

jaarboek
1990

thomas-instituut te utrecht





Thomas Instituut te Utrecht

Bestuur:

Prof. dr. J. Aertsen
Prof. dr. J. van Laarhoven
Prof. dr. K. Merks

Directeur:

Prof. dr. F. de Grijs

Secretariaat:

Thomas-Instituut te Utrecht
Transitorium II, p.a. KTUU
Heidelberglaan 2
3584 CS Utrecht

jaarboek 1990

thomas-instituut te utrecht



Redactie: W. Valkenberg, P. van Veldhuijsen, J. Wissink
Typografische verzorging en eindredactie: H.P. Mercken
Computertechnische aanlevering: N.C. de Groot & J. Scheerder
Drukker: OMI (Onderwijs Media Instituut), Rijkuniversiteit te Utrecht

ISSN 0926-163X

© Thomas-Instituut te Utrecht 1991

Nog verkrijgbaar zijn *Jaarboek 1982* tot en met *Jaarboek 1988*
van de *Werkgroep Thomas van Aquino*
en *Jaarboek 1989* van het *Thomas-Instituut te Utrecht*:
exemplaren hiervan kunnen worden besteld bij de secretaris

Het *Jaarboek 1990* van het *Thomas-Instituut te Utrecht* is te
bestellen door overmaking van f 17,50 op postrekening 3955950 van
Stichting Thomasfonds te Utrecht onder vermelding 'Jaarboek 1990'

INHOUDSOPGAVE

Voorwoord	1
– David B. Burrell, C.S.C.:	
Freedom of Creatures of a Free Creator	5
1. The context which creation offers	6
1.1. <i>How such a creator challenges our conceptualities</i>	7
2. Some stark ontological alternatives	10
3. Positive development of the relation of God to the world	13
4. How a creator God moves the will freely	18
5. Concluding remarks	20
<i>Bibliography</i>	22
– Henk J.M. Schoot:	
Aquinas' Use of <i>Mysterium</i> as a Theological Reminder	24
1. The articles of faith revolve around 'mysterium'	26
2. The mystery of Scripture: Its spiritual sense	32
3. The mystery of Christ expressed in the mystery of the Eucharist	40
4. The mystery of Christ	42
– Peter van Veldhuisen:	
Een filosofische receptie van Thomas van Aquino: Boëtius van Denemarken over metafysica	49
1. Woord vooraf	49
2. Leven en werken van Boëtius van Denemarken	50
3. Metafysica volgens Boëtius van Denemarken en Thomas van Aquino	54
4. Boëtius over metafysica	57
5. Thomas van Aquino over metafysica	61
6. De relatie Boëtius-Thomas over metafysica	64
<i>Summary – A Philosophical Reception of Thomas of Aquinas: Boetius of Denmark on Metaphysics</i>	69
– K. Marciniak o.p.:	
Le travail de l'Institut Thomiste de Varsovie	70
1. Information	70
2. Études et recherches	72

– Jan van Laarhoven:

Magisterium or Magisteria: A Historical Note to a Theological

Note	75
1. Two terms	76
2. Two functions	77
3. Two disciplines	79
<i>Appendix I – Magisterium and magistralis in the works</i> <i>of Thomas Aquinas.</i>	82
<i>Appendix II – Magisterium in the “Decretum Gratiani”</i>	94

– J.H.M. Remmé:

The Knowledge of God in Albert the Great and Nicholas of

Cusa	95
1. Introduction	95
2. The Knowledge of God in Albert the Great	98
3. A Short comparison of Albert and Nicholas of Cusa	106

– W. Valkenberg:

Thomas en de Schrift. Toespraak ter inleiding van zijn pro-

motie.	109
1. Het eerste plaatje	109
2. Het tweede plaatje	112
3. Het derde plaatje	115
<i>Summary – Thomas and the Scripture (Introductory</i> <i>address at taking his doctoral degree).</i>	117

