibilis. Quaecumque igitur contradictionem non implicat, sub illis possibilibus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens'.
13. Zie paragraaf 3.1 van dit opstel.
14. Zie noot 11.
15. *s.Th.* I 25,4 c.a.: 'Praeterita autem non fuisse contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quod Socrates sedet, et non sedet, ita quod sederit, et non sederit. Dicere autem quod sederit, est dicere, quod non fuerit. Unde praeterita non fuisse non subiacet divinae potentiae'.
16. *s.Th.* I 25,5 c.a.: 'Ita ex operatione divina non possint aliae res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est' - met verwijzing naar de natuurlijke werking van mens en olijf 'sicut actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quae eveniunt'.
17. Ibidem: 'Alii vero dixerunt, quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiae et iustitiae divinae sine quo Deus nihil operatur'.
18. Ibidem: 'Divina sapientia totum posse potentiae comprehendit'. Ook hier komt de beroemde regel voor: 'Potentia Dei, quae est eius essentia, non sit aliud quam Dei sapientia'.
19. Ibidem: 'Ordo a divina sapientia rebus inditus ... non aequat divinam sapientiam sic, ut divina sapientia limitetur ad hunc ordinem'. Zie hiervoor *s.Th.* I 21,4.
20. Ibidem: 'Deum non agere quasi ex necessitate naturae, sed voluntatem eius esse omnium rerum causam'. En Gods wil werkt niet op natuurlijke wijze. Zie *s.Th.* I 19,3 en 4.
21. Vergelijk Duns' *Lectura* I 39:42-54 en I 44.
22. Zie *KV* II 1 en VII 8-9.
23. Anselmus beklemt oont deze juist in *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio* I 2. Vergelijk Duns' *Lectura* I 39:58.
24. Zie het citaat van noot 15.
25. Vergelijk in *s.Th.* I 25,4 c.a. 'Socrates sedet et non sedet' en 'Socrates sederit et non sederit'.
26. Hier ligt trouwens een intrigerend verschil met Aristoteles, die ook het heden als noodzakelijk beschouwt en de contingentie exclusief aan de toekomst bindt.
27. Het Oxfordse commentaar op de *Sententiae* van de *baccalaureus sententiarum* is een *lectura*. *Lectura* I 8-45 is in 1966 in Rome door de *Commissio scotistica* gepubliceerd. Zie voor almachtsvragen *Lectura* I 37 en 42-44.
28. *Lectura* I 42:6: 'Si autem accipitur omnipotentia proprie, sic significat potentiam activam respectu cuiuslibet possibilis quod non est ex se necessarium nec includens contradictionem, mediate vel immediate, ita quod illa potest quodcumque tale produci mediate vel immediate'.
29. Ibidem: 'Per hoc autem quod dicitur quod 'non ex se necessarium', excluditur potentia activa sua respectu sui ipsius, scilicet Dei, qui est' ex se necessarium'.

30. Ibidem: 'Per hoc quod dicitur 'non includens contradictionem', excluditur potentia activa respectu impossibilis'.
31. Duns doorschouwt eenvoudigweg de ingewikkelde verwarring die opgesloten ligt in vragen als: kan God het 'noodzakelijke' opheffen? of zelfs 'Kan God Zichzelf opheffen en Zich dan ook in het aanzijn roepen?' Luther en Descartes bijvoorbeeld gaven hierop bevestigende antwoorden. Zie Alvin Plantinga, *Does God have a nature?* (Milwaukee 1980), 92 vv.
32. *Lectura I 42:11*: 'Sed ista non est intentio catholicorum sic loqui de omnipotentia, sed communiter accipiendo omnipotentiam, secundum quam dicitur aliquid omnipotens quia potest in quodcumque possibile, non necessarium ex se, immediate, sine hoc quod aliqua alia causa concurrat in agendo'.
33. *Lectura I 43:12*: 'Nihil est simpliciter impossibile nisi cui repugnat esse'.
34. Ibidem: 'Nulli autem primo repugnat esse quia non est respectus alterius ad ipsum'.
35. Ibidem: 'Sed ratio prima quare alicui repugnat esse erit intrinseca ex repugnata formali ex quibus constituitur'.
36. Ibidem: 'Quia enim unum illorum formaliter repugnat alteri, ideo non possunt constituere unum, sed illi propter eorum incompossibilitatem repugnat esse'.
37. Ibidem: 'Si igitur aliquid est impossibile fieri, hoc erit ex parte eorum quae deberent illud constituere, quia formaliter repugnant, et non propter defectum alicuius respectus ad ipsum. Non igitur est dicendum quod quia Deus non potest facere, ideo aliud impossibile est fieri'.
38. Vergelijk *Lectura I 39:47-51* met prologus: 111-115 en I 7: 32-43.
39. *Lectura I 43:13*: 'Igitur simile causa quare non potest 'aliquid quod est impossibile' fieri, erit haec negatio 'quia Deus non potest facere'.
40. *Lectura I 43:14*: 'Potentia activa de qua nunc loquimur, est potentia activa in Deo qua potest producere aliquid in esse existentiae, non in intellectu'.
41. Ibidem: 'Quod falsum est (namelijk dat de primaire mogelijkheid van iets niet in het intelligibel zijn ligt), immo res antiquam producitur in esse reali, prius producitur in esse intelligibili; item, sequeretur quod in Deo esset respectus realis ad creaturam, quia praecedens omnem operationem intellectus'.
42. Zie *Lectura I 43-18* en 19.
43. Zie *Lectura I 42:12*.
44. Zie *Lectura I 42:19*: 'Si aliquis haberet notitiam huiusmodi 'aliqua figura habet tres', numquam esset sibi per se nota nec evidenter posset ostendere aliquam conclusionem ex ea, nisi haec immediata (a qua dependet) esset nota, scilicet quod 'triangulus habet tres'. Zie ook het begin van deze paragraaf.
45. Thomas van Aquino, *In Aristotelis Libros Posteriorum Analyticorum Expositio*, Iurijn (2) 1964, 402:585, John Locke, *Essay concerning Human Understanding* IV 2,7.
46. Englewood Cliffs (2) 1977, 43-45.
47. Zie *KN 193-195*. Vergelijk Roderick Chisholm, a.w., hoofdstuk I.

48. Vergelijk hiervoor *KN VIII* 9 en 3 en *V* 3.
49. *Lectura I* 42:19: 'Non est idem habere rationem necessariam et rationem demonstrativam evidenter concludentem'.
50. Zie *Lectura I* 3:172-181.
51. Zie *Lectura I* 42:18-19.
52. Zie *Lectura I* 42:15.
53. Zie *Lectura I* 42:18.
54. Zie *Lectura I* 42:19.
55. Zie *Lectura I* 39:53-54 en 62-66.
56. Zie *Lectura I* 39:67'68. Vergelijk *KN IX* 8.
57. Zie *Lectura I* 39:56 en 59. Vergelijk *Lectura I* 39:60.
58. Zie *Lectura I* 39:52.
59. Zie *KN I* en *II*.
60. Zie voor de analyse van het logische karakter van deze denkwijze *KN VII*.

Peter Raedts s.j.

RICHARD RUFUS VAN CORNWALL EN ROBERT GROSSETESTE: EEN VERGELIJKING

Richard Rufus van Cornwall is als persoon voor ons vrijwel een onbekende. Aan de totale vergetelheid is hij alleen ontsnapt, doordat Roger Bacon hem met het bij hem gebruikelijke venijn een van de slechtste theologen van zijn tijd noemt, die alleen succes oogstte bij de domme massa's¹. Wij weten dat Richard *artes* gestudeerd heeft in Parijs en aldaar is toegetreden tot de orde der Franciscanen 'eo tempore, quo frater Helias totum turbavit ordinem'². Dat kan geweest zijn in 1230, het jaar van de onlusten rond de translatie van het lichaam van St. Franciscus, of 1238, toen de gebeurtenissen die uiteindelijk zouden leiden tot het aftreden van Elias als generaal de orde in grote onrust brachten. De intrededatum 1238 is de meest waarschijnlijke, omdat anders Richards studietijd in Oxford onevenredig lang zou zijn geweest. In Oxford studeerde Richard theologie en hield colleges over de Sententiën van Lombardus. In 1253 vertrok hij na een hevige ruzie, waarschijnlijk uitgelokt door het feit dat Thomas van York toen in zijn plaats tot *lector* in het klooster van Oxford werd aangesteld, naar Parijs, waar hij kennismakte met St. Bonaventura en diens commentaar op de Sententiën. In 1256 werd hij teruggeroepen naar Oxford om Thomas van York als *lector* op te volgen. Van zijn verdere leven en sterven weten wij niets af.

De enige manier om Richard Rufus te leren kennen is zijn werken te bestuderen. Die zijn lange tijd verloren geacht, maar in de loop van deze eeuw zijn nogal wat werken opnieuw aan hem toegeschreven. De twee belangrijkste zijn een commentaar op de Sententiën (Oxford, Balliol College, MS. 62 (= B) en een kritische samenvatting (*Abbreuiatio*) van Bonaventura's commentaar op Lombardus (Vaticaanstad, Bibliotheca Apostolica Vaticana, MS. lat. 12993 (= V). Assisi, Biblioteca comunale, MS. 176 (= A)). Helaas is deze omschrijving iets te vlug gebeurd, zodat het nodig was de vræg naar de auteur van deze twee MSS. opnieuw te stellen. Al heel gauw blijkt bij nauwgezette beschouwing dat deze twee werken in ieder geval van dezelfde auteur zijn. Bovendien is er voor ieder van de twee

een sterke, onafhankelijke traditie dat die auteur Richard Rufus van Cornall geweest moet zijn. Van het commentaar op de Sententiën kan onomstotelijk worden vastgesteld dat het een product is van de theologische faculteit van Oxford, met name omdat de voornaamste discussiepartners van de schrijver Robert Grosseteste en Richard Fishacre zijn. Bovendien blijkt dat het werk af geweest is in 1250 en dat de auteur een Franciscaan is⁴. Vrijwel de enige kandidaat die aan deze criteria voldoet is Richard Rufus. Ook zijn er in de proloog enige marginale noten die sterk suggereren dat de naam van de auteur *Ricardus* is (B ff. 11D-12A). Een vergelijkbaar sterke traditie is er ook voor de *Abbreviatio*. In beide MMS. is het werk toegeschreven aan Richard Rufus in een 18e-eeuwse hand, dus in een tijd dat niemand zich meer zijn naam herinnerde (V f. 1a, 3a; A f. 4a). Bovendien wordt de naam van de auteur vermeld door de copyïst zelf aan het einde van de proloog (V f. 2A). Helaas is deze uitgewist en zelfs onder de ultra-violet lamp maar gedeeltelijk leesbaar te maken: 'R... ..nubiensem'. Voor ons liggen dus twee werken, geschreven door dezelfde auteur, en voor elk van beide onafhankelijke aanwijzingen dat die auteur Richard Rufus is. Een dergelijke convergentie maakt de conclusie dat hij de auteur van beide is onvermijdelijk.

De plaats van het commentaar in Richards leven is duidelijk; het is de neerslag van de colleges die hij gegeven heeft als *baccalaureus* aan de universiteit van Oxford. Van de *Abbreviatio* wordt algemeen aangenomen dat zij het resultaat is van Richards colleges in Parijs in de jaren 1253-6⁵. Mij lijkt het waarschijnlijker dat hij de samenvatting geschreven heeft in 1256 in Oxford om zijn studenten te laten kennismaken met een van de grote meesterwerken uit de Parijse traditie. Op verschillende plaatsen laat hij namelijk specifieke verwijzingen naar de gewoontes van de 'Ecclesia Gallicana' in de tekst van Bonaventura weg of hij vervangt ze door voorbeelden meer geschikt voor een Engels gehoor⁶.

Op basis van deze twee kunnen de verdere werken, toegeschreven aan Richard Rufus, worden gecontroleerd. Hij heeft een vrij uitgesproken stijl. Zijn betogen zijn over het algemeen slecht georganiseerd; objecties tegen het uiteindelijke antwoord worden vaak niet weerlegd en hij raakt soms de draad helemaal kwijt. Boven-

dien is zijn werk overladen met persoonlijke ontboezemingen en retorische vragen. En een derde opvallend kenmerk is zijn onvermogen om conclusies te trekken; heel vaak laat hij twee alternatieven zien en besluit dan: 'Non definitio', of hij valt terug op het gezag van de Vaders. Aan de hand van deze criteria is het mogelijk vier *quaestiones disputatae* en een verhandeling over het bestaan van God aan Richard toe te schrijven in een collectie van *quaestiones* samengesteld in Parijs rond 1250 en gebruikt door St. Bonaventura bij diens voorbereiding op zijn colleges over de Sententiën (Assisi, Biblioteca comunale, MS. 138, ff. 262C-264C, 268A-270B, 277C-285A, 292A-D)⁷. Verder zijn er nog twee *quaestiones* van Richards hand over het proces van substantiële verandering in een andere collectie van disputaties uit de vroeg-Franciscaanse traditie, die is samengesteld voor een van de Franciscaanse *studia* in Noord-Italië in de tweede helft van de 13e eeuw (Toulouse, Bibliothèque municipale, MS. 737, ff. 158A-160B (= I))⁸.

Nog verschillende andere fragmenten zijn in de loop der tijden aan Richard toegeschreven, die beslist niet van zijn hand zijn. Zo is er een disputatie 'De Aureola' in een MS. in het Brits Museum (London, British Library, MS. Royal 8 C. iv, ff. 103C-111C) die volgens Pelster het werk is van Richard Rufus, maar die in feite een onderdeel is van het Sententiëncommentaar van Richard Fischacre (iv, dist. 33)⁹. Over het omstreden logische tractaat 'Abstractiones Ricardi Sophiste' heb ik niet tot een beslissing kunnen komen¹⁰. Ook moeten sommige van Richards werken verloren zijn gegaan. Hijzelf refereert ergens aan een commentaar op Aristoteles' *Metaphysica* en Bartholomeus Anglicus vermeldt een commentaar van Richard Rufus op de *Meteorologica*. Hieruit blijkt al dat Richard op de eerste plaats filosoof was, een indruk die bevestigd wordt door een studie van zijn theologisch werk, waarin de filosofische onderdelen het best zijn uitgewerkt en het meest onafhankelijk zijn.

Dit laatste brengt ons op zijn theologisch denken. De hoeveelheid materiaal is zo omvangrijk dat een scherpe selectie noodzakelijk is. Het is natuurlijk mogelijk een bepaald thema te kiezen, maar het gevaar daarvan is dat dan niet duidelijk wordt of Richard

zelf dit een belangrijk punt vond. Immers in een Sententiëncommentaar wordt de hele christelijke leer aan een onderzoek onderworpen, dus alles komt aan de orde. Een historisch juist beeld van wat Richard heeft beziggehouden krijgt men door hem te vergelijken met een van zijn voorgangers en de overeenkomsten en verschillen nauwkeurig te noteren. Dat is in zijn geval ook heel goed mogelijk, omdat hij zwaar geleund heeft op de grote leermeester van zijn orde in Engeland, Robert Grosseteste, die van 1230-35 *lector* was geweest van de Franciscanen in Oxford en daarna ook als bisschop van Lincoln een groot vriend en beschermer van de orde bleef¹¹.

Een dergelijke vergelijking tussen leermeester en leerling moet beginnen met te kijken naar de vorm waarin zij hun gedachten gegoten hebben. Daaruit blijkt al een opvallend verschil in theologische methode. Grosseteste's theologisch werk bestaat vooral uit commentaren op de boeken van de Bijbel, waarvan het *Hexaëmeron*, het commentaar op het scheppingsverhaal, het meest afgeronde is¹². Richard Rufus, meer naar de mode van zijn dagen, doceerde de speculatieve theologie in de vorm van colleges over de Sententiën. Dit verschil is des te belangrijker, als wij ons realiseren dat maar enkele jaren (waarschijnlijk 1245), voordat Richard zelf aan zijn colleges begon, Grosseteste een vlammende protestbrief had geschreven aan de Oxfordse theologen, waarin hij er ten sterkste op aangedrongen had dat zij zich in hun colleges moesten houden aan de traditionele methode van theologieonderwijs, het becommentariëren van de Bijbel¹³.

In de theologie wenste Grosseteste het erfgoed der Vaders onverkort te handhaven. Hij verwierp iedere verandering in de theologische methode. Niets moest hij hebben van een toepassing van de dialectiek en van de Aristotelische wetenschapsleer op de theologie. '*Principia per se nota*', syllogistische redeneringen en de organisatie van de theologie vanuit een rationeel beginsel hield hij voor verderfelijk, omdat zij een inbreuk betekenden van de zich te trots verheffende menselijke rede op het geloofsmysterie¹⁴. De theoloog moest de orde van de Bijbelboeken respecteren en iedere zin mediterend beschouwen om zo het in de letter zich hullende mysterie te doordringen. Geen wonder dat hij alleen de al-

legorische methode beschouwde als 'fidei congruens'¹⁵. Toch was Grosseteste geen onnadenkende traditionalist. In zijn jongere jaren had hij zich uitvoerig beziggehouden met de werken van Aristoteles en een commentaar geschreven op zowel een methodisch (*Analytica Posteriora*) als een natuurfilosofisch werk (*Physica*)¹⁶. De methodeleer van Aristoteles achtte hij in de theologie onbruikbaar, maar niet diens natuurfilosofie. Daarmee meende hij de oude allegorische methode tot nieuw leven te kunnen brengen. Immers de sterkte van de allegorische, tropologische en anagogische opstijging hangt af van de betrouwbaarheid van de letter. Goede kennis van het symbool is nodig om het gesymboliseerde daardoorheen te schouwen. Hugo van St. Victor had dit al gezien¹⁷. Alleen ontbraken hem nog de middelen, maar Grosseteste had in de natuurfilosofische werken van Aristoteles een rijkdom aan informatie tot zijn beschikking over de dingen der natuur, die hem in staat stelde hun eigenschappen (*proprietas rerum*) veel scherper te omschrijven¹⁸. Door zo de tekens te revaloriseren hoopte hij op meer verantwoorde wijze het betekende te kunnen bereiken. Vandaar ook, naast natuurfilosofie, zijn belangstelling voor linguïstiek¹⁹. Hij is een van de eerste Westerse theologen die systematisch studie van het Grieks en het Hebreeuws gemaakt hebben. De structuur van het *Hexaëmeron* verraaft het programma: eerst de gewone opeenvolging van letter, allegorie, tropologie en anagogie en dan, heel uniek, een korte verhandeling over de eigenschappen van de op de betreffende dag geschapen dingen.

Hoe bewonderenswaardig dit programma ook geweest moge zijn, het kon mijns inziens niet meer ten uitvoer gelegd worden, omdat het indruiste tegen de hele mentaliteit van de 13e eeuw, waarin analyseren en distingueren op de voorgrond stonden en een eenheidsdenken van Grosseteste een overblijfsel geworden was. Richard Rufus had een moeilijke en delicate opgave; zijn orde had grote verplichtingen aan haar belangrijkste weldoener in Engeland, maar precies begrijpen wat Grosseteste eigenlijk wilde deed hij niet. Dat blijkt op alle vier de punten, waarop hij Grosseteste gebruikt: de theologische methodeleer, de scheppingsleer, de anthropologie en de christologie.

In een poging om Grosseteste tevreden te stellen zegt Richard

in de inleiding op zijn Oxfordse commentaar dat alleen het verklaren van de Bijbel echte theologie is en dat colleges van Sententiën alleen maar voetnoten zijn bij de tekst:

'... hec summa non sit ipsa theologia, nec aliqua pars eius. Est enim divina scriptura in se integra perfecta absque hac et omni alia summa. Sed sunt tales summe elucidationes aliq̄ue aliquorum que in illa obscure dicta sunt' (B f. 6C).