– Jozef Wissink:

**Thomas’ triniteitstheologie gelezen door wijgeren. Een notitie
over R. A. te Velde (red.), *Vruchtbaar woord. Wijsgerige beschou-*
*wingen bij een theologische tekst van Thomas van Aquino:***

<i>Summa contra Gentiles</i>, boek IV, hoofdstuk 11, Leuven, 1990	118
1. Weergave	118
1.1. <i>Tekst en vertaling</i>	118
1.2. <i>Beschouwingen over ScG IV, 11</i>	119
2. Waardering en vragen	127
2.1. <i>De bepaling van de verhouding tussen filosofie en</i> <i>theologie.</i>	128
2.2. <i>Blinde vlekken bij het lezen van een theologische</i> <i>tekst</i>	131
2.3. <i>Eenheid en veelheid.</i>	133

3. Besluit.....	136
<i>Summary – Thomas' Trinity Theology Read By Philosophers.....</i>	<i>137</i>
– Pim Valkenberg:	
Hoe kun je “in den beginne” uitleggen zonder uitgelachen te worden? Bespreking van J.B.M. Wissink (ed.), <i>The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries</i> , Leiden etc.: E.J. Brill, 1990, 100 p.	138
1. Weergave	139
2. Kanttekeningen	148
3. Aanzetten	149
<i>Summary – How to explain “in the beginning” without being laughed at?</i>	<i>153</i>
– H.Paul F. Mercken:	
Een notitie betreffende Thomas' <i>De ente et essentia</i> en de Nederlandse vertaling (Deel I)	154
1. Inleiding	154
2. De bedoeling van het traktaat: drie vragen.	155
3. De logische termen.	157
4. Onderwerp en motivatie van het traktaat	161
5. Structuur van het traktaat	163
6. Opmerkingen	167
<i>Summary – A note on Thomas' De ente et essentia and Its Dutch translation (Part I).....</i>	<i>169</i>

VOORWOORD

Het jaar 1990 is een vruchtbaar jaar geweest voor uitgaven over Thomas van Aquino vanuit Nederland. Eindelijk kwam de bundel *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and His Contemporaries*, Leiden-New York-København-Köln: E.J. Brill, 1990, uit. Daarmee zijn de bijdragen aan ons symposium uit december 1986 over dit thema publiek beschikbaar. Daarnaast kwam onder redactie van R. TE VELDE een bundel opstellen uit van wijsgeren over *ScG IV, 11: Vruchtbaar woord. Wijsgerige beschouwingen bij een theologische tekst van Thomas van Aquino: Summa contra Gentiles, Boek IV, hoofdstuk 11*, Leuven, 1990. Op 29 maart promoveerde in Utrecht aan de KTUU drs. W. VALKENBERG op zijn studie: *Did not our heart burn? Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St Thomas Aquinas*, Utrecht, 1990. Hij is de eerste die promoveert vanuit het onderzoekprogramma "De theologie van Thomas van Aquino. Onderzoek naar de theologie van Thomas van Aquino met bijzondere aandacht voor haar bronnen en haar invloed op de latere theologiebeoefening." Over de eerste twee boeken treft U in dit nummer een recensie aan. Verder drukken we in dit nummer de inleidende woorden af die dr. Valkenberg sprak bij zijn promotie. Op een recensie van zijn boek zal de lezer nog een jaar moeten wachten.

In de vorige jaargang berichtten wij U al over de oprichting van het Thomas-Instituut te Utrecht. De oprichting heeft nu formeel plaats gevonden. Het Instituut treft voorbereidingen om een interuniversitair onderzoeksinstituut te worden in de zin van de WWO (Wet op het Wetenschappelijk Onderwijs), art. 98, lid 2. Daartoe zijn contacten met verschillende universitaire instellingen opgenomen.

In de vorige jaargang berichtten wij ook over de oprichting van het samenwerkingsverband van drie onderzoekprogramma's "De christelijke geloofsartikelen." Van 8 tot 10 oktober hield dit samenwerkingsverband haar tweede symposium over de zondeleer, naar aanleiding van het boek van prof. dr. Chr. GESTRICH: *Die Wiederkehr des Glanzes in der Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung*, Tübingen, 1989. Drs. W. KRILION hield er een inleiding over zijn onderzoek-

project aangaande de triniteitsleer bij Thomas en dr. RIKHOF gaf een theologisch commentaar op de discussies tijdens het symposium. In een der leesgroepen las dr. VALKENBERG Thomas' commentaar op psalm 50 (51): met name voor reformatorische lezers blijkt zo'n commentaar een goede ingang tot Thomas te bieden.

We hadden dit jaar een aantal buitenlandse gasten. Op 17 september ontving de Onderzoekgroep Thomas van Aquino prof. dr. Mark JORDAN van de universiteit van Notre Dame, Indiana, U.S.A. Hij is de auteur van het boek: *Ordering Wisdom. The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas*, 1986. Hij sprak met ons over de pluraliteit van theologische en wijsgerige talen bij Thomas. Twee dagen later sprak hij op de VU te Amsterdam over de transformaties die Thomas als theoloog de aristotelische opvatting van de ethiek liet ondergaan. Op 9 oktober sprak de Onderzoekgroep Thomas van Aquino met de leider van het Instytut Tomistyczny te Warschau, pater K. MARCINIAK o.p. Zijn informatie over de werkzaamheden van dit instituut vindt U in dit nummer. Het gesprek gaf een levendige indruk van de moeilijkheden waarmee een wetenschappelijk onderzoeksinstituut te kampen heeft in de context van een barre economische situatie. Op 11 december was prof. dr. David BURRELL de gast van de Werkgroep. Hij is de auteur van verschillende boeken over Thomas. We noemen: *Aquinas. God and Action, London*, 1979, en *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas, Notre Dame*, 1986. Hij sprak met ons over het thema van "Het vrije schepsel van een vrije Schepper." Omgekeerd namen leden van de Werkgroep deel aan buitenlandse congressen te Keulen en te Rome.

De Werkgroep kwam dit jaar vijf maal bijeen. Op 14 februari sprak mr. B. VERMEULEN over het gebruik dat hij in zijn proefschrift over de vrijheid van geweten als rechtsprobleem gemaakt heeft van Thomas' reflecties aangaande de "lex naturalis" en de rechten van het geweten, ook wanneer het dwaalt. Op 13 juni las drs. J. REMMÉ met ons enkele teksten van Albertus Magnus en Thomas over het éne. Op 28 augustus sprak prof. AERTSEN over "Natuur, mens en de kringloop der dingen bij Thomas." Op 31 oktober sprak prof. BEEMER over "Aard en taak van de vrouw bij Thomas"; we lazen samen met hem *ST I*, 92, 1 & 93, 4. Tenslotte sprak, zoals gezegd, op 11 december prof. BURRELL op een buitengewone bijeenkomst (waarbij ook veel mensen van buiten onze werkgroep uitge-

nodigd waren en deelnamen) over de vrijheid van het schepsel van een vrije Schepper.

De Werkgroep Thomas van Aquino heeft momenteel de volgende leden:

- Prof. dr. J. Aertsen, Faculteit der Wijsbegeerte, VU, Amsterdam
- Prof. drs. Th. Beemer, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
- Drs. J. van den Eijnden o.f.m., Amsterdam
- Drs. P. van Elswijk o.p., Zwolle
- Drs. H. Goris, KTU Utrecht
- Prof. dr. F. de Grijs, KTU Utrecht (*voorzitter*)
- Mw. drs. A.-M. Jonckheere, KUB, Tilburg
- Drs. W. Krikilion o.praem., Postel-Mol, België
- Prof. dr. J. van Laarhoven, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
- Drs. C. Leget, KTU Utrecht
- Dr. H.P. Mercken, Faculteit der Wijsbegeerte, RU Utrecht
- Prof. dr. K. Merks, Theologische Faculteit, KUB, Tilburg
- Prof. dr. A. Orbán, Faculteit der Letteren, RU Utrecht
- Dr. P. Raedts s.j., KTU Utrecht
- Drs. J. van Reisen, Utrecht
- Drs. J. Remmé, VU, Amsterdam
- Dr. H. Rikhof, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
- Drs. H. Schoot, KTU Utrecht
- Prof. dr. P. van Tongeren, Faculteit der Wijsbegeerte, KU Nijmegen
- Dr. W. Valkenberg, Faculteit der Godgeleerdheid, KU Nijmegen
- Drs. R. te Velde, Faculteit der Wijsbegeerte, VU, Amsterdam
- Drs. P. van Veldhuijsen, Faculteit der Wijsbegeerte, VU, Amsterdam
- Mr. B. Vermeulen, Faculteit der Rechtsgeleerdheid, RU Utrecht
- Dr. A. Vos, Faculteit der Godgeleerdheid, RU Utrecht
- Drs. J. Vossenaar o.f.m., Oslo, Noorwegen
- Dr. L. Winkeler, Katholiek Documentatiecentrum, KU Nijmegen
- Dr. J. Wissink, KTU Utrecht (*secretaris*)

Het secretariaat wordt in 1991 overgenomen door dr. H. Rikhof. Het adres van het secretariaat blijft ongewijzigd:

Dr. H. Rikhof
Transitorium II, p.a. KTUU
Heidelberglaan 2
3584 CS Utrecht

Dit nummer van het Jaarboek heeft drie delen: het eerste deel bevat artikelen, het tweede deel kroniek-bijdragen, tenslotte volgen enkele recensies.

Prof. D. BURRELL stelde ons de tekst van zijn bijdrage voor de bijeenkomst van de Werkgroep in december ter beschikking.

Drs. H. SCHOOT gaat de contexten na van "mysterium" in het theologisch werk van Thomas.

Drs. P. VAN VELDHUIJSEN maakte een studie over de opvatting aangaande metafysiek bij Boëtius van Dacië en vergelijkt deze met die van Thomas.

De kroniek-afdeling begint met de informatie van pater K. MARCINIAK over de werkzaamheden van het Instytut Tomistyczny te Warschau.

Prof. VAN LAARHOVEN heeft, naar aanleiding van het verschijnen van de instructie van de Romeinse Congregatie voor de Geboefleer over de roeping van de theologen in de kerk, Thomas' opvattingen over het leerambt der herders en het leerambt der theologen onderzocht en een tekstdossier daarover samengesteld.

Drs. J. REMMÉ heeft ons de tekst ter beschikking gesteld die hij heeft uitgesproken bij de Cusanus-workshop van de "Conference of the society for the research of the ultimate meaning of existence," die in september 1990 te Leuven is gehouden. Met name het stuk over Albertus de Grote geeft resultaten van zijn onderzoek gedurende de afgelopen jaren weer.

Dan volgt de reeds genoemde inleiding van dr. W. VALKENBERG die hij uitsprak bij zijn promotie.

Tenslotte volgen recensies: van het reeds genoemde boek, *Vruchtbaar woord*, door dr. J. WISSINK; van *The Eternity of the World* door dr. W. (Pim) VALKENBERG en tot besluit het eerste deel van een notitie van H.P.F. MERCKEN over Thomas' *De ente et essentia* en de Nederlandse vertaling van B. Delfgaaauw.

FREEDOM OF CREATURES OF A FREE CREATOR¹

David B. Burrell, C.S.C.