Deze positie is uniek in de 13e eeuw en kan alleen begrepen worden tegen de achtergrond van Grosseteste's brief aan de faculteit en de verplichtingen van de Franciscanen ten opzichte van hem²⁰. Niettemin begon Richard met een cursus over de Sententiën. En zo raakte hij in een impasse, waarvan hij zich wel bewust was. Om daaruit te komen probeert hij in een uiterst ingewikkeld argument aan te tonen dat zelfs als het zo is dat Bijbeluitleg de enige echte vorm van theologie is, het toch mogelijk is de syllogistische methode te gebruiken, want de Bijbel zelf staat vol met syllogismen (B f. 7B-C). Heel geraffineerd illustreert hij die stelling met een voorbeeld uit Grosseteste's *Hexaëmeron* zodat hij de bisschop met zijn eigen wapens kan verslaan²¹. Hoe slim deze manoeuvre ook moge zijn, zij toont duidelijke Richards onbegrip voor de eigen taal en het eigen litteraire genre van de Schrift, waarin theologische wijsheid in verhalen verborgen ligt. Richard is een dialecticus en hij heeft alleen maar oog voor syllogismen. Met een dergelijke geesteshouding kon hij natuurlijk nooit een verdediger worden van Grosseteste's programma ter vernieuwing van de theologie.

Hun fundamenteel verschillende wijze van denken blijkt ook uit de wijze waarop zij de scheppingsleer aanpakken. Ofschoon Richard het *Hexaëmaron* plundert voor gegevens, is het altijd de letterlijke uitleg, nooit de allegorische, waar zijn oog op valt. Men zou kunnen zeggen dat dat vanzelfsprekend is, omdat hij tenslotte niet met een Bijbelcommentaar bezig was. Daar staat tegenover dat zijn tijdgenoot Richard Fishacre wel nog een plaats gevonden had voor allegorische uitweidingen in zijn Sententiëncommentaar²². Evenmin was Rufus geïnteresseerd in linguïstiek. Hij kende geen Grieks, zodat hij Grosseteste's interesse in tekstkritiek niet verder kon ontwikkelen. Uit alles blijkt dat zijn aandacht heel anders gericht is. Ierwijl Grosseteste de zichtbare wereld had gezien als een

afspiegeling van het eeuwig licht en de dingen der natuur had willen bestuderen om zo tot de beschouwing van het onzichtbare te geraken, was Richard Rufus geïnteresseerd in de natuur en de natuurlijke processen op zich.

In Grosseteste's beeld van de kosmos waren de grenzen tussen profaan en sacraal vloeiend. Het was een kosmos waarin alles fundamenteel een was of daarnaar streefde. De intellectuele uitdrukking van die overtuiging was zijn lichtmetaphysica. Licht was de band die de hele kosmos bijeenhield; de hiërarchie van al het zijnde was gebaseerd op de mate van participatie in de eerste geschapen vorm: licht²³. Ook Richard komt natuurlijk uitvoerig te spreken over de schepping van het licht (B ff. 131A-132B). Maar voor hem mist licht iedere mystieke connotatie, noch is het een vorm die alles met elkaar verbindt. Hij behandelt het licht als een natuurlijk object als alle andere, dat bestudeerd en geclassificeerd kan worden. De vragen waarin Richard zich verdiept zijn, of licht een substantie of een accident is, of het lichamelijk of onlichamelijk is, of het vorm of materie is. Dat zijn de vragen van Aristoteles, van een zichzelf genoeg zijnde natuurfilosofie. Richard denkt vanuit een kader waarin de autonomie van de natuur vanzelfsprekend is en waarin scherpe distincties gemaakt worden tussen God en wereld, natuur en bovennatuur.

Heel duidelijk wordt dit verschil ook in de behandeling van de ziel van mens en dier. Met een groots gebaar had Grosseteste staande gehouden dat de ziel van het dier als van de mens direct door God geschapen wordt²⁴. Dit moet Richard Rufus geprikkeld hebben, want hij gaat uitzonderlijk uitvoerig in op het probleem van de oorsprong van de dierenziel (B ff. 139C-140D). Waar het hem om gaat is te laten zien dat het ontstaan van de ziel van het dier een volkomen autonoom, natuurlijk proces is, geen *creatio*, maar *generatio*. God is in dit proces wel werkzaam, maar alleen door Zijn wil, waarmee Hij alle natuurlijke processen naar orde en maat doet verlopen. God krijgt een plaats toegewezen, maar binnen een autonoom natuurproces, en het is Zijn wil, of Zijn genade, die Hem met de wereld verbindt.

De centrale anthropologische uitspraak was voor Grosseteste dat de ziel van de mens geschapen is naar Gods beeld en gelijkenis.

De ziel is het meest volmaakte symbool van God, zij is *imago Dei*, alle andere dingen zijn slechts *vestigia*²⁵. Geen wonder dat Grosseteste het niet kan nalaten, wanneer hij spreekt over de schepping van de mens, om uit te weiden over de Drieëenheid en de toegang van de mens tot dat mysterie²⁶. Bij Richard vinden wij niets van dat enthousiasme terug. Hij heeft heel weinig te zeggen over de ziel als Gods beeld en gelijkenis; hij herhaalt eigenlijk alleen wat hij vindt bij Grosseteste en laat iedere verwijzing naar de Triniteit weg (B ff. 141C-142C). Pas in de volgende distinctie (ii dist. 17) geeft Richard zijn eigen visie op de ziel van de mens (B ff. 143B-146C). Drie dingen springen eruit: in tegenstelling tot Grosseteste blijkt Richard heel weinig moeite te hebben met de stelling, die hij vindt in Averroës's commentaar op Aristoteles' *De Anima*, dat de ziel de vorm van het lichaam is en dus in contact treedt met het lichaam zonder bemiddeling. Richard behandelt de menselijke ziel vanuit een Aristotelisch perspectief, en daarin is de ziel veel nauwer verbonden met de rest van de levende natuur (in de drieslag *vegetativa, sensitiva, rationalis*) dan met God en is dus het probleem van de verbinding tussen ziel en lichaam veel minder acuut. Het probleem, waar Richard voor komt te staan, is hoe de ziel te verbinden met God, haar Oorsprong. Hij aarzelt met het antwoord, maar postuleert tenslotte een zeer gecompliceerde veelvoud van vormen in de menselijke ziel om enerzijds de goddelijke oorsprong te garanderen, anderzijds recht te doen aan de voor hem even vanzelfsprekende overeenkomst van het menselijk leven met andere vormen van leven²⁷. Een derde opvallend punt is dat midden in de verhandeling over de ziel een eigenaardig, maar veelzeggend excurs staat. Op een gegeven moment komt de vraag aan de orde of God zielen zou kunnen voortbrengen uit lagere naturen en die kwestie brengt hem ertoe uit te weiden over het veel grotere probleem van de substantiële verandering (B f. 144B-D). Dit excurs laat heel duidelijk zien in welke richting Richards belangstelling gaat. Grosseteste had het niet kunnen nalaten om in het kader van de psychologie te spreken over het mysterie van de Drieëenheid. Voor Richard is het een goede gelegenheid om zijn studenten in te wijden in de werking van een van de essentiële natuurlijke processen²⁸. Uit deze drie punten blijkt dat voor Grosseteste nog vanzelfspre-

kend geweest was, voor Richard tot probleem geworden is: de verbinding van de ziel met God.

Het probleem wordt duidelijk uitgesproken door Richard bij de behandeling van de vrije wil (B ff. 161B-163D, 166B-167D, 169A). Ook daarin ontleent hij weer veel aan Grosseteste. De kwestie van de vrije wil was in Grosseteste's theologisch denken van wezenlijk belang, omdat in de vrijheid om te kiezen de mens op analoge wijze deel heeft aan Gods scheppingsmacht en dus daarin het beeld-Gods zijn het meest volmaakt wordt gerealiseerd²⁹. Het is dus mogelijk te spreken over 'vrije wil' zowel in God als in de mens, zij het op analoge wijze³⁰. Hierop is Richards antwoord zeer beslist:

'Mihi videtur quod omnis comparatio Creatoris et creature vix est comparatio et fere non est. Sed est comparatio sine comparatione' (B f. 167B).

En hij voegt daaraan toe dat, vergeleken met Gods vrijheid, de vrijheid van de mens slechts slavernij is. In deze korte zinnen tast Richard het fundament aan van ieder symbolisch, participerend denken en spreken. Hij zegt niet alleen dat in ieder analoog spreken de disproportie groter is dan de proportie³¹, maar dat er geen proportie is.

Dit opblazen van de bruggen van de mens naar God blijkt ook uit Richards behandeling van Grosseteste's vraag of de Menswording ook zou hebben plaats gevonden, als de mens niet gezondigd zou hebben. Voor Grosseteste was het antwoord niet moeilijk. De eenwording van de goddelijke en de menselijke natuur voltooit het streven naar eenheid in de kosmos. In Christus vallen het symbool en het gesymboliseerde samen, Hij is het juweel in de gouden ring van uitvloeiing en terugkeer³². In een dergelijk perspectief is de Incarnatie vrijwel natuurnoodzakelijk en speelt het toevallige feit van de zonde als reden voor de Menswording nauwelijks een rol. Tegen deze visie tekent Richard heftig protest aan. De Incarnatie is in geen enkel opzicht natuurnoodzakelijk, niets heeft God gedwongen om mens te worden. Nu dit toch gebeurd is, tegen alle menselijke rede in, moet het beschouwd worden als de 'gratia gratiarum et omnem naturam excellens' (B f. 196D). Richard verwerpt de voltooiing van de kosmos als reden voor de Incarnatie, Christus is gekomen om te sterven voor onze zonden (B f. 197C).

Het is altijd eenvoudiger om af te breken dan om op te bouwen. Vanuit een heel andere mentaliteit wendde Richard Rufus zich af van Grosseteste's laatste poging om de theologische traditie van de Vaders te bewaren. Hij kon niet meer begrijpen wat Grosseteste eigenlijk wilde. Maar voor een nieuwe synthese was het of nog te vroeg, of hij was er niet toe in staat. Richard is duidelijk overspoeld door het vele nieuwe materiaal dat, met name op filosofisch gebied, over hem uitgestort is; hij kan het nog niet in overeenstemming brengen met de theologische traditie, waarvan ook hij erfgenaam wil zijn. Vaak lopen de argumenten tenslotte uit op een beroep op de Vaders: 'Quod si sanctos viderim expresse aliquid de hoc dicere, securius tunc potero de hoc asserere' (B f. 78B). Deze onzekerheid blijkt overal, met name daar waar nieuwe filosofische inzichten dwars lijken te staan op de overgeleverde theologie. In puur filosofische kwesties als bijvoorbeeld het probleem van de substantiële verandering toont hij zich veel trefzekerder (zie bijvoorbeeld I ff. 158A-160B).

Het grote probleem waar Richard voor stond was, hoe de band tussen God en de wereld opnieuw te formuleren in een wereld die zich van haar eigenheid bewust geworden was en die in Aristoteles en diens commentatoren een filosofie gevonden had om aan dat bewustzijn uitdrukking te geven. En juist op dat punt heeft hij een centraal nieuw inzicht geformuleerd dat toekomstdrachtig is gebleken. Dit gebeurt bijna tussen de regels door, en men kan zich afvragen of hij zich van alle consequenties bewust is geweest. Het heeft te maken met de ontkenning van de mogelijkheid van analogie in het spreken over God en mens. In zijn verhandeling over de redenen van de Menswording had Grosseteste het argument naar voren gebracht dat uit de feitelijke Incarnatie blijkt dat de menselijke natuur in staat is om verenigd te worden met de goddelijke. Dat is een goed ding. En omdat God, volgens Grosseteste, al het goede waartoe Hij in staat is ook moet realiseren, moet als het ware God mens worden³³. Deze uitspraak wordt door Richard scherp aangevallen. Hij ontkent niet dat de capaciteit van de menselijke natuur om de goddelijke te ontvangen een goed ding is, maar hij ontkent wel dat God *dus* die capaciteit aan mensen moet geven (B f. 196D).

Daarmee doorbreekt Richard de perfecte symmetrie die er in Grosse-teste's denken nog bestaat tussen de ideeën in Gods geest en hun realisering in de schepping. God realiseert niet al het goede, waartoe Hij in staat is, Hij heeft zich niet helemaal uitgesproken in deze concrete schepping. Daaruit volgt dat de goede dingen die wij zien in deze wereld en die natuurlijk, voorzover ze goed zijn, van God afkomstig zijn, maar een gedeeltelijke realisering zijn van datgene waartoe God in staat is. Het goede in deze wereld laat dus geen conclusies toe omtrent Gods wezen. De relatie tussen God en de wereld is contingent, genadig.

Misschien is een dergelijke pertinente conclusie al te veel. In Richards denken zijn het alleen nog maar aanzetten, en hij spreekt zich herhaaldelijk tegen. Zeker hijzelf had niet de pretentie een oplossing te geven, maar wel zeker is dat uit zijn hele werk blijkt dat hij een scherpe streep wil trekken tussen God en de wereld en dat hun verbinding voor hem problematisch aan het worden is. En daarmee raakt hij aan een fundamentele kwestie die in de 14e eeuw de hele theologie en de hele vroomheid zal gaan beheersen.

Noten

1. Roger Bacon, *Compendium studii theologie*, iv, ed. H. Rashdall (British Society of Franciscan Studies, iii, 1911), p. 52.
2. Thomas van Eccleston, *Tractatus de adventu fratrum minorum in Angliam*, xi, ed. A.G. Little (Manchester, 1951), p. 51.
3. F. Pelster, 'Der älteste Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerschule', *Scholastik*, I (1926), p. 50-80; *Id.*, 'Roger Bacon's *Compendium studii theologie* und der Sentenzenkommentar des Richardus Rufus', *Scholastik*, 4 (1929), p. 410-6; *Id.*, 'Die älteste Abkürzung und Kritik vom Sentenzenkommentar des hl. Bonaventura', *Gregorianum*, 17 (1936), p. 195-223.
4. Op de laatste folio (B f. 251D) wordt verwezen naar de excommunicatie van keizer Frederik II, die duidelijk als nog levend wordt beschouwd. De keizer werd geëxcommuniceerd in 1245 en stierf op 13 december 1250.
5. Zowel Eccleston, *De adventu*, xi (ed. Little, p. 51) als Bacon, *Compendium*, (ed. Rashdall, pp. 52-3) melden dat Richard in Parijs college heeft gegeven.
6. Zo noemt Bonaventura de doop door sprenkeling van water over het hoofd van de dopeling een gewoonte die in vele kerken geëxcommuniceerd wordt 'et maxime in Ecclesia Gallicana', *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, iv.3.II.ii.2 (Opera omnia, iv, 1889), p. 82. Richard laat deze toevoeging weg (A f. 67D).
7. F.M. Henquinet, 'Un recueil de questions annoté par S. Bona-

- venture', *Archivum Franciscanum Historicum*, 25 (1932), p. 553; W. Conlan, 'The Definition of Faith According to a Question of MS.-Assisi 138', in: J.R. O'Donnell (ed.), *Essays ... A.C. Pegis* (Toronto, 1974), p. 56.
8. J. Barbet, 'Notes sur le manuscrit 737 de la bibliothèque municipale de Toulouse', *Bulletin d'information de l'institut de recherche et d'histoire des textes*, 5 (1956), p. 8-9.
 9. F. Pelster, 'Neue Schriften des Englischen Franziskaners Richardus Rufus von Cornwall (um 1250), ii', *Scholastik*, 9 (1934), p. 258.
 10. L. de Rijk, *Logica modernorum* (2 dln. in 3 bndn., Assen 1962-7), ii.1.71-2, schrijft het tractaat toe aan Richard Fishacre. J. Pinborg, 'Magister abstractionum', *Cahiers de l'institut du Moyen Age grec et latin*, xviii (1976), pp. 3-4, pleit voor Richard Rufus.
 11. De laatste biografische gegevens over Grosseteste zijn verwerkt in J. McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste* (Oxford 1982), p. 3-48.
 12. Onlangs voor het eerst uitgegeven: Robert Grosseteste, *Hexaëmeron*, ed. R.C. Dales/S. Gieben (Auctores Britannici Medii Aevi, vi, 1982).
 13. Robert Grosseteste, *Epistolae*, cxiii, ed. H. Luard (Rolls-Series, 1861), p. 346-7. De universiteit van Oxford lag toen in het bisdom Lincoln, zodat een dergelijke brief het gewicht had van een disciplinaire ingreep.
 14. Grosseteste, *Hexaëmeron* I.i.1-ii.3 (ed. Dales/Gieben, pp. 49-52).
 15. *Op. cit.*, VIII.xxx.1, p. 253. Zie voor Grosseteste's theologisch traditionalisme ook McEvoy, *Philosophy*, p. 358-63.
 16. Robert Grosseteste, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, ed. P. Rossi (Florence, 1981); Id., *Commentarius in VIII libros Physicorum Aristotelis*, ed. R.C. Dales (Boulder Colorado) 1963).
 17. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages* (Oxford 1983), p. 87-90.
 18. Zie de belangrijke passage in Grosseteste, *Hexaëmeron*, III.xvi.1 (ed. Dales/Gieben, p. 117), waar hij de noodzaak van de studie der natuurfilosofie voor een beter verstaan van de allegorie duidelijk formuleert.
 19. McEvoy, *Philosophy*, p. 363-8.
 20. U. Köpf, *Die Anfänge der theologischen Wissenschaftstheorie im 13. Jahrhundert* (Beiträge zur historischen Theologie, xlix, 1974), p. 32-3, 266. Het is ook opvallend dat deze stelling in de *Abbreviatio*, geschreven na Grosseteste's dood, niet meer verdedigd wordt.
 21. B f. 7B-C = Grosseteste, *Hexaëmeron*, IX.i.1 (ed. Dales/Gieben, p. 263).
 22. Wanneer bijvoorbeeld Fishacre komt te spreken over Gods onveranderlijkheid dan speculeert hij niet, maar geeft, via een tropologische interpretatie, een verhandeling over de onstandvastigheid van de mens (Oxford, Balliol College, MS. 57, ff.21C-22A).
 23. Robert Grosseteste, *De Luce*, ed. L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, ix, 1912), p. 51-9.

25. Grosseteste, *Hexaëmeron*, VIII.i.ii (ed. Dales/Gieben, pp. 217-9). Elders zegt hij dat wij in de ziel God zien 'sine nubulo fantasmatum', VIII.v.1, p. 224.
26. *Op. cit.*, VIII.iii-v.3, p. 220-5.
27. Dit gedeelte is gepubliceerd door D. Callus, 'Two Early Oxford Masters on the Problem of Plurality of Forms, Adam of Buckfield, Richard Rufus of Cornwall', *Revue néo-scholastique de philosophie*, 42 (1940), p. 439-45.
28. Uit het begin van het excurs blijkt dat hij spreekt voor studenten: 'Et quia de transmutatione aliquantulum tactum est, nescio si, liceat propter iuniores, aliquantulum digredi et de modo quo sit transmutatio entis in ens' (B f. 144C).
29. Grosseteste, *Hexaëmeron*, VIII.xvii.4 (ed. Dales/Gieben, p. 242); Id., *De libero arbitrio*, xxi, ed. L. Baur, *Die philosophischen Werke*, p. 237-8.
30. *Op. cit.*, xvi, p. 218.
31. De vaders van het 4e Lateraans Concilie (1215) hadden dit uitgesproken in de veroordeling van Joachim van Fiore: '... inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda', J. Alberigo, e.a. (eds.), *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (Bologna 1973), p. 232.
32. Robert Grosseteste, *De Cessatione Legalium*, xiv, ed. D. Unger, 'Robert Grosseteste, Bishop of Lincoln (1235-1253) on the reasons for the Incarnation', *Franciscan Studies*, 16 (1956), p. 22.
33. In ander verband formuleert Grosseteste deze vooronderstelling meer expliciet: 'Cum igitur melius sit tam rerum universitatem quam humane generationis seriem ... uniri, quam ista unitione privari, possibile quoque sit et Deum sic perficere, et ista sic perfici, manifestum videtur esse, quod ... huius perfectionem necesse sit esse', *Op. cit.*, xxxii, p. 15.

P. Mercken

DE MORAALFILOSOFIE VAN THOMAS VAN AQUINO?

Boekbespreking : L.J. Elders & K. Hedwig ed., *The Ethics of St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Third Symposium on St. Thomas Aquinas' Philosophy*, Rolduc, November 5 & 6, 1983 (Studi Tomistici 25), Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1984.