What makes philosophical theology so liminal is not simply its hybrid character, like bio-chemistry, but its functioning at the intersection of faith and reason. From the side of faith comes an unpromising injunction against idolatry [Lash]; from the side of reason the need to formulate grammatical rules for discourse about such a One reflective of human understanding and discourse [Tanner]. These two demands conspire to hold in tension what Robert SOKOLOWSKI calls "the distinction of God from the world," a distinction which presupposes a prior connection: that of creature with creator. And it is precisely because that "distinction" obtains at the intersection of faith with reason that philosophical theology requires (a) careful attention to historical antecedents, and (b) comparative or interfaith perspectives, where the first accomplishes over time in one or in closely related traditions what the second accomplishes between disparate traditions. It shall be my argument, primarily by example, that in this domain above all, philosophical inquiry which pretends to proceed from "our intuitions" (including those of believers) by way of logical rigour to its conclusions (as Alasdair MACINTYRE has characterized without caricature a common procedure in contemporary philosophy) is not only inadequate to the task of philosophical theology, but inevitably distorting. For the presumptions implicit in "our intuitions" are probably (if not certainly) oblivious to key constitutive rules of theological discourse; and the function of attending both to historical antecedents and to other faith traditions is above all to smoke out those presumptions, as the contrast between their ways – that is, those of our forerunners or those of our fellow other-believers – and our native approaches makes us aware of those very presumptions, and so allows us to become aware of the need to formulate logico-grammatical rules for speaking of God and the relation of the world to God.

¹ Abbreviations are used as follows:

ST: THOMAS AQUINAS' *Summa Theologiae*

GP: MAIMONIDES' *Guide of the Perplexed*

KUG: David B. BURRELL, *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1986.

That task is made somewhat more feasible when one can identify that relation as creation, which we can do among Jews, Christians, and Muslims. Yet the fact remains that Christians need explicitly to recover this specifically Jewish contribution to the articles of faith. That may sound odd in the wake of "creationism" and in the face of the fact that we – Jews and Christians – concur in accepting Genesis. Yet that sharing is more *material* than formal, I would contend; a fact which "creationists" unwittingly display and which my own experience of two years in Jerusalem brought home to me. That is, *creation* plays a different role in the lives of Christians than it does in the faith-life of Jews. Three interlocking facts of Christian life and theology make this clear. The first and arguable the most influential was the liturgical displacement of the sabbath by Sunday. For the sabbath rest forcibly recalled to those deputed to perfect God's initial work that they did not initiate it themselves (since the world continues while human beings rest), while the weekly celebration of the Lord's resurrection tended rather to turn the created world into a stage for mankind's redemption. Similarly, the thirteenth-century distinction of supernatural from natural, indispensable as its deft use has been for theology, expressly linked grace with the supernatural, with the implication that nature was not a gift, but merely a given. And finally, the more familiar nineteenth-century cleavage of history from nature tended to see history (and not nature) as the domain of salvation. I suspect that the cumulative effect for Christian theology has been to lose sight of the primary relation of creature to creator and *a fortiori* to fail to regard that relation as a gift or a grace. One result of that lacuna in Christian theology provides the focus for our discussion: with the primary relation of creature to creator out of the picture, divine and human freedom can quickly come to be characterized as two egos in conflict and the relation between them turned into a zero-sum game: notably, that human freedom can only be purchased at the expense of divine action: that God's influence must somehow be withdrawn if we are to be free.

1. The context which creation offers

The medieval discussions, shared notably by Maimonides and Aquinas, yet participated in by Ghazali as well, had to detach creation from mere emanation, even though that model may prove to be useful in other respects, as in reminding one that the act of crea-

tion is not a causal action like any other in the world. In Aquinas' words, creation is not a becoming and so not to be analyzed as one analyzes such causal activity. What was at stake in distancing the act of creation from the pattern of intellectual emanation, of course, was the freedom of the act. God's creating had to be something spontaneous yet consonant with the nature of the divinity we come to acknowledge as such a creator. Finally, each of these thinkers acknowledged that we come to distinguish creation from other forms of origination – necessary emanation or a demiurge – only through the influence of revelation. So such a discussion is a proper exercise of philosophical theology.