De subtitel van deze bundel vermeldt uitdrukkelijk Thomas' filosofie. Dat daarbij zijn theologie niet buiten beschouwing kan worden gelaten is inherent aan het onderwerp, maar dat een aantal auteurs zonder meer een theologisch standpunt innemen zonder zich over deze problematiek rekenschap te geven - Pinckaers is daarop een loffelijke uitzondering - kunnen wij niet begrijpen. Dat anderen zonder meer pendelen tussen het domein van de filosofie en dat van de theologie zonder de verhouding tussen beide bij Thomas aan de orde te stellen is een verder gebrek van deze bundel, die uitsluitend schijnt te zijn geschreven voor binnenshuis. Alhoewel hier en daar wel eens een uitval wordt gedaan naar het positivisme of het existentialisme, wordt er nergens een dialoog aangegaan met een stroming buiten het Thomisme. Het beoogde publiek is er kennelijk een van Thomistische theologen van de strikte observantie.

Als historicus van de wijsbegeerte heb ik hiermee niets van doen, maar ik interesseer mij uiteraard voor de receptie van Thomas' filosofie in dit milieu. Het valt daarbij op dat men over het algemeen uitgaat van een Aristotelisch-Thomistische synthese, waarbij het onderscheid tussen de Stagiriet en de Aquinaat vervaagt, zoniet verdwijnt; waar het gehandhaafd wordt, valt de vergelijking onveranderlijk uit in het voordeel van het laatste. Als historicus van de filosofie zal ik mij beperken tot de filosofie-historische aspecten van de bijdragen, waarbij ik de verhouding tussen filosofie en theologie (op zich een theologisch probleem) bij Thomas als een historisch gegeven niet uit de weg ga.

Men kan de twaalf artikelen uit deze bundel onderverdelen in vier groepen. Ten eerste, bijdragen over de historische invloed die Thomas' ethische leer ondergaan heeft: die van de *Ethica Nicomachea*

(voortaan E.N.) enerzijds (Elders), die van de Stoa anderzijds (Spanneut). Ten tweede, de ontwikkeling van bepaalde thema's in het werk van Thomas in min of meer nauwe aansluiting bij zijn tekst (Pinckaers, Seidl, Hörmann, McInerny, Hedwig). Ten derde, de ontwikkeling van bepaalde Thomistische thema's in een breder perspectief (Aubert, Dougherty, Walgrave). Ten vierde plaatsen wij de laatste twee bijdragen van de bundel, omdat zij volledig buiten onze gezichtshoek vallen:

- Gottfried Roth, "Das Verhältnis von Angst und Freiheit nach Thomas von Aquin", pp. 216-225, een reflectie van een psychiater over wat een Thomistisch geïnspireerde therapeut kan halen uit Thomas' beschouwingen over de angst.

- Ph. Delhaye, "Les morales de l'esprit et de la nature dans les commentaires bibliques de saint Thomas", pp. 226-253, dat geschreven is vanuit een theologisch-didactisch standpunt. De auteur breekt erin een lans voor een door de bijbel geïnspireerde moraaltheologie in het seminarie-onderwijs naast de door Aristoteles geïnspireerde moraalfilosofie. "La nature auquel (*sic* P.M.) le chrétien se réfère n'est pas la *natura pura* du XVI^e siècle, mais la nature prise dans l'histoire du salut (*condita, lapsa, redempta*)." (p. 253)

We zullen de orde volgen waarin de artikelen zijn verschenen. Deze komt op één uitzondering na overeen met onze indeling. De uitzondering is de voortreffelijke studie van Klaus Hedwig, die nog tot onze tweede groep behoort. Het zal trouwens blijken dat vanuit ons historisch-filosofisch gezichtspunt de waardecurve van de besproken bijdragen grote schommelingen vertoont. Het nogal voorkomend gebrek aan aandacht voor de historische waarheid en vooral de occasionele miskennis van de filosofische geest van Thomas van Aquino was een slechtere zaak waardig.

+ + +

Leo Elders, "St. Thomas van Aquinas' Commentary on the Nicomachean Ethics", p. 9-49

Het artikel waarmee de bundel begint en dat tweemaal zo lang is als het gemiddelde artikel uit deze bundel, vertrekt vanuit een onduidelijke probleemstelling. Eerst stelt de auteur dat de commentaar

van Thomas op de *E.N.* weliswaar veel bestudeerd is, maar dat "its doctrinal wealth has not yet fully been disclosed". Hiertoe wil hij klaarblijkelijk een bijdrage leveren. Vervolgens stelt hij het probleem van de waarde van deze commentaar voor het geven van een verhelderend inzicht in het werk van de Stagiriet. Hij schijnt er zich geen rekenschap van te geven dat dit een heel andere vraag betreft. Uit de uitgesproken toon van het artikel blijkt tenslotte de ware bedoeling van de auteur: een gestage en ongetemperde apologie te leveren voor dit werkje van de doctor angelicus.

Waar hij in de tekst Gauthiers oordeel over dit laatste als een "oeuvre manquée" aanhaalt, "and of no help for the understanding of Aristotle's text" ¹ zegt hij in een voetnoot: "In his 'Saint Thomas et l'Ethique à Nicomaque' (...) Father Gauthier is BETTER ADVISED: despite his criticisms he calls the Commentary an *oeuvre de sagesse*." (hoofdletters van mij, P.M.) In feite bestaat er geen tegenstrijdigheid tussen beide oordelen. Zij betreffen respectievelijk de waarde van de commentaar als commentaar op Aristoteles en als moraalfilosofisch werk. Ten overvloede waarschuwt Gauthier nog in zijn voetnoot (140) op dezelfde bladzijde die Elders aanhaalt tegen het door deze gepleegde misverstand.

In elk geval wil de auteur van dit artikel uitdrukkelijk zijn aandacht wijden aan een onbepaald aantal belangrijke punten op leerstellig gebied, vooral die waarbij Thomas' interpretatie van Aristoteles' leer afwijkt of waarin deze laatste strijdig is met die van Thomas danwel botst met het christelijk geloof of de christelijke zeden.

Het onversneden apologetisch karakter van Elders' bijdrage komt de helderheid en het wetenschappelijk karakter ervan niet ten goede. Bovendien behandelt hij de door hem á la bonne fortune uitgekozen "important questions" in de volgorde waarin hij ze bij het lezen is tegengekomen. ² Hierdoor vervalt hij noodgedwongen in talrijke herhalingen, hetgeen de lengte van het artikel verklaart.

In zijn conclusie, die gaat over de aard en de waarde van Thomas' *Expositio in libros ethicorum*, levert de auteur de peroratie van zijn pleidooi. De hier gebruikte taktiek is dezelfde als die hij in het hele artikel heeft aangewend. Telkens wanneer Thomas erop wordt betrappt van Aristoteles' opvattingen af te wijken, verdedigt

hij hem ofwel door aan te tonen dat het de Aquinaat niet aangewreven kan worden, gezien de gebrekkige vertaling of de armtierige "mainly philological subsidiaries and approaches" waarover hij beschikt in vergelijking met een hedendaagse commentator (p.47) of andere excuses in die zin, ofwel door te laten zien hoeveel 'beter' en 'dieper' Thomas' leer is in vergelijking met die van Aristoteles, kortom de laatste in waarheid overtreft.

The truth present in Aristotle's text is saved and brought forward; the doctrine is developed from within this doctrine itself and with the help of categories of thought and philosophical principles of Aristotle's philosophy of nature. It is perhaps a cause for marvel that Aristotle's text lends itself to this attempt at penetrating even deeper into the underlying intelligibility of human behaviour, destiny and obligations, of which Aristotle had described the surface rather than the depth. The surprising capacity of Aristotle's text for a certain transposition must probably be attributed to the high degree of truth it possesses.(p.47)

Het is duidelijk dat de auteur zelfs methodologisch geen afstand neemt van het perspectief van de commentator Thomas van Aquino. Dat Thomas in tegenstelling tot de Stagiriet een metafysische grondslag geeft aan zijn moraal mag wel als algemeen gekend worden beschouwd. De vraag is echter hoe en waarom, en vooral wat in deze toegeschreven moet worden aan de filosofie, wat aan de theologie. Wij komen hier nog op terug.

Pagina's 18-19 geven een staaltje van Elders' apologetische benadering. "In the tenth chapter of Book I Aristotle inquires about the causes of happiness, - God, man, chance. The gist of the argument is that man himself must be the cause of his own happiness." Na een verwijzing naar de toenmalige christelijke gevoeligheid ten overstaan van "certain decidedly non-Christian ideas of the *Nicomachean Ethics*," waarvan hij de verspreiding terecht toeschrijft aan de Averroïsten, gaat de auteur verder:

Taken in an absolute sense this proposition is indeed abhorrent to Christian convictions. Nevertheless it is Aristotle's ... But Aristotle is careful in his wording: he allows for an opening for divine influence, even if the real meaning of his words may not be much more than a vague gesture of deference to ancient religious tradition rather than being an expression of his own deliberate opinion.(p. 18, onderstreping van mij, P.M.)

Hiermee gaat Elders volkomen voorbij aan het typisch dialectisch karakter van de Aristotelische ethica. In plaats van te vertrekken van vaststaande eerste principes, zoals de wetenschapsmens doet, toetst de ethicus zijn bevindingen aan van oudsher algemeen aanvaarde opvattingen of die van een eerbiedwaardige (en geëerbiedigde) minderheid.³ Op het onderscheid tussen de Aristotelische benadering *in ethicis* en Thomas' opvattingen van de moraalfilosofie als een 'scientia' komen wij, zoals gezegd nog terug.

Nu heeft Thomas reeds opgemerkt dat Aristoteles het uitsluitend heeft "about the 'beatitudo imperfecta huius vitae' and not about man's supernatural state of perfection", aldus Elders. "Aquinas nevertheless uses the opportunity provided by Aristotle's text (...) to bring in God as a cause of man's (imperfect) happiness." Thomas' bewijsvoering in deze verwijst impliciet naar Gods "general motive force", zo gaat hij verder. "The need to admit this divine motion is given with Aristotle's theory of actuality and potency ...". Hij besluit:

This passage provides an interesting example of how St. Thomas comments on Aristotle's text: he is faithful to the literal sense of what Aristotles writes. He nevertheless broadens the outlook with the help of occasional remarks of Aristotle and the general principles of his philosophy. Aquinas refrains from introducing theological considerations into a commentary on a philosophical text and does not try "to improve" on Aristotle. (p.19)

Deze opmerkingen worden uittentreuren herhaald in het artikel.

In plaats van met geveldde speer door de Mancha van de E.N. te trekken om Thomas van Aquino te verdedigen waar het hem te pas komt, had de auteur beter gedaan zich te beperken tot enkele welomschreven thema's, liefst in onderlinge samenhang of tegen het licht van een wetenschappelijk interessant eenheidsprincipe, ten einde duidelijk te maken

- (a) welke precies de wijzigingen zijn die de aristotelische ethica in Thomas' commentaar heeft ondergaan en
- (b) hoe dit samenhangt met het feit dat Thomas werkt binnen het raam van een heel ander paradigma dan Aristoteles, dat wil zeggen, een heel ander geheel van vooronderstellingen die, in dit geval, bepalen wat het is aan moraalfilosofie te doen.

Gaat men, zoals Elders gedaan heeft, zonder methodologische beper-

kingen tewerk, dan moet men tenminste het probleem van de verhouding van moraalfilosofie en moraaltheologie bij Thomas onder de loep nemen. Men leze hiervoor W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*. Elders' onbekendheid met dit fundamentele werk blijkt hieruit, dat hij met betrekking tot het probleem of een Thomistische moraalfilosofie überhaupt mogelijk is, verwijst naar een reeks auteurs, die hij put uit een artikel van V.J. Bourke uit 1976, maar Kluxen niet vernoemd (p. 11). Bourke, die elf jaar daarvoor een boekbespreking aan Kluxen had gewijd, betrok deze weliswaar niet in zijn artikel als zodanig, maar in zijn laatste voetnota stipte hij aan dat onder anderen ook Kluxen het met zijn conclusie eens was, dat een zuiver wijsgerige moraal in een christelijke, met name katholieke context, niet alleen mogelijk, maar ook wenselijk is⁵.

Ook wat betreft de meest fundamentele problemen die oprijzen bij de studie van de *E.N.* blijken Elders' bronnen achterhaald. Het gaat hier om de spanning die er bestaat tussen twee wijzen waarop Aristoteles in dat werk het uiteindelijke doel van het menselijk handelen ziet. De Angelsaksische literatuur heeft het hier over de *eudaimonia* als 'comprehensive' en als 'paramount end'. Elders verwijst op p. 15 naar B. William (*sic* i.p.v. Williams, P.M.), A. Kenny en W. Hardie, maar verzwijgt het door de American Philosophical Society bekroonde boek van John M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, waarvan de tweede helft volledig aan deze problematiek is gewijd.⁶ Ook al is daarin wellicht niet het laatste woord over deze zaak gezegd, toch kan men er niet meer om heen de door Cooper aangedragen oplossing, die steunt op een scherpzinnige analyse van alle ethische werken van de Stagiriet, zeer ernstig te nemen.

Over de theologische motivatie van Thomas' commentaren op de werken van Aristoteles in het algemeen kan de lezer zijn licht opsteken bij Joseph Owens⁷. André Thiry gaf in 1955 een bondig doch nog steeds verhelderend overzicht van de "résultats de travaux récents" betreffende de invloed van de *E.N.* op de moraaltheologie van Thomas "dans le domaine des doctrines proprement dites".⁸

Elders maakt van geen der bovengenoemde teksten gewag.⁹ Wel maakt hij gebruik van een jeugdwerk van de specialist in de Thomis-

tische wetenschapsleer, W.A. Wallace, *The Role of Demonstration in Moral Theology*.¹⁰ Hij doet dit echter niet om aan te tonen hoe het komt dat Thomas, in tegenstelling tot de Stagiriet zelf, de moraalwetenschap opvat als een wetenschap in aristotelische zin. Hij wijst er slechts op dat Thomas' commentaar "witnesses tot a clear distinction between the science of ethics on the one hand and prudence on the other. Ethics acquires an epistemological status different from the one Aristotle assigned to it" (p.11). Merken wij op dat juist op het punt waarbij Elders naar Wallace verwijst ("that in ethics we proceed *modo compositivo* (...) by applying universal and simple principles to singulars and to complex acts", p. 14) Thomas' methodologische uitspraken een crux vertonen: ofwel bereikt de ethische wetenschap zekerheid vóór de conclusie van het prudentiële praktisch syllogisme, maar dan gaat het niet om singularia - wetenschap in aristotelische zin betreft immers altijd universalia -, of wordt praxisgebonden zekerheid slechts bereikt in het prudentiële oordeel, dat buiten de grenzen van de ethische wetenschap ligt, maar dan ontbeert deze wetenschap de enige zekerheid die zij gezien haar praktische doelstelling van node heeft, ook volgens de Aquinaat. Evenals in de logica en de semantiek speelt in de ethiek het vasthouden aan het aristotelisch wetenschapsideaal de middeleeuwse filosofen parten.¹¹

Voegen wij hier tenslotte nog aan toe dat Wallaces uitgebreide studie gunstig afsteekt tegen Elders' beradering inzake methodologische voorzichtigheid c.q. beperking.¹²

+ + +

Michel Spanneut, "Influence stoïciennes sur la pensée morale de saint Thomas d'Aquin", pp. 50-79

In tegenstelling tot zijn voorganger beweegt Spanneut zich op een zuiver wetenschappelijk vlak. Wat de Stoa betreft beroept hij zich op primaire bronnen, voor de historische schakels tussen de Stoa en Thomas echter vaak op secundaire literatuur, naar de resultaten waarvan hij met een zekere voorzichtigheid wijst, bijvoorbeeld naar Gauthier in verband met stoïcijns thema's in het Aristotelisme

van de scholen. Op zijn interpretatie van Thomas valt wel eens wat af te dingen.

Waar er een uitgebreide literatuur bestaat over de invloed van Aristoteles op de middeleeuwen en op Thomas in het bijzonder, bestond er tot voor kort vrijwel een lacune betreffende de minder merkbare aanwezigheid van stoïcijnse elementen in deze. Bewust in het spoor tredend van G. Verbeke, schetst de auteur de omvang, aard en oorsprong van Thomas' informatie over de Portiek, om vervolgens de vraag te stellen "quelle est l'attitude de philosophe Thomas d'Aquin devant ces thèses stoïciennes". Toch put hij zijn materiaal zonder onderscheid zowel uit de theologische als uit de filosofische werken van de Aquinaat.

Feitelijk behoort de geciteerde vraag nog tot het eerste deel - dit in tegenstelling tot de door de auteur aangekondigde onderverdeling - en vormt zij een opstapje naar het echte onderwerp van het tweede gedeelte en daarmee van de hele bijdrage: welke stoïcijnse invloeden heeft Thomas in feite ondergaan, al was hij zich daarvan niet bewust, aangezien hij, zoals wij zullen zien, uitdrukkelijk de leer van de Stoa afwijst?

Het eerste deel is bedoeld als een kort overzicht met nogal wat statistische gegevens. Onthouden wij hieruit dat Seneca de enige directe bron is en ook de enige stoïcijn die Thomas met name noemt, en wel met een zekere sympathie. Spanneut verwondert zich over de anonimiteit van de vijftigtal korte overzichten die Thomas van de leer der *stoïci* geeft, ook waar hij de namen in zijn bronnen moet hebben gelezen.

Het beeld dat Thomas van de Stoa ophangt is ongenueanceerd en onhistorisch, aldus Spanneut. Weliswaar erkent hij het korreltje waarheid dat sommige van hun leerstellingen bevatten, maar "... saint Thomas repousse partout la thèse stoïcienne comme telle" (p.58), niet alleen in de 20 passages die uitdrukkelijk opgebouwd zijn als een tegenstelling tussen Stoa en Aristotelisme.

Enige aanvullende informatie en enkele kritische opmerkingen mogen hier op hun plaats zijn.

- "Parmi les sources indirectes, il faudrait explorer encore l'apport de *De natura hominis* de Némésius d'Emèse ..." (p.52).

Spanneut verwijst hierbij naar een citaat uit *SCG*, III, 73. Dit betreft het probleem van de goddelijke voorzienigheid en de menselijke vrijheid. Thomas besluit zijn artikel inderdaad met het verwerpen van het determinisme van de *opinio stoicorum*. Welnu, deze bron is, althans voor wat de genoemde problematiek betreft, onderzocht door G. Verbeke in het niet vernoemde artikel "Fatalism and Freedom according to Nemesius and Thomas Aquinas".¹³

- "Les vertus sont le seul bien de l'homme" (*In Eth.*, III, 18, n. 588) ..." (p. 57) Thomas heeft 'virtus'. Inderdaad is er bij de Stoa steeds sprake van de deugd in enkelvoud, behalve in bijzondere gevallen, terwijl Aristoteles het dan altijd over de deugden heeft. Dit verschijnsel is vaak een toetssteen om een stoïcijnse invloed te onderkennen, ook in de Griekse commentaren op Aristoteles, zoals Aspasius.

- De verwijzing naar Valente in voetnoot (4) is klaarblijkelijk bedoeld om duidelijk te maken dat de twee het meest van stoïcisme doordrongen werken van Cicero die Thomas gebruikt, de *Tusculanae* en *De officiis* zijn, aangezien *De inventione*, waaruit hij veel vaker put, niet onder deze beschrijving blijkt te vallen.

- Het zou goed zijn de laat-antieke doxografische bronnen na te gaan om te zien vanwaar het geijkte beeld van de *secta stoicorum* in de middeleeuwen, niet alleen bij Thomas, komt.

In zijn conclusie van het eerste deel (p. 58, beneden) slaat de auteur de plank zodanig mis dat de lezer eraan mag twifelen hoe goed hij Thomas kent. "L'opposition au stoïcisme lui vient essentiellement de son réalisme et de son respect pour la création entière." Uit hetgeen voorafgaat blijkt dat Spanneut onder 'realisme' hier geen wijsgerige stroming verstaat, maar wat de Engelsen 'common sense' noemen. Soit. Hij vervolgt:

Parlant des biens extérieurs, il porte ce jugement qui va loin: "Les stoïciens ont affirmé qu'ils ne sont pas biens d'homme, du fait que pour eux l'homme n'est pas bon (ik onderstreep, P.M.)". (In Eth., I, 12, Spiazzi, n. 143). L'interprétation est discutable, mais saint Thomas condamne le stoïcisme parce qu'il est décidé à ne jamais rien sacrifier de l'homme.

Nog afgezien van de vraag wat de laatste zinsnede betekentm berust zij op een verkeerde lezing van de tekst *eo quod eis non sit homo bonus*, die betekent: parce que ce n'est pas par eux (les biens exté-

rieurs) que l'homme est bon. De *peripatetici*, aldus Thomas, noemen deze goederen "minima bona", maar hij legt precies de nadruk op "hanc opinionem antiquam et communem omnibus philosophis, quod scilicet principalissima bonorum sint ea quae sunt secundum animam".

Wel moet worden erkend dat Thomas zich stoort aan de onverzoenlijke tegenstellingen die de stoïcijnse thesen kenmerken. Het aristotelisch perspectief van 'minder' en 'meer' past beter in zijn harmoniedenken.¹⁴

Het is hier echter niet de plaats om de hele denkstijl van Thomas aan de orde te stellen, maar wij moeten ons enerzijds hoeden voor het trivaliseren van de wijsgerige problematiek, waartegen De Rijk waarschuwt;¹⁵ anderzijds mogen wij een onderscheid maken tussen metafysiek en moraal. Aangezien het in het besproken werk om deze laatste gaat, kunnen wij in elk geval voorzichtig de vraag stellen of zij gediend is met zuiver formele en logische distincties. Wellicht moet er in de moraalfilosofie meer aandacht besteed worden aan wat men fenomenologische beschrijvingen zou kunnen noemen. Het is duidelijk dat Thomas hiervoor in de leer gegaan is bij de Stagiriet.

Tevens willen wij bij deze gelegenheid ingaan op Thomas' houding tegenover de Stoa, die Spanneut enigszins vreemd vindt.¹⁶ Men moet deze zien in het raam van de autoriteitsgedachte. Wat Sten Ebbesen heeft gezegd in verband met de logica kan mutatis mutandis ook worden gezegd van de ethica:

Medieval philosophers were not, in general, people who believed that the authoritative authors of the text-books were infallible or had said all that could be said about the relevant subjects, but they shared some convictions that can lead to that misimpression. In general they believed that (1) the auctores had laid down the right principles of the several disciplines and did not normally disagree over fundamental issues; (2) they had divided logic into its sub-disciplines in a reasonable way and taken care to provide posterity with treatises on all the main subjects; (3) therefore the right way to do logic was to reach a full understanding of those books and then proceed further in the footsteps of the auctores, remembering never to contradict them without fully explaining the necessity of doing so or-even better - showing that their text could be interpreted so as to make them say what they ought to have said; (4) Aristotle was the greatest of the auctores.

Indien het laatste punt voor wat betreft de ethica niet geldt voor "medieval philosophers in general", dan toch voor Thomas van Aquino. Het is trouwens niet als filosoof maar als theoloog dat Thomas in deze een uitzonderingspositie inneemt, bijvoorbeeld vergeleken met Bonaventura.¹⁸ Welnu, Thomas ontwikkelt zijn filosofie binnen een min of meer bewust getransformeerd aristolistisch kader. Het gaat hem immers nooit om de historische maar om de leerstellige waarheid, die in zijn ogen gediend wordt door deze interpreterende transformatie. In zover de grondstellingen van zijn filosofie reeds in dit getransformeerd aristotelisme zijn opgenomen, heeft hij er geen behoefte aan zich ook nog op de stoïcijnen te beroepen. Zij spelen echter een belangrijke rol in *sed contra* argumenten, zoals Spanneut heeft opgemerkt. Daar bieden zij hem de gelegenheid zijn (aristotelische) positie te verduidelijken, hetzij door haar tegenover de hunne te plaatsen, hetzij door haar met hun hulp te nuanceren, namelijk waar Aristoteles naar zijn mening niet alle details heeft ingevuld, met andere woorden verkeerd zou kunnen worden begrepen, of liever: niet Aristoteles, maar de waarheid. Zij spelen dan de rol van toegevoegde autoriteit. Het wordt echter wel veel mooier als hij weliswaar een tegenstelling tussen de Stoa en Aristoteles opmerkt, maar kan aantonen dat beide het wat de grond van de zaak betreft eens zijn. Dat was nu hier het geval.

In het hoofdgedeelte van zijn artikel bespreekt Spanneut de stoïcijns invloed op Thomas' leer van de *lex naturalis* en op zijn deugdenleer. Wij zullen beginnen met de eerste. Hierbij vertrekt de auteur, zoals men mocht verwachten, van *S.T.*, I^o II^o q.94, a.2 (1. Un texte capital), om vervolgens een aantal stoïcijns aspecten van Thomas' doctrine te behandelen (2. Une insertion cosmique. 3. Les degrés du cosmique au moral. 4. La loi naturelle des êtres animés. 5. Raison et moralité. 6. Raison de l'homme et raison de Dieu. 7. Inclinations et connaissances naturelles). Hij besluit zijn onderzoek van "l'apport le plus important du stoïcisme à l'oeuvre de saint Thomas" (p. 78) als volgt: "Quand on fait tant de rencontres, à toutes les étapes de la route, c'est que l'on suit à peu près le même itinéraire." (p. 68) Om dit laatste te staven heeft de auteur gebruik gemaakt van de meest authentieke stoïcijns bronnen - hij beroept zich niet zelden op *SVF* (*Stoicorum veterum fragmenta*) - die

Thomas niet gekend heeft. Om duidelijk te maken dat het hier geen toevallig parallellisme betreft, maar er wel degelijk sprake is van beïnvloeding, moet echter de historische weg aangeduid worden langs welke deze invloed Thomas bereikt heeft. Vooreerst is er het door de Stoa beïnvloede Aristotelisme. Spanneut maakt hier gebruik van de reeds door Elders aangehaalde inleiding van Gauthier op de Franse vertaling van de *E.N.* met commentaar, en wel van het vierde hoofdstuk daaruit. De ondertitel hiervan luidt: "Thèmes de la morale aristotéliciennes".¹⁹ Vooral belangrijk zijn de stoïcijnse thema's van de 'natuur' en van de 'appetitus' (*hormé*). Verder zouden zeker moeten worden vermeld: Cicero, Augustinus (die Spanneut had kunnen aanwijzen als degene die het begrip *rationes seminales* aan de middeleeuwen heeft overgedragen) en de Romeinse juristen. Ook andere kerkvaders en zelfs de apostel Paulus (Rom. 2, 12-16) komen in aanmerking.²⁰

Helaas gaat de auteur zelden in op de concrete historische paden die stoïcijnse noties tot bij Thomas gevoerd hebben. Van Cicero citeert hij *De finibus*, al heeft hij er zich eerder over verwonderd dat er geen citaat uit dit werk bij Thomas te vinden is. Nog minder maakt hij gewag van gewisse problemen die oprijzen bij Thomas' gebruik van de juristentraditie. Ik noem slechts de bepaling van *ius naturale* als "quod natura omnia animalia docuit" (pp. 60 en 64). Deze definitie, die afkomstig is van Ulpianus en een belangrijke plaats inneemt in de *Institutiones* en de *Digesta* van Gratianus, stelt natuur en rede tegenover elkaar in plaats van ze, naar goede stoïcijnse traditie, met elkaar te vereenzelvigen.²¹ Thomas lijkt hier te zwichten voor de *auctoritates*.

Tenslotte moet opgemerkt worden dat Thomas de *lex naturalis* voornamelijk in een theologische context behandelt en wel in verband met de *lex aeterna*, een zuiver theologisch begrip. "Sic ideo dicendum est quod legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus et beati, qui Deum per essentiam vident." (I^aII^{ae}, q. 93, a.2) "Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura." (I^aII^{ae}, q. 91, a.2) In het belangrijk artikel 2 van *quaestio* 94 legt Thomas inhoudelijk verband tussen de *ordo praeceptorum legis naturae* en de *ordo inclinationum naturalium*, maar daarmee is het wetskarakter,

het verplichtingsaspect van de natuurwet nog niet gefundeerd. Hetgeen de eudemonistische hypothetische imperatief tot een categorische imperatief maakt, ontstijgt aan de filosofie. Zoals Kluxen het uitdrukt:

Insbesondere der Begriff des "Naturgesetzes" kann im Rahmen der praktischen Einstellung nur seinem wesentlichen Inhalt nach, ... nicht aber seiner formellen Bestimmtheit nach benutzt werden Unmittelbar im Praktischen erscheint Gott nur unter Voraussetzung der übernatürlichen Ordnung, in der Offenbarung, in der er das "göttliche Gesetz" positiv verordnet.(22)

Weliswaar wordt er op theoretisch niveau ook reflexief-filosofisch een verband gelegd tussen moraal en goddelijke voorzienigheid, maar dit blijft beperkt tot het algemene. De *lex naturalis* behelst slechts algemene principes. Moet het ons dan verwonderen dat Thomas zich in deze niet op de Stoa beroept, voor wie de *lex naturalis* naar zijn mening verwijst naar de concrete werking van de *logos* in de wereld, die deterministisch is? Hier keert hij zich tot Aristoteles, die ruimte laat voor menselijke vrijheid door de te volbrengen morele handelingen te plaatsen in het domein van de ongedetermineerde *future contingencia*.

In het laatste stuk van zijn artikel behandelt Spanneut de invloed van de Stoa op Thomas met betrekking tot zijn deugdenleer. Hier weet hij wel directe bronnen aan te wijzen. Men kan dan echter niet meer van onbewuste beïnvloeding spreken, behalve voor zover Thomas zijn bronnen op dit gebied niet als stoïcijns herkent. Van Cicero neemt Thomas het begrip *honestum* over als voorwerp van de moraal, alsmede de indeling daarvan in de vier zogenoemde cardinale deugden. Ook de verdere onderverdeling en behandeling der deugden in de *Summa theologiae* dankt veel aan Cicero, Pseudo-Andronicus en Seneca. Hetgeen Thomas overneemt is echter niet altijd stoïcijns, aldus Spanneut, en wordt vanzelfsprekend door een andere inspiratie gedragen, de evangelische. Er is dan ook nauwelijks meer sprake van wat de filosoof Thomas heeft opgepikt uit deze teksten, die soms slechts vagelijk stoïcijns zijn. Inderdaad noemt de auteur Thomas in dit verband spontaan "notre théologie" (p. 68). Hij vat samen:

Il emprunte à un Cicéron en bonne partie stoïcien sur ce point une classification établie sur la base de quatre vertus principales et de seize vertus annexes, dont il

fait le plan d'une grande partie de sa Somme Théologique, en respectant presque toujours l'ordre et souvent les définitions de son maître occasionel. Cette hiérarchie des vertus d'inspiration stoïcienne, adoptée par saint Thomas, a guidé l'enseignement de la morale chrétienne jusqu'au XX^e siècle. (p. 79)

De eindconclusie doet dan ook mager aan "Sans le stoïcisme, l'oeuvre de saint Thomas ne serait pas ce qu'elle est. La *Somme Théologique* changerait de forme et un peu de contenu"

+ + +

S. Pinckaers, "La béatutide dans l'éthique de saint Thomas",
pp. 80-94

Zoals wij in onze inleiding hebben gezegd, houdt deze auteur rekening met het feit dat het symposium gewijd was aan de filosofie van sint Thomas. Na te hebben betoogd dat de *Summa theologiae* in haar geheel een theologie van de gelukzaligheid presenteert, neemt hij de volgende positie in:

Son traité est donc à la fois philosophique et théologique; mais sa pensée y reste principalement théologique Par fidélité à notre sujet et aussi par conviction, nous nous placerons donc franchement dans cette perspective, refusant de nous cantonner à un plan purement philosophique, au sens où on l'entend souvent aujourd'hui. (p. 81)

Inderdaad mondt zijn bijdrage uit op een pleidooi om van de gelukzaligheid, die volgens hem nauw verbonden is met de gelukzaligheden van de bergrede, opnieuw de voorrang te verlenen die zij verloren heeft in de moderne theologie. Dit pleidooi volgt op een argument dat de gelukzaligheid een structureel eerste plaats inneemt in de *Summa* (in elk geval is zijn argumentatie geldig voor de *secunda pars*) en een kort historisch overzicht dat hij als volgt samenvat:

En plaçant le traité de la béatitude au départ et au sommet de la morale chrétienne, saint Thomas est donc l'authentique interprète de toute la philosophie ancienne, des Pères de l'Eglise et surtout, peut-on dire, du Sermon sur la montagne, résumé de la morale de l'Évangile et de l'Écriture dont il es le sommet, car telle est bien l'idée que s'en fait saint Thomas à la suite de saint Augustin. (p. 90)

Het is zeker niet onze bedoeling in te gaan op een theologische controverse. Wij willen slechts enkele kanttekeningen maken bij zijn behandeling van de bronnen van Thomas en de culturele context, waarin hij deze voorrang plaatst: "Il est en cela l'interprète direct de la tradition philosophique, grecque et latine" (p. 82).

- Met betrekking tot de *E.N.* beperkt hij zich tot wat Aristoteles te zeggen had over de *bios theorétikos* en gaat hij volledig voorbij aan de *bios politikos*, die niet in zijn kader past (p. 83).

- Terecht wijst hij op de objectieve dimensie van de gelukzaligheid bij Thomas, namelijk God, die uiteraard in scherpe tegenstelling staat tot de antieke opvatting. Echter niet zo scherp als hij doet voorkomen door in navolging van Gilson te verwijzen naar Cicero's vergelijking van de deugd met het mikken van de boogschutter in plaats van met zijn raken van het doel. Niet alleen heeft Thomas, zoals wij reeds weten, deze tekst uit *De finibus* niet gelezen, maar hij baseert zich ook meer op Aristoteles, aan wie zulk een interiorisatie van de moraal en formele abstractie van de intentie vreemd zijn. Bij Aristoteles ligt het geluk wel degelijk in de activiteit volgens de deugd (*E.N.* I, 1102a5).

- De auteur verzuimt erop te wijzen dat Thomas in zijn commentaar op het evangelie van Mattheus gebruik maakt van de drie *vitae* uit *E.N.*, I, 1095b17-19: de *vita voluptuosa*, de *vita civilis* (d.i. de *vita honorum, virtuosa* of *activa*) en de *vita contemplativa*. Hiermee willen wij niet beweren dat Augustinus geen aandacht zou hebben besteed aan deze indeling, die tenslotte teruggaat op een leiding van de drie zieleleden bij Plato (*Rep.*, IX, 580c-581e).

- De tegenstelling tussen morele verplichting en streven naar het geluk, die Pinckaers op p. 91 in verband brengt met Kant, heeft haar middeleeuwse voorloper in Anselmus van Canterbury: *iustitia* tegenover *beatitudo*. Deze laatste komt overeen met het Ciceroniaans begrip van *commodum*. S. Vanni Rovighi heeft erop gewezen dat Anselmus' moraalfilosofie dichter bij Kant staat dan die van Thomas van Aquino.²³

- Op zoek naar de historische oorsprong van deze fundamentele tegenstelling in de moderne moraal, filosofisch zowel als theologisch, belandt de auteur bij de "liberté d'indifférence" van Ockham, die aan rede en wil voorafgaat, een opvatting die tegengesteld

is aan die over het *liberum arbitrium* van Thomas. Het gaat hier terdege om een wijsgerige stelling. "La liberté s'affirme comme souveraine à l'égard de toute inclination naturelle et se pose ainsi au-dessus d'elles (sic, P.M.), comme la seule origine de son propre choix." (p. 92) "C'est une autre conception de la morale qui naît et se développe à partir de la liberté d'indifférence." (p. 93) Ook los van de theologie leidt een dergelijke houding in de richting van wat MacIntyre emotivisme noemt, al hoeft een terugkeer naar een moraal van de deugden, die deze bepleit, nog niet een eudemonie-ideaal te behelzen, dat wil zeggen een ideaal van een leven als geheel, zoals hij meent.²⁴

+ + +

Horst Seidl, "Natürliche Sittlichkeit und metaphysische Voraussetzung in der Ethik des Aristoteles und Thomas von Aquin", pp. 95-117

Dit artikel biedt geen vergelijkende studie van natuurlijke zedelijkheid en metafysische vooronderstelling in de ethiek van Aristoteles en Thomas, maar een poging om een 'metafysische ethiek' te verdedigen tegen de kritiek van de "Fachdiskussion unserer Tage". Het is onze overtuiging dat de positie van de metafysische ethiek niet verbeterd is door deze verdediging.

Seidl schetst een denkbeweging die uitgaat van de ethische structuur van het menselijk handelen, die als dusdanig niet metafysisch is, maar die uiteindelijk metafysische principes vooronderstelt. Deze laatste zouden slechts bereikt worden door bezinning op bepaalde 'natuurlijke' voorwaarden van het menselijk handelen, die in de natuur van de mens (te weten de wil en het verstand) en van het object (het doel) liggen en metafysische vooronderstellingen bevatten.

De auteur schrijft deze denkbeweging zowel aan Aristoteles als aan Thomas toe. Evenmin als Elders, wiens werk hij trouwens aanprijst, doet hij een poging afstand te nemen van Thomas' perspectief, ook niet methodologisch. Waar Elders in zijn artikel nog de verschilpunten tussen Aristoteles en Thomas naging in diens commentaar op de *Ethica*, vertrekt Seidl vanuit de *Summa* en probeert

hij de *Nicomachische ethiek* zoveel mogelijk in Thomas' denken te assimileren. Hij maakt daarbij geen onderscheid tussen theologie en filosofie, al vermeldt hij wel dat Kluxens boek hierover gaat. De Aristotelisch-Thomistische synthese is voor hem een kleed zonder naad. Hij haalt her en der teksten bij elkaar uit de *Summa* maar ook uit *De ver.*, *De malo* en *Sent.*, en uit de voornaamste werken van Aristoteles, als het kan in aansluiting met Plato, maar vooral uit de *E.N.* De verwijzingen naar Plato moeten het beeld van een *philosophia perennis* voltooien. Het is uit Aristoteles' *Ethica* dat hij het begrip 'natuurlijke zedelijkheid' put.

De verwarde uiteenzetting beantwoordt aan het verwarde begrip: afwisselende tekstpresentatie, ontelbare verwijzingen, Griekse en Latijnse woordjes met of zonder vertaling tussen haakjes en met =tekens, schemaatjes met wiel-tjes en pijltjes en veel nodeloze informatie en uitloper-tjes.

Centraal staan voor Seidl de begrippen 'wil', 'verstand' en 'natuurlijke zedelijkheid'. De eerste twee leest hij in de *E.N.* door een Thomistische bril, het laatste staat zelfs voor Thomas niet centraal, maar wel het begrip 'natuur', als essentieel bestanddeel van de zedelijkheid, hetgeen iets anders is.

Van het scholastieke wilsbegrip, dat de auteur zonder meer aan Aristoteles toeschrijft (*voluntas* als *appetitus rationalis*) is in de *E.N.* geen sprake.²⁵ Het heeft geen zin om naar de *E.N.*, II, 4 te verwijzen om de bewering te staven dat "der Wille ... vom sinnlichen Begehren ... begleitet werden (*sic*, P.M.)" (p. 97). Juist de bepaling van de keuze als strevende rede of redelijk streven (*orexis*) in *E.N.*, VI, I, 1139b4-5 (p. 98) vezet zich tegen het onderscheid tussen de wil "und dem ihm untergeordneten Begehren" (p. 99). Het was Grosseteste die de term *orexis* naargelang de context vertaalde als respectievelijk *desiderium*, *appetitus* en *concupiscentia*.²⁶ Ook *De an.*, III, 10, 433a17-26 kent geen wil als *appetitus rationalis* (p. 99, voetnoot (3)). het onderscheid tussen *boulêsis*, *epithymia* en *orexis* blijft hier zo vaag, dat de loeb-vertaler *boulêsis* weergeeft als "choice".²⁷ *Boulêsis* is bij Aristoteles slechts een vaag en onbepaald verlangen, een wens, zolang hij zich nog niet concreet uitdrukt in de keuze.

Leest Seidl in navolging van Thomas het scholastieke wilsbegrip

in de aristotelische *boulésis*, hij gaat zelfs verder dan de Aquinaat, waar hij in de *nous* van *E.N.*, VI, 12, 1143a35-b5 ook het vermogen ziet om de laatste algemene praktische principes te vatten (pp. 103 en 104, eerste regel), dus Thomas' welgekende *synderesis*. Men sla er Thomas' commentaar op na, die leest wat er staat: "Sed intellectus qui est in practicis, est alterius modi extremi, scilicet singularis et contingentis ..." (*In Eth.*, VI, 9, Spiazzi, n. 1247). Noch minder is "nach *NE VI*" of anderszins "die intuitive Vernunft intergraler Bestandteil der ... praktischen *Wissenschaft* (mijn cursivering, P.M.)" (p. 104).