1.1. How such a creator challenges our conceptualities

When we ask ourselves of what sort an unoriginated being might be from which all could freely originate, that very stipulation suggests that such a one *be* in a manner quite different from all else that is; since everything else that is must be from that One. Moreover, if we were to think of existing as the foundational act, since only *existing* things can act, then the singularity of existing as we come to appreciate it, offers a way of conceiving the One by and from which all else exists and of conceiving the manner in which all else exists as well. The following interconnected statements offer a matrix for consideration. All that we know *about* something cannot assure that thing's continuing in existence. That is, *that* something exists is a fact about it quite distinct from its constitutive features (as: if something is of such a kind, it will be ...). So far as we know, then, all the existing things which we know may not exist; whereas the unoriginated source of all that is must *be*, and *be* in such a way as to be able to bestow existence on everything else. As a result, the only thing we can say about such a One is what we must say: that its nature/essence must be such that it exists, for only one whose very nature is to exist could cause things to be. It is significant that this way of thinking provides us with a conceptuality (1) for the act of creation as the origination of being as well as (2) for God's manner of existing: "necessary" as what must be or cannot not be; not merely what cannot be otherwise. This radical notion of *necessary* is the correlate, of course, of the radical sense of contingency which attends a created universe: not merely that something could be otherwise, but that it might not be at all.

If a creator God, as the One who simply exists, *i.e.*, whose existence needs no cause or explanation, must be pure act, then the primacy of *act* is grounded in the One from which all that is freely emanates. So the "context of creation" argues for an "actualism" which puts the creator first – *before* all possibilities, which then become alternative ways in which what actually exists might have been derived.² Since all that is derives from this One, there are no antecedent possibilities; what is *possible* is a variant way of reading what actually is. In other words, a scenario is not a history. The present moment is the moment of actuality, after which something cannot be other than it has become, since for temporal things, to-be is to-have-become – more evidence for existing as an act or "achievement-term." This "historical" sense of *necessity* has been virtually eclipsed by a more logical sense of "can be otherwise," yet the presumption that the logical variety is more useful to metaphysics is just that – a presumption [Knuuttila]. To presume that the logical formulation has supplanted the "historical" is, of course, to foreclose the sorts of considerations I am urging regarding the primacy of existence and its location in the present moment of becoming.

It appears that everything turns on the distinction of existence from essence, and specifically on some grasp of the elusive term *existence*, yet following the development of David BRAINE, I shall suggest that reflection on the reality of time by considering action-in-time offers our best access to the specificity of existence as *act* [Braine, pp. 44 & 150-157]. For example, the announcement "we're pregnant" on the part of a couple long wanting children or the anguished cry "I hit her" on the part of the driver of a car at night are both dramatic statements. While the first elicits spontaneous auguri's, however, the second is deathly poignant, for there is no way to undo it. We want to be able to go back and try it over again, wishing without hope that ours were but one of many "possible worlds." A similar poignancy can be felt in the "I'm pregnant" visited upon her boy friend by his high-school sweetheart. What serves as background to these statements and supplies their dramatic character is the primacy of individual existing things: notably living organisms and above all human persons. For what makes the "now" dramatic displays what sets off existing things from possibilities.³ Whatever

² This picture runs contrary to that of ibn-Sina, for example, which has many possibilities which divine activity renders "merely possible" by making one arrangement "necessary."

³ The expression "dramatic now" is Braine's.

is *now*; the "reality of time" consists in a present which at once severs past from future and sutures them together in the present moment, where alone things exist. For the future and the past are not; yet what is past, since it once was in existence, cannot be other ("I dearly wish I had not driven that night"), while "what may come to be," since it never has existed, simply is not. Two characteristically different intellectual attitudes envisage one or the other, historical research or prediction.

The force of the "dramatic now" can be felt by anyone, except some philosophers who have persuaded themselves that "the future" is the one thing which does not change, and some of these speak that way for theological reasons. Yet one need not take such a detour and can indeed come to appreciate why *now* must be so dramatic, if one links the present with existing, as we have, and then goes on to characterize the relation of creature to creator precisely in this *act of existing*: as Aquinas puts it, the proper effect of the creator, who is pure act, is the very existence of things [*De Pot.*, 3, 4]. On this account, creating is an act of God, manifested not in a decree which fixes all, but in bestowing the power to be and to act on individuals of specific kinds.⁴ That is, we temporal creatures *are* the activity in time of an eternal God, whose action is *ipso facto* creative, that is, existence-giving [Braine, Ross].

Such a characterization of creating is rooted in the injunction against idolatry: that is, a God construed as that One whose essence is simply to-be, such that whatever else is, is from the creative activity of that One. Without the assistance of the essence/existence distinction, statements like these can easily suggest a kind of "occasionalism," whereby the consistency of creatures gives way to the omnipresence of divine activity: if we *are* the activity in time of an eternal God, then what can we be in ourselves? Yet the One whose essence is simply to-be is expressly beyond our power to conceive and thus "outside" the world as the One who grants each thing its own to-be, while intimate to each in that what it bestows is what makes each to be an existing individual. This way of formulating divine necessity presupposes a notion of necessity (and contingency) which gives primacy to *act* rather than *possibility*; so that such a ne-

⁴ The notion of a divine decree is not incompatible with the co-presence of creator to creatures, as the metaphysics of the Islamic religious thinkers associated with *Kalam* manifests, yet I shall try to show that a focus on existence as act, with God as act-itself, renders decree-talk otiose.

cessary being not only cannot be other than it is, but cannot not *be*; just as contingent things not only could be otherwise, but could just not be at all.

It is such a metaphysics which is ingredient in what SOKOLOWSKI calls "the distinction" of God from the world. Securing that distinction was the shared task of Jewish, Christian, and Muslim philosophers in the medieval period. And should these same philosophical tools also conspire to relate creature to creator actively and not merely structurally, as a set of theorems do, then the conceptual links between the first gift (creation) and the second gift (redemption) would begin to emerge and one could begin to ask theologically how the revelation of God in Jesus might be viewed as an unimaginable yet understandable completion of the revelation of God to Moses. What will be needed to articulate that relation actively will be the notion of existing created natures oriented to the source of their existing as to their proper end, with individuals' voluntary activity seen to consist paradigmatically in their consenting to or refusing that intrinsic orientation. If that be the case, then we need not settle for so thin a description of freedom as "could do otherwise": a characterization which roots our freedom in a choice among alternatives, whereas it can be rooted much deeper, in a primary consent or refusal. Such a conception of freedom, then, will be congruent with a conception of contingency which reaches beyond "could be otherwise" to "might not have been at all." Both are rooted in a metaphysics which gives primacy to existing. So before exploring so radical a freedom we must offer a brief sketch of such a metaphysics, suggesting as well why it seems to be called for by the relations to Jews and Christians.

2. Some stark ontological alternatives

One way to begin is to remind ourselves that *necessity* and *possibility* envisage essential orders, while act and potency may be said of individuals, at least paradigmatically so. Now if only individuals exist and what accounts for their existing is a bestowed *act-of-existing*, then the very notion of a *possible individual* is incoherent, much as an *individual essence* is superfluous [Miller, Ross]. And if that not be the case; that is, if Platonism be true, then *instantiation* (or *exemplification*) does an extraordinary amount of work; and if one looks at this paradigmatic relation of Platonism more closely,

rather than simply leave it unanalyzed, it appears to be incoherent [Ross, reminiscent of Aristotle, of course, in the *Metaphysics*]. Nor will *act-of-existing* be able to account for individuals if it is a formal determinant, since thinking of what individuates as something formal takes one back to Platonism once more, as in Scotus' *haecceitas*. Hence the truth of the adage that 'exists' is not a predicate, that is, it does not express a feature of things. By cognate reasoning, the expression 'exists in a possible world' is either a roundabout way of suggesting how things which are might otherwise be or it bears no relation whatever (that is, is sheerly equivocal with respect) to "exists" as we ordinarily use it and so cannot but be misleading. Otherwise put, there can be no merely possible individuals [Ross, p. 324].