Het zijn echter de termen *physei* en *physikos* die de spil vormen van Seidls betoog. Het begrip 'natuurlijke deugd' is als het ware de middenterm in het syllogisme dat voert van de beschrijving van de ethische structuur van het menselijk handelen naar de metafysische implicaties daarvan. Zijn exegese is een pletrol die alle nuanceringen met de grond gelijk maakt.

Verre van fundamenteel te zijn in de aristotelische ethiek heeft het begrip 'natuurlijke deugd' in *E.N.*, VI, 13, 1144b3 slechts de functie het onderscheid tussen *phronésis* (morele wijsheid) en *deinotés* (amorele schranderheid) te verduidelijken. Zonder *phronésis*, zo legt Aristoteles uit, is de in dat geval 'natuurlijke' deugd niet gericht op het goede in eigenlijke zin (*to kyriós agathon*) en zij is dus niet de eigenlijke deugd (*hé kyria areté*). Het is Thomas die deze term een metafysische dimensie geeft, wanneer hij er drie mogelijke betekenissen van onderscheidt (*In Eth.*, VI, 11, nn. 1276-1278):

- 1) "ex parte rationis, cum naturaliter indita sint propria principia operabilium hominorum" (een verwijzing naar zijn *synderesis*);
- 2) "ex parte voluntatis, quae de se naturaliter movetur a bono intellectu, sicut a proprio objecto" (de *voluntas* als natuur of in haar formeel aspect);
- 3) "ex parte appetitus sensitivi". Het natuurlijke gestel van bepaalde individuen disponeert hen tot middelmatige passies: "ex naturali complexioni quidam sunt dispositi ad ... passiones ... medio-criter."

Aristoteles heeft het slechts over de derde betekenis, zoals Thomas opmerkt: "Unde secundum hoc dicit Philosophus, quosdam esse na-

turaliter fortes vel iustos." Om de functie te kunnen vervullen die Seidl aan het begrip 'natuurlijke deugd' toeschrijft zou het een universele toepassing moeten hebben. Het tegendeel is hier het geval.

Nu gebruikt Aristoteles de term *physei* ook vaak in dialectische discussies, niet zozeer als een technisch begrip maar eerder als uitdrukking van de *communis opinio*, om het universeel karakter van iets te onderstrepen. Ook bij de problematiek van het *psysikon dikaion* in de *polis* (E.N., V, 10) is het Aristoteles niet te doen om de fysische of metafysische implicaties, maar erft hij de termen *physei* en *nomōi*, tezamen met de problematiek, van de sofisten. Het is Seidls 'techniek' om een aantal passages waar bij Aristoteles *physis* en *physikos* voorkomen als stro te gebruiken om er met behulp van Thomistische klei stenen van te bakken voor zijn metafysich bouwwerk.

Ontegengesteld laat Thomas de Stagiriet volledig achter zich wat de eigenlijk metafysische vooronderstellingen, waar Seidl het over heeft, betreft. Wij gaan echter op deze problematiek bij Thomas niet in, omdat deze, zoals gezegd, zich hier in een theologisch kader ontwikkelt. Maar dat de conformiteit van de menselijke wil met God als doelloorzaak twee vormen aanneemt, "eine natürlich gegebene und eine sittlich gesollte (tenetur)" (p. 116), heeft met Aristoteles niets van doen.²⁸ Men zou hier eerder naar de Stoa kunnen verwijzen. Tenslotte is het begrip 'natuurlijke zedelijkheid' zoals Seidl het gebruikt, meerzinnig of verward, en bekleedt de uitdrukking 'natuurlijke deugd' ook geen centrale plaats in de filosofische of theologische ethiek van Thomas. Seidls argument faalt doordat hij een ondeugdelijke middenterm gebruikt.

+ + +

Karl Hörmann, "Das Objekt als Quelle der Sittlichkeit", pp. 118-132

Het objectieve karakter van de moraal staat centraal in de filosofische en theologische ethiek van Thomas van Aquino. Voor hem ligt de bron van de moraliteit formeel in de wil van God (theologisch gezien) en in het natuurlijke streven van de mens naar het geluk

tezamen met de *synderesis*, de *a priori*-inzichten van het praktisch intellect (filosofisch gezien); naar de inhoud echter in de natuur der dingen, voornamelijk van de mens, van zijn handelen en van het daarin beoogde doel.

Dit laatste is het onderwerp van Hörmanns artikel. Het is niet bedoeld als een betoog tegen het moderne onderscheid tussen *Sein* en *Sollen*, maar als een analyse van het Thomistisch begrip *obiectum actus humani*, het voorwerp of object van het menselijk handelen. De auteur plaatst zich hierbij onmiddellijk op het theologisch vlak: "Am Beginn seiner moraltheologischen Erwägungen in der Summa Theologica..." (p. 119). Dit was al duidelijk uit voetnoot (2): "... Aspekte der Diskussion über dieses Thema, wie sie unter katholischen Moraltheologen geführt wird ...". De menselijke rede is gebonden aan normen, namelijk "an die in den Geschöpfen grundgelegte Ordnung, letztlich an das göttliche Gesetz" (p. 121). Toch is de analyse van het object van de menselijke handeling als dusdanig (ook) een filosofische, en niet een van de eenvoudigste uit het werk van de Aquinaat. Het is dus de moeite waard erop in te gaan.

Helaas lijdt Hörmanns overigens aardige uiteenzetting aan één gebrek, dat een goed begrip van het onderwerp in de weg staat: hij gaat voorbij aan het in deze onontbeerlijk onderscheid tussen de *actus humanus* in het algemeen en de concrete act, en bij deze laatste tussen de inwendige en uitwendige daad (I^aII^{ae}, qq. 18-20). Dit manco vindt zijn oorzaak in een methodologische fout. De auteur doet een beroep op teksten uit de verschillende *quaestiones* van de *prima secundae* en andere werken van Thomas, waarbij de Aquinaat niet altijd vanuit hetzelfde perspectief spreekt. Er wordt onvoldoende rekening gehouden met de context. Neem bij voorbeeld het onderscheid tussen *obiectum* en *circumstantiae*, object en omstandigheden. In q. 7, a.4 van de *prima secundae*, om ons tot dit deel te beperken, noemt Thomas als "principalissima omnium circumstantiarum" het *gratia cuius* of het doel van de handeling, niet het *quid fecit* of het object ervan, zoals voetnoot (58), p. 125 aangeeft. Dit laatste noemt Thomas "secundaria". In elk geval sluit hij én doel én object in de omstandigheden in.

Ten eerste moet deze uitleg gezien worden in het perspectief van de *auctoritas* uit het *sed contra*. Thomas legt een gezaghebbende

tekst uit *De natura hominis* van Nemesius (die hij met zijn tijdgenoten voor Gregorius van Nyssa houdt) uit, welke hij niet mag te spreken. Ten tweede moet men zich niet laten misleiden door het feit dat Thomas' uitleg in het *corpus* van het artikel voorkomt. Zijn eigen mening komt bijvoorbeeld meer genuanceerd uit de verf in art. 3, *ad tertium*. Wij komen hier zo dadelijk op terug.

De context van deze *quaestio* is echter de opsomming van de *circumstantiae* uit *E.N.*, III, 1, 1111a4, in verband met de kennis als voorwaarde voor een vrijwillige handeling. Het gaat hier om het vrijwilligheidskarakter van de menselijke handeling, maar nog niet om de morele kwaliteit ervan. Die komt pas aan de orde in qq. 18-20. De rigoureuze opgebouwde volgorde van Thomas' uiteenzetting in de *Summa* is er niet voor niets.

Het is hier nog niet belangrijk het object van de handeling, dat er de *substantia* van uitmaakt, af te zetten tegen de andere *circumstantiae*, de omstandigheden in eigenlijke zin. Op grond van de autoriteit van Aristoteles en Cicero zijn object (*quid*) en doel (*cuius gratia*) ook omstandigheden. In art. 3, *ad tertium* beantwoordt Thomas een objectie die dit probleem aansnijdt, door deze *conditiones* te onderscheiden van de *circumstantiae*. Zo is het feit dat een voorwerp aan iemand anders toebehoort geen omstandigheid van de diefstal, voetnoot (55) ten spijt, maar behoort het tot de substantie ervan. Ook is het doel van de handeling als zodanig (elders *finis operis* genoemd), dat de *species* ervan bepaalt, geen omstandigheid, bijvoorbeeld dat iemand een moedige daad stelt *propter bonum fortitudinis*, maar wel wat wij het verdere doel zouden noemen, bijvoorbeeld *propter liberationem civitatis*. Dit verdere doel noemt Thomas hier wel omstandigheid.

De auteur had zich voor een goed begrip van zijn onderwerp moeten concentreren op qq. 18-20 en de daarin voorkomende begrippen in hun onderlinge samenhang moeten analyseren. Deze opgave is al moeilijk genoeg. Het is echter de enig mogelijke weg.

In deze *quaestiones* maakt Thomas de door Hörmann over het hoofd geziene distincties. Eerst behandelt hij de moraliteit van de menselijke handeling *in generali*, dit is vanuit het perspectief van de daad zelf, als een *species* van het *genus* menselijke daad. Hierbij komen vragen aan de orde zoals of een zelfde materiële daad naarge-

lang haar morele kwaliteit formeel, als *actus humanus*, opgesplitst wordt in twee *species*, bijvoorbeeld de huwelijksdaad en overspel. Het is een abstract perspectief, waarbij *ex hypothesi* de bedoeling van de handelende persoon en de uitgevoerde daad elkaar volledig dekken. Pas hierna beschouwt Thomas de handeling meer in concreto, waarbij het onderscheid tussen intentie (*actus interior voluntatis*) en uitvoering (*actus exterior humanus*) onontbeerlijk is (qq. 19 en 20). Ook hier gaat het in beide gevallen om de handeling onder haar moreel aspect beschouwd; ook de *actus exterior* is meer dan de zuiver fysische daad. Maar wat een persoon op een gegeven ogenblik beslist te doen en wat hij op dat ogenblik vermag te doen kan verschillen. Hier komt het schema middel-doel, toegepast op de nu verschillende handelingen, van pas.

De methodologische stappen die Thomas zet, zijn van wezenlijk belang, niet alleen om zijn gedachten te volgen, maar ook als voorbeeld van een vruchtbare systematische benadering van respectievelijk het inhoudelijk en het formeel aspect van de moraliteit, c.q. van de intentie. Hiermede wijst Thomas de oplossing aan van de welgekende controverse die ontstond uit het feit dat de logicus Abélard in zijn *Ethica* deze problematiek slechts onder haar formeel aspect had aangepakt.

Bij zijn behandeling van de morele kwaliteit van de menselijke handeling in het algemeen (q. 18), onderscheidt Thomas vier cumulatieve condities voor de morele goedheid van een handeling (art. 4):

- 1) de ontologische goedheid van de daad, waarop zich als het ware de morele goedheid ent;
- 2) de goedheid *secundum obiectum conveniens*;
- 3) de goedheid *secundum circumstantias*;
- 4) de goedheid *secundum finem*;

Hij noemt ze respectievelijk generieke (*secundum genus*), specifieke (*secundum speciem*), accidentele (*quasi secundum accidentia*) en finale goedheid (*secundum finem*).

Het perspectief is hier niet dat van de handelende persoon, maar van de intentie van de daad als zodanig, de handeling zoals ze gevat wordt in de definitie ervan, in haar morele hoedanig-

heid. De daad valt dan ook objectief beschouwd samen met de *finis operis*, aangezien deze de *species* ervan bepaalt. Het object is de *finis operis*. Er is dus geen sprake van dat zij fysisch zouden verschillen (p. 125). Alleen de moreel relevante aspecten spelen mee.

Thomas brengt de ontologische goedheid niet alleen te berde omwille van de volledigheid. Hij heeft haar nodig om het onderscheid duidelijk te maken tussen twee aspecten van het morele kwaad, die op p. 120 niet goed onderscheiden zijn: metafysisch gezien is het morele kwaad een relatief kwaad, een tekort van iets dat reeds ontologische goedheid bezit; moreel gezien is het een handeling die gericht is op een *obiectum inconueniens*, een doel dat strijdig is met de natuur van de mens.

In het perspectief van de handeling als zodanig, *in generali*, bepaalt het object de morele kwaliteit van de handeling *per se*, de substantie van de handeling. Een handeling die in dit opzicht goed is kan op een meer concreet niveau slecht worden, wanneer de omstandigheden niet bij de natuur van die handeling passen, bijvoorbeeld de huwelijksdaad op een gewijde plaats. Aangezien de omstandigheden buiten de bepaling van de daad *per se* vallen, spelen zij de rol van accidenten.

Tenslotte vernoemt Thomas het doel van de handeling. Aangezien de *finis operis* het object van de handeling uitmaakt, gaat het hier om de verdere bedoeling die de handelende persoon met deze handeling heeft. Vandaar de uitdrukking *finis operantis*. Waar in q.7, a.3. dit verder doel nog onder de omstandigheden werd gesteld, krijgt het hier een aparte plaats. De reden hiervoor zal duidelijk worden bij de volgende stap (q. 19).

Wanneer namelijk in de concrete daad een onderscheid wordt gemaakt tussen de inwendige wilswaard of de intentie en de uitwendige voltrekking van de daad, is het duidelijk dat de morele waarde van de daad formeel in de intentie ligt, die zelf weer bepaald wordt door de morele waarde van de handeling in abstracto waarop zij gericht is. Voor deze laatste kere men terug naar q.18. Vanuit het perspectief van de wilswaard echter is het in q. 18 gemaakte onderscheid tussen object, omstandigheden en verdere bedoeling van de handelende persoon niet meer van toepassing. Het

gaat hier precies om de bedoeling van de handelende persoon zonder meer. Het object van de inwendige wilswaard is niets anders dan deze bedoeling. Het *obiectum actus interioris voluntatis* is de *finis operantis*. Merk wel dat het hier niet meer gaat om een *verdere* bedoeling. In dit perspectief bevat het object, dit is de *finis operantis* alle drie de in q. 18 onderscheiden determinanten. Waar vanuit het perspectief van de handeling zelf het stelen onderscheiden dient te worden van de *verdere* bedoeling om overspel te kunnen plegen, is het object van de intentie het overspel-dat-door-diefstal-mogelijk-gemaakt-zal-worden. Binnen het geheel van deze *forma*, die het object van de wilswaard uitmaakt, speelt het *obiectum actus humani in generali* of de *finis operis* de rol van materie (cf. p. 126).

Hiermede is het essentiële gezegd van wat Hörmann door zijn onderscheid tussen het object-in-brede-zin of het relatief-laatste-doel en het object-in-engere-zin of het middeldoel niet zo duidelijk uit elkaar heeft kunnen houden.

Toch moeten wij bekennen dat Thomas' uiteenzetting soms moeilijk te volgen is, of dat het door ons met q. 19 verbonden onderscheid reeds in q. 18 doorspeelt. Ook in q. 18 kunnen volgens Thomas zowel omstandigheden als (verder) doel een morele handeling specifiek bepalen. Hieruit volgt dat zij tot het *obiectum operis* gaan behoren. Thomas trekt deze consequentie. Een diefstal in een gewijde plaats maakt van de diefstal een heiligschennis (art. 10). De omstandigheid 'plaats' wordt opgenomen in de *differentia specifica* van de handeling. De heiligschennis-door-diefstal wordt een subspecies van heiligschennis. Voor wat de *finis* betreft doet Thomas reeds in q. 18 een beroep op het onderscheid tussen *obiectum* van de *actus interior voluntatis* en dat van de *actus exterior* (art. 6). Hiermee geeft hij het perspectief van deze *questio* op, waarin beide objecten *ex hypothesi* met elkaar overeenkomen. Het voorbeeld is dat van een dief die steelt om overspel te kunnen bedrijven.

in art. 7 van q. 18 gaat Thomas verder op deze zaak in met de vraag of in zo'n geval de ene beschrijving kan worden gezien als een *species* van de andere als *genus*. Nu kan diefstal moeilijk als een *species* van het *genus* overspel worden gezien of, indien

hij gepleegd wordt om een arme te helpen, van het *genus* aalmoezen geven. Aan de voorwaarde dat de *differentia specifica* een *per se* en niet een *per accidens* verdeling van het *genus* moet geven, is niet voldaan, aldus Thomas. Er is hierover nog veel te zeggen, waarvoor ons de ruimte ontbreekt.

Men kan zich nochtans niet afmaken van het probleem dat Thomas enerzijds een onderscheid maakt tussen *obiectum operis* en moreel relevante omstandigheden, anderzijds deze laatste toch weer in dat *obiectum* betreft, met de beschouwing dat vanuit zedelijk standpunt gezien het "eine reine Namensfrage" is (p. 125); er wordt immers nergens een ander dan zedelijk standpunt ingenomen.

In zijn verdere uiteenzetting wijst Hörmann op enkele praktische toepassingen, onder meer op de klassieke leer van de handeling met dubbel resultaat.

+ + +

Ralph McInerny, "On Knowing Natural Law", pp. 133-142

Dit is een heldere elementaire uiteenzetting over de zin waarin Thomas' leer, dat alle mensen de eerste principes van de natuurwet kennen, moet worden verstaan. De belangrijkste Latijnse teksten uit Thomas zijn vergezeld van een Engelse parallelvertaling. Helaas heeft de uitgever beide soms door elkaar gehaald. De auteur besluit op p. 142: "What it does not mean is that all men have the natural inclinations set out in *IaIIae.94.2*. Law is *aliquid rationis* Thus human action, the conscious direction of oneself with respect to these goods involves the recognition that these goods ought to be pursued in a manner befitting the kind of agent one is." McInerny heeft niet van de gelegenheid gebruik gemaakt om de *is-ought* controverse op deze wijze te belichten.

+ + +

Jean-Marie Aubert, "L'universalité et l'immutabilité du droit naturel", pp. 143-160

Zelf beschrijft de auteur dit artikel als een "réflexion théologique" (p. 143). Inderdaad had hij reeds gesteld: "Comme le

droit naturel, symbolisé par le Décalogue, doit être intégré dans la spécificité chrétienne de la morale, nous situerons le problème de son universalité dans le contexte plus vaste de l'universalité des normes morales selon la tradition théologique." Wij voelen ons niet competent op dit gebied. Wel kunnen wij enige woorden wijden aan de historische referenties in het artikel.

- Terecht plaatst de auteur het ontstaan van het christendom in een wereld waarvan de sociaal-culturele structuur aanspraak maakte op universaliteit, de Romeinse wereld (p. 145).

- De bewering dat Thomas de universaliteit van de ethische normen baseerde op de *lex nova* van het evangelie en de *lex naturalis*, 's mensen natuurlijke, door God geschapen rede, "en recourant aux ressources de la philosophie de l'être d'Aristote" (p. 146), miskent de eigenheid van Thomas' zijnsmetafysiek tegenover de Aristotelische ontologie van de vorm.

- Terecht ook wijst de auteur op het feit dat men in de middeleeuwen getracht heeft de overtuiging van de universaliteit van de morele regels te incarneren in de politieke en sociaal-culturele structuren van een *civitas christiana*, maar "avec le risque d'identifier purement et simplement certaines de ces structures particulières de l'Occident médiéval avec la morale universelle" (p. 146).

- Temidden van tal van verwijzingen naar onder meer het nominalisme van de veertiende eeuw, Kant, het positivisme en het existentialisme, ontbreekt het utilitarisme, dat onder zijn verschillende vormen toch de meest verbreide filosofische strekking is in de niet-confessionele moraalfilosofie.

- Tenslotte verwonderen wij er ons over, dat in een artikel over de universaliteit van het natuurrecht wel conclusies worden getrokken die leiden "à préciser la loi morale universelle, à la faire s'incarner dans une réalité humaine en croissance" (p. 158 met voetnoot (13)), waarbij alleen gedacht wordt aan de situatie binnen de westerse wereld, maar er geen aandacht besteed wordt aan de derde wereld, die voor een groot gedeelte buiten de boot dreigt te vallen van die "réalité humaine en croissance".

Klaus Hedwig, "Circa particularia", pp. 161-187

Dit artikel is veruit het waardevolste uit de bundel. De auteur toont zich een gedegen kenner van Thomas in het algemeen en van zijn filosofische en theologische ethiek in het bijzonder. Ook houdt hij terdege rekening met de resultaten van het werk van Kluxen, waarop zijn onderscheid tussen de laatste twee disciplines steunt. Hier spreekt een geleerde, die de historische werkwijze meesterlijk beheerst. De meeste onderwerpen die in de voorgaande artikelen aanleiding gaven tot misverstanden of vaagheden, worden hier in het kort op de juiste wijze uitgelegd. Het is echter mogelijk dat zijn compacte synthese van Thomas' ethisch denken te moeilijk is voor de doorsnee lezer. Moge hij of zij erdoor aangespoord worden dieper in te gaan op de leer en de tekst van de Aquinaat.

Hedwig benadert Thomas' ethiek vanuit het perspectief van de rol die de begrippen contingentie en noodzakelijkheid spelen in diens analyse van de zedelijke daad, tezamen met de plaats van de *prudentia* in deze. Het betreft "einen relativ kleinen, formal strukturierten Sektor des ethischen Aktes..., der in der Fachliteratur zu Thomas bisher kaum beobachtet worden ist" (p. 161).

Het voorafgaande moge volstaan om de geïnteresseerde lezer aan te zetten het artikel zelf ter hand te nemen. De volgende opmerkingen betreffende details willen geenszins afbreuk doen aan de waarde van dit werk.

- Niet iedereen zal in de afkorting *EBT* de *Expositio in librum Boethii de Trinitate* herkennen.

- Voetnoot (15), p. 164 bevat een verkeerde toepassing van de waarheidstafel.

A	B	AvB
1	1	1
1	0	1
0	1	1
0	0	0

contingentie

Door toevoeging van de rechthoek en het woord 'contingentie' geven wij aan dat het ongedetermineerd zijn van de *futura contingentia* alleen in de twee middenposities ligt, die beide mogelijk zijn, alhoewel zij niet tegelijkertijd kunnen worden verwezenlijkt. De eerste en laatste positie zijn uitgesloten, omdat A en B contradictoir zijn (*De interpr.*, 9, 19a27). A en B zijn contradictoir, want het gaat erover "quod sub disiunctione altera pars contradictionis sit vera vel falsa". Ondanks onze waardering voor Hedwigs werk, moeten wij oordelen dat de zuiver logische analyse van de modaliteiten niet zijn sterkste zijde vormt.

- Een storende drukfout is het woord 'internen' voor 'externen' in "die internen effizienten und finalen Ursachen", p. 176.

- Op p. 179, inclusief voetnoot (124) en in voetnoot (21), p. 165, heeft de auteur het over de contingentie van de schepping als zodanig. Men weet dat dit het stokpaardje was van Ockham en in zekere zin van Johannes Duns Scotus. Thomas verzet zich in de in noot (21) aangehaalde passage (*ScG*, II, 30) uitdrukkelijk tegen het gebruik van het begrip *contingentia* op metafysisch vlak als een eigenschap van dingen of standen van zaken. Vóór de schepping waren er geen dingen of zaken. Anselmus had reeds gewezen op het onderscheid tussen het logisch en het grammaticaal subject van de zin "mundus, antequam fuerit, potuit esse" (*De casu diaboli*, 12). Het logisch onderwerp is hier niet de wereld - *ex hypothesi* bestaat die niet - maar God. Het gaat hier over Gods (al)macht. Op dezelfde wijze gaat "liber potest scribi a me" niet over wat het boek, dat nog niet bestaat, vermag, maar wat Anselmus in staat is te doen.²⁹ Thomas weigert contingentie toe te schrijven aan de schepping - al erkent hij dat de schepping er niet had kunnen zijn - omdat dit laatste geen eigenschap is van de schepselen zelf. Zij zijn als noodzakelijk c.q. contingent geschapen:

Si autem dicatur quod ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt, et sic in omnibus creaturis inest potentia ad non esse, manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim est creatae a Deo eo modo in nihilo tendere quo sunt ex nihilo, quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur in Creatore inest potentia ut eis dat esse, vel eis desinat esse influere, cum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, ut dictum est. 30

Thomas bestrijdt in deze met name het essentialisme van Avicenna (*De pot.*, q. 5, a.3.). Volgens Avicenna heeft elke essentie een intrinsiek (*per se*) noodzakelijk, mogelijk of onmogelijk karakter³¹. Thomas' zijsleer verwerpt deze opvatting. De eerste twee *modi* van Avicenna's essenties worden precies door het veel bredere (en dus armere) zijsbegrip van Scotus gedekt.

Ook in *S.T.*, I, q. 19, a.3, wordt niet het *esse necessarium* van het geschapene aan de orde gesteld, maar het *esse necessarium* van Gods willen inzake de schepping. In *ad sextum* van deze *quaestio* zegt Thomas weliswaar dat "omnia alia habent necessarium esse secundum quod sunt in Deo; non autem secundum quod sunt in seipsis, habent necessitatem absolutam ita quod sint per seipsa necessaria". Maar zoals uit het gebruik van het tegengesteld begrip *necessitas absoluta* blijkt, gaat het hier om de *necessitas ex suppositione* van de schepselen, namelijk dat, gegeven dat God wil dat zij zullen bestaan, ook al bestaan zij nog niet, hij ze noodzakelijk kent als zullende bestaan *ex suppositione*, of zij nu als *in se* noodzakelijke (dat wil zeggen door een *necessitas absoluta*) zijnden dan wel als contingente zijnden zullen worden geschapen: "quia scientia habetur de rebus secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res secundum quod sint in seipsis." Bovendien is het een theologisch standpunt dat Thomas inneemt in de *Summa*. Het hele werk heeft God als voorwerp (I. q. 1, a.7.). Voor een meer genuanceerde uitdrukking van zijn filosofische gedachte moet men zich wenden tot de geciteerde teksten uit *SCG* en *De pot.*

- Op p. 175 worden drie begrippen van natuur met elkaar in verband gebracht zonder duidelijk onderscheiden te zijn: de *voluntas ut natura*, de *inclinaciones naturales* uit *S.T.*, I^a II^{ae}, q. 94, a.2 en de *lex naturalis*, die materieel gegrond is op de eerste twee soorten *inclinaciones naturales* van de mens, maar formeel op de *naturalis inclinatio ad hoc quod (homo) agat secundum rationem*, de derde soort. Het laatste onderscheid is dat tussen de generische natuur van de mens als *animal* en zijn specifieke natuur als redelijk wezen. De *voluntas* als *natura* is iets anders en betreft de noodzakelijke gerichtheid van de wil op het goede als zodanig.

- Tenslotte mag erop gewezen worden dat ook Hedwig het reeds in verband met het bij Elders genoemde probleem van de wetenschappelijke status van de ethica niet aanraakt, laat staan oplost. Wel heeft hij het op p. 174 (zie ook p. 179) over de "generell synthetische Methode (*modo compositionis*)" der ethiek, maar zoals gezegd moet deze *compositio* vertrekken vanuit de concrete contingente werkelijkheid waarop de morele intentie gericht is en waarnaar de *via resolutiva* afdaalt. Hoe kan deze methode wetenschappelijk zijn in de Aristotelisch-Thomistische zin?

+ + +

Jude P. Dougherty, "Keeping the Common Good in Mind", pp. 188-201

Dit is geen uitleg van de leer van Aristoteles en Thomas, maar een stukje politieke theorie, waarbij de auteur zich wel sterk door Aristoteles en Thomas laat inspireren. Hij betoogt erin dat zonder een beroep op het begrip "common good" (gemeen goed, algemeen belang), het onderscheid tussen de morele orde en het domein van de burgerrechten vervalft. Hij ziet het *bonum commune* als een onderdeel van "a cohesive view of human nature and man's natural end", dat in zijn geheel ontbreekt in de meeste literatuur over 'rechten': "Rights are claimed and proclaimed without reference to an explicit view of man, without reference to the common good, virtue, obligation, or a possible transcendent end for man." Hij schrijft de hier ontbrekende visie toe aan "the classical tradition", een soort *philosophia perennis*, "a classical and Christian view of man" (p. 189).

Zijn artikel is een pleidooi om het begrip *bonum commune* een zekere rol te laten spelen in politieke debatten: "If parties to a dispute about which course of action ought to be pursued both acknowledge the force of the controlling concept, the debate has a different tone than it would have were there no such agreement." (p. 201)

Wel waarschuwt hij zowel in het begin als op het einde van zijn bijdrage voor een mogelijk misverstand. Zulk een begrip heeft slechts heuristische waarde en dicteert geen specifieke conclusies. Als "controlling"begrip, als bron voor argumentatie, is

het echter onontbeerlijk. Inderdaad, zo kunnen wij hieraan toevoegen, doet het *bonum commune* zijn intrede in de *Summa* als een formeel element, namelijk als een onderdeel van Thomas' definitie van de wet in al haar betekenissen, de *lex aeterna*, de *lex naturalis* en de positieve wet (*lex divina* en *lex naturalis*). Inhoudelijk gaat het begrip terug op de *Politica* van Aristoteles.

Zoals gezegd, is Dougherty's artikel geen uiteenzetting van Thomas' leer. Het is ook niet duidelijk in hoever hij zich in deze op Thomas in concreto beroept. Zijn betoog heeft eerder een wervende of praktische klank dan een verklarende of theoretische. Als katholiek politiek denker in Washington beperkt hij zich tot de politieke wijsbegeerte, maar doet hij daarbij een beroep op dieper liggende gronden. Alhoewel hij zich schaart in de gelederen van zijn Amerikaanse collega's (John C. Murray, Sidney Hook, Mortimer Adler en Walter Lippmann, p. 192), citeert hij liever Maritain en Lord Devlin.

Merken wij ook op dat de "classical and Christian view of man", die het *bonum commune* verbindt met "a teleological concept of nature, supported by a realistic epistemology" (p. 193), zowel Aristoteles als de hele scholastieke traditie moet omvatten. Dat "the ontological and moral orders are ultimately one" (*ibid.*) is, moge nogmaals gezegd zijn, geen aristotelisch leergoed. En afgezien van Ockhams epistemologie is er het feit dat deze zich op het politieke vlak beroept op de *bonum commune*-gedachte als een factor die buiten de natuur- en de goddelijke wet ligt, in een werk dat geschreven is voor de buitenwereld en dus steunt op de *communis opinio*.³²

Om op Thomas terug te komen, bij hem heeft een *bonus commune* uiteindelijk een theologisch fundament. Wat hij uit Aristoteles haalt in het domein van de politiek is eerder van pragmatische aard.³³

Laten wij er tenslotte de aandacht op vestigen dat voor Thomas het eigendomsrecht, waarop Dougherty hamert in zijn summier overzicht van wat "the common good" inhoudt, niet direct tot de *lex naturalis* behoort, die eerder de *communis utilitas* van de uitwendige goederen voorschrijft, maar tot het positieve recht als een toevoeging daaraan:

Ad primum ergo dicendum quod communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dicitur omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum, sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum . . . Unde proprietas possessionum non est contra ius naturale, sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.

(I^aII^{ae}, q. 56, a.2)

Alles samengevat ademt de bijdrage van Dougherty een geest uit die duidelijk maakt dat hij zich niet zal schamen geteld te worden onder de aanhangers van de politieke denkrichting die in de U.S.A. "right wing" wordt genoemd. Dit komt onder meer tot uiting in zijn citaat uit Lord Devlin, in zijn benadrukken van de religieuze en morele achtergrond van het recht en de bijzondere nadruk die hij legt op het eigendomsrecht.

+ + +

J.H. Walgrave, "The Personal Aspects of St. Thomas' Ethics",
pp. 202-215

Het is vriendelijker de bijdrage van Walgrave te lezen als een persoonlijke getuigenis dan als een historisch-wijsgerige studie. Toch is hij de enige die uitdrukkelijk de *is-ought*-kwestie aansnijdt en erop wijst dat R.M. Hare's 'prescriptivisme' leidt tot ethisch relativisme, zonder dat hij echter ingaat op de logisch-semantische problematiek.

Alhoewel Walgrave de *status naturae lapsus* van de mens buiten beschouwing laat "since here we speak philosophically" (p. 208), overschrijdt hij voortdurend de grens tussen filosofie en theologie. Waar hij het heeft over de genade en het *lumen gloriae* (p. 294), kan men nog zeggen dat deze begrippen in een vergelijking voorkomen, maar wat hij zegt over het *desiderium naturale* naar de *visio beatifica* (pp. 204-206, 210, 214) kan niet zo worden geïnterpreteerd. Inderdaad spreekt hij op de laatste bladzijde van zijn artikel uitdrukkelijk over Thomas' "moral theology" en van de "triumph of a radical humanism combined with the truest Christian theocentrism", dat niet tot Thomas' filosofie kan worden gerekend.

Walgrave ontwikkelt in dit artikel zijn gekende thema over "the principle of proportion and proportionating, according to which any activity, adequate to its subject, needs an inner subjective principle by which it is in agreement with its object", welk principe de bovengenoemde triomf moet betekenen tegenover het materialistisch reductionisme en het nihilisme, die de westerse beschaving met ondergang bedreigen (p. 213). Doordat dit principe zowel de connaturaliteit van de morele deugd (p. 214) als de gerichtheid van de menselijke persoon op God als einddoel moet verklaren, stapt de auteur gemakkelijk over van de filosofie naar de theologie.

+ + +

Noten

1. Elders' voetnoot (1a) bedoelt te verwijzen naar p. 131. Het getal 1931 is een drukfout. Het gaat om R.A. Gauthier, *L'Ethique à Nicomaque*, tome I, 1^{re} partie: *Introduction*, Louvain 1970².
2. 1. The nature of ethics. 2. Man's last end: happiness. 3. On virtues in general. 4. On ignorance and sin. 5. The criterium of the morality of human acts. 6. Courage temperance, liberality and magnificence. 7. On continence, friendship and pleasure.
3. *E.N.*, I, 8, 1098b8-12.
4. W. Kluxen, *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg 1980².
5. V.J. Bourke, "Moral Philosophy without Revelation", in: *The Thomist*, 40 (1976), pp. 555-570. Boekbespreking Kluxen, in: *The New Scholasticism*, 39 (1965), pp. 265-267.
6. J.M. Cooper, *Reason and Human Good in Aristotle*, Harvard 1975.
7. J. Owens, "Aquinas as Aristotelian Commentator", in: *Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies* (Toronto 1974) vol. I, pp. 213-238. In het hierop aansluitend artikel, "The Nicomachean Ethics and Thomas Aquinas", pp. 239-259, geeft V. Bourke een - niet in alle details accuraat - overzicht van "what we know and what we do not know" over Thomas' *Sententia libri ethicorum*. In zijn vier pagina's tellende conclusie, 'Value of Thomas' Commentary', vertrekt Bourke van een ongelukkig gekozen tegenstelling tussen Gauthiers eerder vernoemd negatief oordeel en de vermeende positieve beoordeling van Paul Shorey. Deze laatste had het echter over Thomas' commentaar op de *Metafysica*. Uiteraard enigszins oppervlakkig, lijdt Bourkes conclusie geenszins aan de euvels van Elders' artikel.
8. A. Thiry, "Saint Thomas et la morale d'Aristote", in: Paul Moraux e.a., *Aristote et saint Thomas s'Aquin. Journées d'études internationales* (Chaire Cardinal Mercier 1955) (Louvain-Paris 1957), p. 229-258.

9. Het zij ons toegestaan hier ook te verwijzen naar P. Mercken, "Transformations of the Ethics of Aristotle in the Moral Philosophy of Thomas Aquinas", in: *Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. V: *L'agire morale* (Napoli z.j. (1977)), pp. 151-162, waarin wij een viertal samenhangende thema's hebben onderzocht en onze houding hebben bepaald tegenover de gekende aantijgingen van Harry V. Jaffa tegen Thomas' gebruik van Aristoteles' *Ethica* in zijn *Thomism and Aristotelianism. A Study of the Commentary by St. Thomas on the Nicomachean Ethics* (Chicago 1952).
10. W.A. Wallace, *The Role of Demonstration in Moral Theology. A Study of Methodology in St. Thomas Aquinas*, Washington, D.C. 1962.
11. Jan Pinborg, *Logik und Semantik in Mittelalter. Ein Überblick* (Problemata 10), (Stuttgart 1972). p. 14: "Eine der wichtigsten Diskussionen ... wird die Frage, wie man auf dem Hintergrund der nominalistischen Theorie der Erkenntnis und der Logik das aristotelische Wissenschaftsideal aufrechterhalten kann, nach dem der Gegenstand der Wissenschaft allgemein und ewig sein soll, obwohl es nur individuelle und vergängliche Gegenstände in der natürlichen Welt gibt." Dit slaat natuurlijk niet op Thomas van Aquino.
12. Wallace, o.c., pp. 6-7: "Although we make reference to Aristotle, and employ the designation 'Aristotelian-Thomistic' with some regularity, our interest in the Stagirite extends only to the use made of the latter by St. Thomas. Thus we have resisted the temptation to explore the many problems that suggest themselves with regard to the validity of Thomas' interpretation of Aristotle and his method"
13. G. Verbeke, "Fatalism and Freedom according to Nemesius and Thomas Aquinas", in: *St. Thomas Aquinas 1274-1974*, vol. I, pp. 283-313. Het is het vermelden waard dat er een kritische editie bestaat van de middeleeuwse Latijnse vertaling van dit werk: Némésius d'Emèse, *De natura hominis*. Edition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésius par G. Verbeke et J.R. Moncho (Corpus latinum commentariorum in Aristotelem graecorum, suppl. 1), Leiden 1975. Van het eveneens op p. 52 door Spanneut vermelde *Peri pathón* van Pseudo-Andronicus verscheen in dezelfde reeks: *Pseudo-Andronicus de Rhodes*, "ΠΕΡΙ ΠΑΘΩΝ", Edition critique du texte grec et de la traduction latine médiévale par A. Glibert-Thierry (CLCIAG, suppl. 2), Leiden 1977.
14. Zie L.M. de Rijk, *Middeleeuwse wijsbegeerte. Traditie en vernieuwing*. (Assen 1980), p. 184-187 en verder onder de term 'harmoniedenken' in het register, p. 283.
15. *Ibid.*, p. 228.
16. P. 54, met voetnoot (11).
17. S. Ebbesen, "Ancient Scholastic Logic as the Source of Medieval Scholastic Logic", in: *The Cambridge History of Late Medieval Philosophy* (voortaan *CHLMP*), N. Kretzmann e.a. ed. (Cambridge 1982), p. 101.
18. Men denke aan diens gekende uitval tegen niet zozeer de ethica van Aristoteles als tegen het gebruik dat zijn tijdgenoten ervan maakten, in zijn *Collationes in hexaëmeron*.
19. Gauthier, *L'Ethique à Nicomaque. Introduction*, p. 241-244.

20. Zie M.B. Crowe, *The Changing Profile of the Natural Law* (The Hague 1977), ch. I-VII.
21. Zie hierover M.B. Crowe, "St. Thomas and Ulpian's Natural Law", in: *Thomas Aquinas 1274-1974*, vol. I, pp. 261-282. Hij gaat hier ook in op Thomas' onmiddellijke bronnen in deze, zowel van de kant van de juristen als van die van de theologen.
22. Kluxen 1980², p. 236-237.
23. S. Vanni Rovighi, "L'etica di S. Anselmo", in: *Analecta Anselminia*, I, (1969), p. 73-99. Zie voor de verwantschap tussen Anselmus en Kant p. 74, alsmede voetnoot 63 op p. 86.
24. A. MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London 1981.
25. Zie Gauthier, *Introduction*, p. 225-266: "Le thème de la 'volonté' (*thelésis*): Saint Maxime".
26. Zie R.A. Gauthier, *Ethica Nicomachea. Indices verborum* (Aristoteles latinus, XXVI 1-3, fasciculus quintus), Leiden 1973.
27. W.S. Hett, ed. & tr., *Aristotle On the Soul, Parva Naturalia, On Breath* (The Loeb Classical Library, London 1964), p. 189.
28. Men leze over de transformaties die Thomas de E.N. doet ondergaan en over de Thomistische thema's van 'wil' en 'natuur' ons reeds eerder vermeld artikel "transformations ...".
29. Zie ook *CHLMP*, p. 139.
30. *SCG*, II, 30. Zie ook de duidelijke uiteenzetting van J.A. Aertsen, "Thomas' opvatting van contingentie" in zijn *Natura en Creatura. De denkweg van Thomas van Aquino* (Amsterdam 1982), p. 234-240. Ierecht wijst deze auteur op p. 236 naar de *tertia via*, het zogenaamd bewijs *ex contingentia mundi*, dat niet vertrekt van de contingentie van de wereld als zodanig, maar van het ervaringsgegeven dat er in de wereld contingente dingen (*quaedam*) zijn. Vandaar gaat het over "oportet aliquid necessarium esse in rebus", als mogelijksvoorwaarde voor het bestaan van *contingentia*, naar het "per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde". De tussenschap is op zichzelf onvoldoende, omdat geschapen niet-contingente wezens hun intrinsieke noodzakelijkheid (formele oorzaak en afwezigheid van materie) danken aan de efficiënte oorzakelijkheid van God. Op deze subtiliteit is De Rijk in zijn oppervlakkige kritiek op de *tertia via* niet ingegaan. (*Middeleeuwse wijsbegeerte*, p. 164-165).
31. Zie hoofdstuk VI van het eerste traktaat van Avicenna's *Metafysica* uit de *Shifa* (*Avicenna latinus. Liber de philosophia prima sive scientia divina I-IV*, Edition critique de la traduction médiévale par S. van Riet (Leiden 1977), p. 43-48.
32. *Dialogus de potestate papae et imperatoris*, III, tr. 2, lib. 2, c. 26.
33. Zie Thomas Gilby, *The Political Thought of Thomas Aquinas* (Chicago 1958), onder meer p. 103, 130, 189-190 en 242-244. Deze gedachte werd uitgewerkt door Oscar J. Brown in zijn *Natural Rectitude and Divine Law in Aquinas. An Approach to an Integral Interpretation of the Thomistic Doctrine of Law*. Toronto 1981. Deze auteur steunt zijn onderzoek vooral op *SCG*. Wij verwijzen in dit verband ook naar wat wij gezegd hebben naar aanleiding van het artikel van Spanneut over de theologische context van het in Dougherty's artikel centrale begrip *lex naturalis*.

J.G.J. van den Eijnden

ONDERZOEK 'DRAAIBOEK VOOR EEN ONDERZOEKSPROGRAMMA BETREFFENDE DE INVLOED VAN THOMAS VAN AQUINO OP DE THEOLOGIE'

Wat volgt is het eindverslag voor ZWO van het onderzoeksproject met bovenstaande wijdlopijge titel. Over dit project werd eerder gepubliceerd in de jaarboeken 1981, 1982 en 1983 van de Werkgroep Thomas van Aquino¹.

1. Probleem- en doelstelling

Om de invloed van Thomas van Aquino in kaart te brengen en te waar-deren, is een reeks op elkaar afgestemde en elkaar aanvullende on-derzoeksprojecten nodig, waarin 1) bepaalde, op eerder onderzochte criteria gekozen geschriften of teksten zodanig worden onderzocht methodologisch en naar inhoud, dat deze 2) vergeleken kunnen worden met geschriften of teksten van Thomas, om 3) vast te stellen onder historisch opzicht (Thomasinterpretatie, beeldvorming, taalgebruik, enz) én onder systematisch-methodologisch opzicht (overeenstemming van denkvormen met onderwerpen), in welke mate sprake kan zijn van invloed, respectievelijk receptie van Thomas' theologie.

Het onderhavige onderzoek was bedoeld om dit brede en langdurige programma mogelijk te maken.

2 Verloop van het onderzoek

Begonnen werd langs drie wegen:

- Het aanleggen van een bibliografie - op grond van titelonderzoek - van publicaties over auteurs in hun relatie tot Thomas. Zo werd een overzicht verkregen van al verricht onderzoek en van auteurs en onderwerpen, waarop dat onderzoek was geconcentreerd.
- Inhoudelijk onderzoek naar de begrippen 'invloed', 'werkings-geschiedenis' en 'receptie'.
- Gesprekken met theologen en filosofen, die hun vak geleerd hadden in direct contact met en intensieve studie van Thomas, ten-einde hun oordeel over dit programma te vragen en te leren van hun eigen receptiegeschiedenis.

Beide laatste activiteiten leidden in oktober 1982 tot de interne nota over de begrippen 'werkingsgeschiedenis', 'invloed' en 'receptie', met behulp waarvan de eigen aard van dit receptieonderzoek kon worden bepaald.

De gesprekken met theologen en filosofen liggen zowel op band als schriftelijk vast. De gesprekken met Rahner en Chenu werden gepubliceerd (vgl. onder 6 van dit verslag).

Medio 1982 werd onderzoek gestart ten behoeve van een periodisering van de geschiedenis van de theologie van Thomas, teneinde een verantwoorde bestudering mogelijk te maken van de receptie van zijn oeuvre in de 700 jaar na zijn dood. Voorjaar 1983 werd van deze onderzoeksfase verslag gedaan in de interne nota "De Geschiedenis van de theologie van Thomas van Aquino". Daarin werd de keuze verantwoord van de vijf perioden uit de geschiedenis van zeven eeuwen die ons van Thomas scheiden, met de bedoeling het Draaiboek voor het onderzoeksprogramma hanteerbaar en praktisch te maken.

Vervolgens is gestudeerd op de methode van receptieonderzoek. Dankzij literatuurstudie, proefonderzoek, het opzetten van programma's voor de deelonderzoeken, hebben wij lijn en methode kunnen aangeven voor het receptieonderzoek. Deze inzichten zijn neergelegd in een interne nota van april 1984: "De methodologie van receptieonderzoek". Hierin wordt veel aandacht besteed aan de methodische consequenties van het tekstvergelijkend karakter van het onderzoek. Ook het theologische karakter ervan kon nauwkeuriger omschreven worden en in de consequenties ervan doordacht. De laatste maanden zijn besteed aan het ontwerp van het Draaiboek, waarin de onderzoeksresultaten zodanig worden opgeslagen, dat het kan functioneren als een werkboek ten behoeve van (jonge) onderzoekers, die op een of andere manier in het receptieproces zijn geïnteresseerd. Met het oog hierop zijn voornoemde nota's nog een keer kritisch doorgenomen met behulp van deskundigen.

3 Onderzoeksresultaten

Resultaat van het onderzoek is het "Draaiboek voor een onderzoeksprogramma betreffende de receptie van Thomas van Aquino in de theologie". De tekst van dit Draaiboek is 'pro manuscripto' gereed

en zal in de komende weken geschikt worden gemaakt voor publicatie. Van de daartoe getypte versie zal, zodra die voorhanden is, een exemplaar aan de SIEGON worden toegezonden. Hier volgt nu een overzicht van de belangrijkste onderzoeksresultaten.

- Deel I: Begrip en Methode

In dit deel zal blijken, dat het begrip 'receptie' in het Draaiboek meer reliëf heeft gekregen dan in de al genoemde nota over 'werkingsgeschiedenis', 'invloed' en 'receptie'. In deze nota wordt 'receptie' evaluatief-hermeneutisch omschreven: van receptie kan gesproken worden, indien een auteur of tekst naar de bedoelingen ervan wordt begrepen en door de interpreter op creatieve wijze wordt verwerkt in zijn eigen zelfstandig denken. Wij hebben ontdekt, dat deze omschrijving een verenging inhoudt van de doelstelling van het onderzoek en gezien moet worden als een te forse ingreep in het gangbare spraakgebruik. Immers: met behulp van het Draaiboek moet onderzoek mogelijk worden gemaakt van wat er in de loop van de geschiedenis is gebeurd met Thomas' theologie, daar waar van die theologie gebruik gemaakt is. Alles wat met zijn theologie gebeurt is voor dit onderzoek belangrijk en niet enkel het juiste en creatieve begrip ervan. De omschrijving in voornoemde nota bleek de indruk te wekken, dat het onderzoek enkel tot deze vorm van receptie beperkt zou blijven. Daarom kon zij niet gehandhaafd worden. Bovendien bleek 'receptie' in het gangbare spraakgebruik ook eerder een inventariseringswoord, dan een evaluatiewoord.

Niettemin heeft receptieonderzoek ook een evaluatief moment, in zoverre het ook een oordeel inhoudt over wat er met de inhoud van een tekst is gebeurd in het gebruik, dat ervan gemaakt is. Dit blijkt uit de veelheid van literatuur die over 'receptie' bestaat. Het begrip 'receptie' komt uit de literatuurwetenschap, waar het betrekking heeft op de relatie tussen lezers en fictionele teksten en op het onderzoek van die relatie. Blijkens literatuurstudie is het gegeven, dat het om een relatie met fictionele teksten gaat, er de oorzaak van, dat bij het vaststellen en evalueren van wat in

deze relatie gebeurt, heel andere kwesties worden aangesneden en andere criteria gehanteerd, dan aan de orde moeten komen bij het inventariseren en evalueren van de relatie van wetenschappers tot wetenschappelijke teksten. Dit verklaart, waarom deze literatuur niet zonder meer toepasbaar is voor theologisch receptieonderzoek.

Bij de begripsomschrijving en de ontwikkeling van een methode hebben wij daarom nieuwe wegen gezocht. Wanneer nu in het Draaiboek over 'receptie' gesproken wordt, gebeurt dat in 1) inventariserende en 2) vergelijkende zin. Receptieonderzoek is het inventariseren, dat wil zeggen opzoeken van wie Thomas' werk gerecipieerd hebben, tot wie in ieder geval degenen behoren, die in direct contact geweest zijn met zijn werk. Het is vergelijkend onderzoek, waarin het resultaat van het inventariserend onderzoek vergeleken wordt met Thomas' theologie.

Receptieonderzoek is ook gekarakteriseerd als "tekstvergelijkend onderzoek". De receptoren en Thomas zijn alleen via hun teksten wetenschappelijk toegankelijk. Daarom wordt er een uitvoerige paragraaf gewijd aan het lezen van teksten, waarbij onderscheiden wordt tussen de algemeen-oriënterende en de historisch-hermeneutische lezing. Deze laatste wordt nauwkeurig naar zijn verschillende aspecten uitgewerkt, omdat deze wijze van lezen, waarbij gebruik wordt gemaakt van zoveel mogelijk empirische en historische kennis van het onderwerp uit de teksten, in de wereld van de systematische theologie geen vanzelfsprekendheid is. De theologische kant van het onderzoek - en die maakt het eigene van dit type onderzoek uit - is nauwkeurig omschreven. In dit type onderzoek wordt vastgesteld, of en hoe Thomas' theologie functioneert in de theologie van de receptor. Om dit mogelijk te maken moet in een theologische lezing van de teksten worden vastgesteld wat het theologisch karakter en gehalte van de teksten is. In een vergelijking met de teksten van Thomas moet vervolgens worden onderzocht, of en hoe de receptor zelfstandig met Thomas meedenkt over het geloofsvoorwerp, waarop de teksten betrekking hebben.

In het Draaiboek wordt het receptieonderzoek opgezet als een receptorenonderzoek. Dat wil zeggen, dat begonnen wordt met onderzoek naar de wijze, waarop auteurs uit de tijd na Thomas zijn werk hebben gekend, verstaan en verwerkt. Criterium hierbij is

Thomas' eigen theologie. Daarom is het van belang, dat naast het receptieonderzoek, dat in dit Draaiboek geprogrammeerd wordt, een onderzoeksprogramma wordt uitgevoerd naar de theologie van Thomas. Aan de KTHU is een dergelijk programma inmiddels voor ZWO/STEGON goedgekeurd.

- Deel II: De geschiedenis van de theologie van Thomas

In dit deel worden vijf perioden beschreven en voor receptieonderzoek verkend: 1) de periode van het vroegste thomisme (1274-1325); 2) de Reformatie in de 16e en begin 17e eeuw; 3) de katholieke theologie in de 16e en begin 17e eeuw; 4) de 19e eeuw; 5) de 20e eeuw.

Dat deze perioden in het Draaiboek zijn opgenomen, heeft de volgende redenen:

- De geschiedschrijving van de theologie van deze perioden kan niet geschreven worden, zonder dat de theologie van Thomas is onderzocht (1, 3 en 4).
- Het historisch belang van nader onderzoek naar het dikwijls negatieve oordeel over de verhouding Reformatie-Scholastiek, en het belang daarvan voor de oecumene in de theologie, omdat het kan dienen ter opheldering van vaak langdurige misverstanden(2).
- Het contrast tussen enerzijds het toenemen van de wetenschappelijke aandacht voor Thomas van Aquino in de tweede helft van deze eeuw en anderzijds het verdwijnen van zijn theologie uit de curricula van seminaries en theologische opleidingen (5).
- Blijkens het bibliografisch titelonderzoek is het merendeel van de literatuur aan stromingen en auteurs uit deze perioden gewijd.

Per periode wordt een lijst van auteurs gegeven, die voor receptieonderzoek in aanmerking komen. Deze lijsten zijn niet volledig. Gezocht is telkens naar die auteurs, wier werk het meeste belooft voor het receptieonderzoek. Dat zijn met name degenen, die in rechtstreeks contact hebben gestaan met Thomas' oeuvre en die een zekere vermaardheid en dus ook een grotere uitstraling en invloed hadden. Zeker horen er ook de auteurs toe, die zichzelf als thomist beschouwd hebben, of die door anderen zo zijn aangeduid.

Bij de betreffende auteurs wordt telkens de inmiddels verzamelde literatuur opgegeven.

Per periode wordt ook een overzicht gegeven van voor die tijd belangrijke theologische onderwerpen, samengesteld aan de hand van oriëntatie in dogmahistorische handboeken.

Met behulp van deze gegevens kunnen deelprojecten worden geprogrammeerd, dat wil zeggen onderzoeken betreffende één auteur of één onderwerp. Van de opzet van dergelijke deelprojecten worden ook voorbeelden gegeven.

Gecoördineerde uitvoering van deelprojecten kan leiden tot de uitvoering van een project: de geschiedschrijving van de Thomasreceptie in een bepaalde periode.

- Deel III: Organisatie en samenwerking

Hier wordt ingegaan op een aantal praktische problemen in verband met verschillende typen van onderzoek, zoals individueel-kleinschalig onderzoek en grootschaliger groepsonderzoek. Dit hangt samen met de wenselijkheid van een multidisciplinaire samenwerking in het onderzoek. Als desideratum wordt daarbij de samenwerking vermeld met deskundigen op het terrein van de dataverwerking.

Het belang wordt onderstreept van een instantie, die de aanbevelingen van het Draaiboek zal behartigen. Daarvoor worden nadere suggesties gedaan. Er is een adres nodig waar onderzoek aangemeld kan worden, waar onderzoekers bij elkaar gebracht kunnen worden en waar contacten met onderzoekers uit andere disciplines kunnen worden gelegd. De Werkgroep Thomas van Aquino/Stichting Thomasfonds lijkt hiervoor het meest aangewezen. Ook worden in dit deel gegevens verzameld over instituten en faculteiten, waarmee contacten zijn gelegd in verband met het onderzoek ten behoeve van dit Draaiboek. Wat bekend is over daar verricht onderzoek, wordt vermeld.

Deel III wordt afgesloten met een bibliografie, die aangelegd werd ten behoeve van het ontwerpen van dit Draaiboek.

Gezocht wordt naar een zodanige vorm van uitgave van het Draaiboek, dat nieuwe gegevens, verkregen in met behulp van het Draaiboek uitgevoerde onderzoeken, kunnen worden verwerkt. De inhoud van het Draaiboek zal regelmatig aangepast worden, waarbij gedacht wordt aan een vijfjaarlijkse herziening.

4. Vervolgonderzoek

Het is gewenst, dat jonge onderzoekers via voorwaardelijke financiering en STEGON-projecten, de gelegenheid krijgen deel te nemen aan dit receptieonderzoek. Dat is de beste toetsing van wat in het Draaiboek wordt aangeboden. Het zou een sterke stimulans betekenen voor de samenwerking aan een geschiedschrijving van de receptie van de theologie van Thomas van Aquino.

Receptieonderzoek is opgenomen in het goedgekeurde onderzoeksprogramma van de KTHU: De theologie van Thomas van Aquino en haar invloed op de latere theologiebeoefening. Binnen dit programma kon, met behulp van het Draaiboek, een promotieonderzoek geprogrammeerd worden over de Thomasreceptie van Petrus Johannis Olivi in zijn theologie van de evangelische armoede.

Binnen de Werkgroep Thomas van Aquino/Stichting Thomasfonds is voor voorjaar 1986 een symposium over de Thomasreceptie in voorbereiding, om geïnteresseerden samen te brengen, het Draaiboek grotere bekendheid te geven en samenwerking tussen de deskundigen te bevorderen.

Gezien de eigen deskundigheden en aandachtsvelden binnen de Werkgroep Thomas van Aquino - 13e/14e eeuw, de 19e eeuw en de 20e eeuw - is het te wensen, dat nieuw te programmeren onderzoek door anderen, vooral geconcentreerd wordt op de reformatorische en katholieke theologie in de 16e en begin 17e eeuw.

5. Organisatorische aspecten

De KTHU bood een goede infrastructuur voor dit onderzoek. Zonder enige beperking kon gebruik worden gemaakt van haar faciliteiten.

Door de bereidwilligheid van de Werkgroep Thomas van Aquino konden ontwikkelde theorieën en opgezette plannen meerdere keren ter toetsing worden voorgelegd. Dankzij dr. W.H.M. Rikhof van deze Werkgroep bleef het project van nabij begeleid, toen de werkbegeleider wegens ziekte zijn taak niet kon vervullen van oktober 1982 tot en met mei 1983.

Technische ondersteuning in de vorm van een schrijfmachine en een casetterecorder met toebehoren, werd via de STEGON verkregen,

die ook een aantal binen- en buitenlandse reizen financieel mogelijk maakte.

6 Publicaties

In de Jaarboeken 1981, 1982 en 1983 van de Werkgroep Thomas van Aquino is telkens verslag gedaan van het onderzoek:

Jaarboek 1981, 133-136

Jaarboek 1982, 131-133

Jaarboek 1983, 78-80.

Dit eindverslag zal verschijnen in Jaarboek 1984

- Eijnden, J. van den, Petrus Johannis Olivi: een tegenstander van Thomas van Aquino?' in:
Jaarboek 1982 van de Werkgroep Thomas van Aquino (Utrecht 1982), p. 7-39
 - , 'Een gesprek met Karl Rahner', in:
Jaarboek 1982 van de Werkgroep Thomas van Aquino (Utrecht 1982), p. 69-94
 - , 'In gesprek met M.-D. Chenu OP', in:
Jaarboek 1983 van de Werkgroep Thomas van Aquino (Utrecht 1984), p. 31-58
 - , 'Studiedagen over Petrus Johannis Olivi', in:
Jaarboek 1983 van de Werkgroep Thomas van Aquino (Utrecht 1984), p. 75-77
 - Eijnden, J. van den, "Liber Scriptus proferetur in quo totum continetur" Over I. Miethe / V. Bourke,
Valkenberg, P.,
Thomistic Bibliography 1940-1978', in:
Jaarboek 1982 van de Werkgroep Thomas van Aquino (Utrecht 1982), p. 95-115
- In directe samenhang met de tenuitvoerlegging van het Draaiboek zijn publicaties te melden van leden van de Werkgroep Thomas van Aquino
- Grijs, f., de 'Thomas' Schriftgebruik bij de systematische overdenking van het willen van Christus', in:
Jaarboek 1981 van de Werkgroep Thomas van Aquino (Utrecht 1981), p. 38-84

- Rikhof, H. 'Johann Baptist Heinrich. Overwegingen bij de keuze voor een onderzoek naar de receptie van Thomas' oeuvre in de 19e eeuw', in: *Jaarboek 1982 van de Werkgroep Thomas van Aquino* (Utrecht 1982), p. 120-130
- Valkenberg, P. 'Thomas van Aquino in "Beyond God the Father" van Mary Daly. Enkele Notities', in: *Jaarboek 1981 van de Werkgroep Thomas van Aquino* (Utrecht 1981), p. 118-132
- Vos, A. 'Thomas' en 'Duns' theorie van de goddelijke alwetendheid', in: *Jaarboek 1982 van de Werkgroep Thomas van Aquino* (Utrecht 1982), p. 40-68
- Vos, A. Thomas en Duns over de goddelijke wil, in: *Jaarboek van de Werkgroep Thomas van Aquino* (Utrecht 1983), p. 7-30
- Vos, A. 'Thomas van Aquino en de gereformeerde theologie. Een theologiehistorische impressie', In: *Jaarboek 1982 van de Werkgroep Thomas van Aquino* (Utrecht 1982), p. 114-119
- Winkeler, L. 'De Schrift in dogmatische handen. Het Schriftgebruik bij vier neoscholastieke auteurs in de kwestie van de tweevoudige wil van Christus', In: *Jaarboek 1981 van de Werkgroep Thomas van Aquino* (Utrecht 1981), p. 85-117

Het Draaiboek waarvan in dit verslag sprake is, is inmiddels uitgekomen en verkrijgbaar bij de Werkgroep Thomas van Aquino:

- J.G.J. van den Eijnden *Thomas van Aquino in de theologie. Een draaiboek voor receptieonderzoek* (publicatie van de Werkgroep Thomas van Aquino nr. 1) Utrecht 1985, VII-245 p., f 25,--.

7. Besluit

Wij zijn velen dank verschuldigd.

Op de eerste plaats de STEGON die het onderzoek financieel mogelijk maakte en ons technisch terzijde stond.

Vervolgens degenen die kritisch meedachten en het project van nabij volgden: de leden van de Werkgroep Thomas van Aquino; prof. dr. P. Smulders, prof. dr. J. van Laarhoven en mevrouw dr. I. Bulhof, met wie wij de voornaamste onderzoeksresultaten mochten door-nemen, vooraleer zij in het Draaiboek werden verwerkt.

Met erkenning noemen wij hier de namen van degenen, die ons uit hun eigen rijke ervaring hebben willen vertellen over hun eigen Thomasreceptie en de betekenis die Thomas van Aquino voor hen heeft (gehad): A.H. Maltha OP te Nijmegen; H. van Elswijk OP te Zwolle; H. Biezeno OP te Nijmegen; A. Willems OP te Nijmegen; R. Thuys OP te Zwolle; E. Schillebeeckx OP te Nijmegen; J.H. Walrave OP te Leuven; M.-D. Chenu OP, E.H. Wéber OP, Y. Congar OP en J. Pohier OP, allen te Parijs; St. Pfürtner te Marburg.

Met eerbied vermelden wij K. Rahner SJ, met wie wij in mei 1982 een uitvoerige ontmoeting mochten hebben.

Zonder de stimulans, het geduld én de kritiek van de werkbege-leider, prof. dr. F.J.A. de Grijs van de *Katholieke Theologische Hogeschool* Utrecht, zou dit onderzoek niet kunnen zijn uitgevoerd.

Noten

1. In: *Jaarboek 1981 Werkgroep Thomas van Aquino* (Utrecht 1981), p. 133-136; *Jaarboek 1982 Werkgroep Thomas van Aquino* (Utrecht 1982), p. 131-134 en *Jaarboek 1983 Werkgroep Thomas van Aquino* (Utrecht 1984).p. 78-80

Jan Aertsen

TUSSEN KEULEN EN TORONTO. EEN REISVERSLAG

Gedurende de cursus 1983/84 ben ik door de Vrije Universiteit in de gelegenheid gesteld om twee belangrijke centra op mijn vakgebied, de middeleeuwse wijsbegeerte, te bezoeken. Van mijn ervaringen en observaties tijdens deze periode wil ik in dit *Jaarboek* graag verslag doen.

I

Mijn eerste reisdoel was Keulen, een stad die een speciale klank bij medievisten bezit, omdat daar Albertus Magnus en Duns Scotus begraven liggen. De eerste wordt door de Universiteit van Keulen als één van haar geestelijke vaders beschouwd, hetgeen tot uitdrukking komt in de fraaie plástiek van Albertus die op het Universiteitsforum staat.

Wat mij naar Keulen voerde, was het *Thomas-Institut*, dat deel uitmaakt van de Universiteit te Keulen. Het werd na de Tweede Wereldoorlog opgericht voor het onderzoek der middeleeuwse wijsbegeerte. Sindsdien heeft dit instituut internationale bekendheid verworven, vooral om twee redenen.

In de eerste plaats vanwege de interdisciplinaire *Mediävisten-Tagungen*, die om de twee jaar door het Instituut georganiseerd worden. De daar gehouden voordrachten worden gepubliceerd in de vaak omvangrijke volumes van de reeks *Miscellanea Mediaevalia*. Sinds 1962 zijn bundels over belangwekkende themata verschenen. Ik noem o.a. "Judentum im Mittelalter" (Bd. 4), "Der Begriff der repräsentatio im Mittelalter. Stellvertretung, Symbol, Zeichen, Bild" (8), "Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert" (10) en "Albert der Grosse" (14).

Een tweede reden, waarom het *Thomas-Institut* zich tot een gerenommeerd centrum heeft ontwikkeld, is dat het direct betrokken is bij de kritische editie van belangrijke werken uit de middeleeuwse filosofie: Aristoteles latinus, Meister Eckhart, Nicolaus Cusanus en (sinds kort) Averroes latinus. Vanwege deze uitgaven, die gefinancierd worden door de verschillende Duitse Academies van Weten-

schappen, zijn verscheidene equipes van onderzoekers in Keulen gestationeerd.

Een indruk van de veelzijdigheid van het werk aan het Instituut geeft Bd. 15 in de eerder genoemde serie *Miscellanea Mediaevalia* "Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen" (Berlin/New York 1982), die bestaat uit bijdragen van de verschillende medewerkers.

Directeur van het Thomas-Instituut is Prof. dr. A. Zimmermann. Hij is van origine Physik-lehrer. Niet toevallig handelde zijn dissertatie dan ook over ongedrukte Middeleeuwse *Physica*-commentaren. Van hem is er verder een belangrijke studie over wat in de Middeleeuwen als "het subject" van de metaphysica beschouwd werd (*Ontologie oder Metaphysik?* 1965). Uit verschillende werken blijkt ook zijn belangstelling voor Thomas; bekend is zijn discussie met Ferd. van Steenberghen over het in de 13-de eeuw fel bediscussieerde thema van de eeuwigheid der wereld. Toch wordt in het reguliere onderwijs in Keulen betrekkelijk weinig aan Thomas gedaan (in de periode dat ik er was zelfs in het geheel niet). Toen ik Prof. Zimmermann naar de reden ervan vroeg, wees hij op het ontbreken van een theologische faculteit aan de Universiteit van Keulen. Daardoor heeft de belangstelling van de studenten een wat andere gerichtheid, en wordt vooral aandacht geschonken aan natuurfilosofie en logica.

De Directeur van het Instituut heeft mij zeer hartelijke ontvangen, maar de eerlijkheid gebied me te zeggen dat het Thomas-Instituut geen "community" vormt; er zijn geen gemeenschappelijke bijeenkomsten of colloquia. Ook is het zo klein behuisd dat er eigenlijk geen werkruimte voor mij was. Werkruimte en onderdak vond ik gedurende mijn studieverblijf (augustus t/m december 1983) in het Dominicaner-klooster St. Albert te Walberberg (een dorp tussen Keulen en Bonn in gelegen). Dit klooster houdt de traditie van de Dominicanen als een *ordo studentium* hoog. Een illustratie daarvan is de prior, pater W.P. Eckert, zelf werkzaam geweest aan het *Thomas-Instituut* en nu nog een leeropdracht vervullend aan de Universiteit van Keulen. Toen ik me aan hem ging voorstellen, had ik moeite om in de kamer te midden van de vele stapels boeken zijn persoon te ontdekken! Het klooster be-

zit ook een prachtige bibliotheek, die op het gebied van de Thomasstudie en van de geschiedenis van het Thomisme naar volledigheid streeft.

Walberberg geniet in de wetenschappelijke wereld een bijzondere faam. Sinds 1933 wordt hier de *Deutsche Ausgabe* (van de *Summa theologiae*) verzorgd. Na meer dan 40 jaar is deze uitgave nog steeds niet voltooid, en in het laatste decennium is maar één nieuw deel verschenen. De huidige *Schriftleiter* is Prof. Dr. Paulus Engelhardt OP. Naar hij vertelde, wordt er toch serieus aan gewerkt om de nog ontbrekende delen uit te brengen. Voorts worden vanuit dit klooster de zogeheten *Walberberger-Studien* gepubliceerd, een reeks studies op het gebied van de theologie en filosofie. Een andere activiteit is het "Philosophisches Seminar", dat jaarlijks voor docenten en studenten georganiseerd wordt. Gedurende tien dagen wordt een speciaal thema (in 1983 'Das Gewissen') door een keur van referenten historisch en systematisch belicht.

Het klooster is een kleine gemeenschap van ca. 30 monniken (geworden). Het is formeel de zetel van de *Philosophisch-Theologische Hochschule der deutschen Dominikaner*. Maar *de facto* funktioneert deze niet meer. Wel is er een groep van ongeveer tien jonge Dominicanen, die aan de theologische faculteit van Bonn studeert. Op verzoek van deze studenten heb ik een cursus over Thomas van Aquino gegeven. Dat was een leuke ervaring, al vond ik het curieus dat het klooster zelf niet in deze behoefte kon voorzien.

Vanuit Duitsland heb ik deelgenomen aan een internationaal Symposium over de 'Moraalfilosofie van St. Thomas', dat op 5 en 6 november 1983 plaatsvond in Rolduc. De acta ervan zijn inmiddels verschenen (*The Ethics of St. Thomas Aquinas*, Città del Vaticano 1984). Dit Symposium was het derde in een reeks, die beoogt de Thomasstudie in Nederland te vernieuwen en te stimuleren. Het was degelijk opgezet (met sprekers uit geheel Europa en uit de U.S.A.), maar jammer was dat nogal wat corypheeën (Zimmermann, Kluxen) het af lieten weten. Het viel me op dat naast de seminaristen er maar betrekkelijk weinig participanten uit Nederland waren. Naar ik vermoed hangt dit daarmee samen dat de door Rolduc nagestreefde Thomas-renovatie in wijsgerige kringen toch veeleer als een restauratie wordt gezien.

II

Mijn tweede reisdoel was Toronto (Canada), en wel het *Pontifical Institute of Mediaeval Studies* (P.I.M.S.). Een opmerkelijk fenomeen dit centrum van mediëvistiek in de nieuwe wereld. Bij de "nieuwheid" van deze wereld werd ik als Europeaan direct al in Toronto bepaald: deze metropool vierde juist het 150-jarig bestaan.

Het *Institute* werd in 1929 gesticht door de congregatie van de Basilean Fathers, die zich ten doel stelde - ik citeer uit de Syllabus van het *Institute* - :

"an institute of medieval studies wich would provide the essential resources for scholarly research and publication, attract research scholars ... from all over the world, and prepare academic programmes for a limited number of students on the graduate level".

Tot de stichters behoorden ook Gilson (Parijs), wiens 100-ste geboortedag in 1984 herdacht werd met de presentatie van een omvangrijke biografie, en Phelan (Louvain). Beiden hebben een grote invloed uitgeoefend op de verdere ontwikkeling van het *Institute*.

Van januari tot augustus 1984 ben ik daar geweest als 'Research Associate', een post waarnaar men moet solliciteren op basis van een ingediend onderzoeksprogramma. Het voordeel van deze constellatie was dat ik werkelijk werd opgenomen in de community van het *Institute*.

Het P.I.M.S. is een kleine academische gemeenschap van ca. 18 Fellows. Het heeft een nauw samenwerkingsverband met de Universiteit van Toronto, maar bezit toch een eigen identiteit. Zo kan het *Institute* eigen graden verlenen, en kan het eigen benoemingen doen. Het beschikt over een bibliotheek, die kan wedijveren met de beste op dit terrein in Europa. Deel ervan maakt uit de *Gilson-Collection*, die de ca. 1000 items van Gilson's werk bevat alsmede een aantal persoonlijke documenten. Het P.I.M.S. bezit ook een eigen 'Department of Publications', dat o.a. het tijdschrift *Mediaeval Studies* en diverse reeksen uitgeeft.

Het *Institute* ademt een open, oecumenische geest. Er heerste een hartelijke sfeer. Met verschillende Fellows had ik regelmatig contact. Laat ik enkele namen noemen. Allereerst Leonard E. Boyle, wiens benoeming tot Prefect van de Vaticaanse Bibliotheek juist tijdens mijn verblijf afkwam. Zijn vertrek betekent een groot ver-

lies voor het *Pontifical Institute*. Hij is een deskundige op het gebied van de paleografie, maar beweegt zich op een breed terrein. Ik vermeld zijn *Gilson Lecture* van enige jaren geleden: *The Setting of the Summa theologiae of St. Thomas*. Van de theologen noem ik Walter Principe, de auteur van het standaardwerk over "the hypostatic union in the thirteenth century". Van de filosofen noem ik allereerst James A. Weisheipl, bekend door zijn fraaie biografie *Friar Thomas d'Aquino*. Daarvan is een nieuwe pocket-uitgave verschenen, belangrijk vanwege de talrijke *addenda* en *corrigenda*. Zijn leeropdracht is 'history and theory of science in the Middle Ages'. (Terwijl ik dit schrijf, ontvang ik het bericht dat Weisheipl aan het eind van 1984 overleden is. Opnieuw een gevoelig verlies voor het *Institute*). Andere filosofen die aan het P.I.M.S. zijn verbonden, zijn James P. Reilly, die de kritische editie in de *Leonina* van Thomas' Commentaar op de *Metaphysica* juist voltooid heeft, Osmond Lewry, vooral geïnteresseerd in de geschiedenis van de *artefaculteit* en Joseph Owens, die hoewel al ver in de zeventig nog steeds colleges over Aristoteles verzorgt.

Het *Pontifical Institute* heeft in de loop der jaren een grote naam, vooral op het gebied van de Middeleeuwse filosofie, verworven. Mijn indruk is dat filosofie nu minder domineert binnen het *Institute* dan voorheen; er is meer nadruk komen te liggen op sociaal-economische en juridische geschiedenis. Ralph Mc Inerny vertelde me wat schamper dat het P.I.M.S. zich nu beijvert om de veestapel in Engeland ten tijde van de Middeleeuwen te tellen. Die uitspraak is sterk overdreven - niet onbegrijpelijk wanneer men bedenkt dat ze afkomstig is van iemand van een concurrerend instituut. Maar het is onmiskenbaar dat er een zekere verschuiving in het aandachtsveld heeft plaatsgevonden. Met betrekking tot de filosofie is er een ontworsteling aan de dominerende concepties van Gilson. Men bespeurt een kritische houding tegenover kenmerkende theses van Gilson, bijvoorbeeld zijn notie van Christelijke filosofie en zijn interpretatie van het thomistische zijnsdenken als een "existentialisme". Er is in het algemeen een verschuiving in de belangstelling van *metaphysica* naar 'science'. Een figuur, die zeer in de mode is, is Albertus Magnus. De argumenten daarvoor hebben me overtuigd. Albertus is te veel als leermeester van Thomas en te weinig in zijn eigenheid gezien.

Tijdens mijn verblijf in Toronto heb ik trips naar instellingen in de U.S.A. gemaakt. Zo heb ik de *Notre Dame University* in South Bend (Indiana) bezocht, de meest prestigieuze universiteit in de Verenigde Staten. Voor een Europeaan is het een bijzondere ervaring om zo'n universiteit, die een stad in zichzelf is, te bezoeken. Wat zich van verre het eerst tegen de horizon aftekent, is een enorm *football-stadion*. Sport neemt (ook qua 'money') een speciale plaats in aan de Amerikaanse universiteiten.

Ik was in Notre Dame op uitnodiging van het *Medieval Institute*. Directeur ervan is Prof. Ralph Mc Inerny, bekend om zijn studies over de analogie bij Thomas, terwijl onlangs van hem verscheen *Ethica Thomistica* (Washington 1982). Voor het Instituut heb ik een lezing gehouden over 'The Convertibility of Being and Good in St. Thomas Aquinas'. De tekst zal gepubliceerd worden in *The New Scholasticism*, het tijdschrift van de *Catholic Philosophical Association*.

Een ander bezoek bracht me naar *Calvin College* in Grand Rapids (Michigan), het College van de *Christian Reformed Churches* in de V.S. en Canada, waarmee de Vrije Universiteit een samenwerkingsverband heeft. Ik gaf daar voor het 'Department of Philosophy' een algemene uiteenzetting over het denken van Thomas, waarin mijn verbondenheid met dit denken niet verborgen bleef. Met opzet had ik deze aanpak gekozen om reacties van het gehoor uit te lokken. Maar wat ik verwacht had, gebeurde niet. In de discussie werd niet de 'antithese', die in sommige orthodox-protestantse kringen ten opzichte van Thomas gehanteerd wordt, in het geding gebracht. Integendeel, wat het meest in mijn lezing geapprecieerd werd, was precies de benadering die ik gekozen had. Mijn bezoek aan Grand Rapids was alleen al daarom een verrassende ervaring. Mijn (voor)oordel over het daar heersende denkklimaat bleek onjuist te zijn.

In dit verband wil ik ook melding maken van de *Society for Christian Philosophy*, waarvan ik in Nederland nog niet gehoord had. Het is een oecumenisch initiatief, dat enkele jaren geleden vanuit Notre Dame en Grand Rapids is opgezet. Deze *Society* heeft een opmerkelijke grote response gekregen. Ze is inmiddels met een eigen tijdschrift gestart. De betekenis van deze vereniging is dat zij verschillende christelijk-wijsgerige tradities bij elkaar brengt

en zo de mogelijkheid van een betere wederzijdse kennisname biedt. Significant is dat in 1983 bij Notre Dame University Press de bundel *Faith and Rationality* is verschenen, een verzameling studies van Protestantse auteurs (ed. by Alvin Plantinga en Nic. Wolters-torff).

In mei 1984 bezocht ik het *International Congress on Medieval Studies*, dat gehouden werd te Kalamazoo (Western Michigan University). Het is de jaarmarkt van allen die in Noord-Amerika werkzaam zijn op het gebied van de middeleeuwse studies. Er werden in drie dagen meer dan 900 lezingen gegeven, verdeeld over 300 secties. Belangrijker dan de *lectures* waren echter de persoonlijke contacten. Zo ontmoette ik de projectleider van het *Franciscan Institute* (aan de St. Bonaventura University). Van hem hoorde ik het goede nieuws dat dit instituut de gestagneerde editio Vaticana van de werken van Duns Scotus zal voortzetten.

Wie verre reizen maakt, kan veel verhalen. Mijn verslag is allerm minst volledig. Maar wel zal duidelijk geworden zijn dat mijn studiereis een verrijkende ervaring is geweest. Men wordt geconfronteerd met nieuwe ontwikkelingen en vraagstellingen, die even zovele stimulansen zijn voor het eigen onderzoek.

Nog verkrijgbaar:

Jaarboek 1982 Werkgroep Thomas van Aquino

Inhoud:

- J. van den Eijnden OFM, Petrus Johannis Olivi: een tegenstander van Thomas van Aquino?
- A. Vos, Thomas' en Duns' theorie van de goddelijke alwetendheid.
- J. van den Eijnden OFM, Een gesprek met Karl Rahner.
- J. van den Eijnden OFM en P. Valkenberg, "Liber scriptus proferetur in quo totum continetur". Over: T. Miethe/V. Bourke, Thomistic Bibliography 1940-1978.
- A. Vos, Thomas van Aquino en de gereformeerde theologie. Een theologie-historische impressie.
- H. Rikhof, Johann Baptist Heinrich. Overwegingen bij de keuze voor een onderzoek naar de receptie van Thomas' oeuvre in de 19e eeuw.

Kroniekbijdragen

Jaarboek 1983 Werkgroep Thomas van Aquino

Inhoud:

- A. Vos, Thomas en Duns over de goddelijke wil.
- J. van den Eijnden OFM, In gesprek met M.-D.Chenu OP.
- L. Winkeler, Thomisme in de twintigste eeuw. De Dominicaanse filosofie- en theologieopleiding. Een inventarisatie.

Kroniebijdrage.

Deze jaarboeken kunnen worden besteld door overmaking van f 12,50 (1982) of f 8,50 (1983) op postrekening 1999338 ten name van L. Winkeler, Rembrandtstraat 73 te Nijmegen, onder vermelding van "Jaarboek 1982" en/of "Jaarboek 1983".