Correlatively, this is why God's touted "necessary existence" can be asserted coherently with the doctrine of creation only when it is parsed as the identity of the divine essence with its existence, and not as "exists in all possible worlds." For on that meaning of *necessity*, we can at best *conclude* that such a One exists from the fact of this world's actually existing and we must go on to stipulate its singular manner of existing, say, as a "concrete abstraction," when it is that very stipulation which needs clarification – not unlike "instantiation" does. Nor does the derivation of all-that-is immediate follow from such a God, to say nothing of the free derivation.

Suggesting that a metaphysics of the sort I have been outlining seems to be demanded by a view of the universe which underscores creation, serves to remind us once again of the hybrid character of philosophical theology, as it functions at the juncture of faith and reason. My view of the interaction of these two ways of knowing at their point of intersection runs parallel, I suspect, to GILSON's way of presenting "Christian philosophy." That is, while premises taken explicitly from revelation may not be employed (except hypothetically, by way of illustrating a train of reasoning), nevertheless the very context of revelation directs one's attention to certain key issues in doing or constructing a philosophy, and leads one to adopt one way rather than another. Gilson was expressly concerned to distinguish philosophy from theology, where the latter undertook to explore the implications of explicitly revelational premisses. I share his concern to maintain a distinction between these disciplines, for as modes of inquiry with distinct histories and horizons,

each has in fact developed specific ways of testing the adequacy of its respective assertions [Tanner]. Moreover, there is some evidence that ignoring the distinction between the disciplines can lead one to couple statements with quite different warrants and so obscure the distinctiveness of faith as a way of knowing.

Yet since philosophical theology may find itself wanting, for purely philosophical reasons, to explore the implications of faith-statements, there would seem to be no difficulty in employing such premises "hypothetically," as it were, and by way of illustration.⁵ Yet such explorations will inevitably display a jejune and uncritical face if they fail to attend to the properly theological character of the faith-assertions at issue. This is particularly true of *doctrinal* statements, which are preferred candidates for philosophical examination, since their form is more susceptible to analysis. Yet that very form bespeaks a history and a purpose, both of which contribute to the properly theological character of such statements and are hence germane to their meaning. So it would be philosophically remiss to ignore the history and purpose of the formation of such faith-statements: another salient reminder of the hybrid nature of philosophical theology, functioning as it does at the intersection of faith and reason, and so demanding that the formulations of a faith-community and the instruments of philosophical inquiry each adapt to the other.⁶

Moreover, one need not go so far as to incorporate revelational premises to raise contested issues, since the three interrelated features of the metaphysics which I am suggesting as most appropriate for philosophical theology already pose difficulties to many a philosopher. For (1) exalting the *act-of existing* over *instantiation* challenges a view about general statements congenial to many philosophers, since one will have to see them as derivative from a concentration of examples, and so admitting of diverse application in different domains [Braine].

(2) This feature of general terms was already signalled by Aristotle as *analogy* and indeed may be seen as a legacy from Plato lost

⁵ Here we diverge from Gilson, of course, much as the amplitude of topics for examination distinguishes "philosophical theology" from what has been known as "natural theology."

⁶ Is not something like this already present, for example, in doctrinal statements as carefully honed as those of Nicea and Chalcedon?

on Platonism [Sayre], yet it is required by one who would carry out philosophical inquiry in the shadow of the Torah, the New Testament, or the Qur'an. For these revelatory documents at once presume and teach that the God whom they reveal so exists as to be "distinct from" the world [Sokolowski].

(3) With *analogy* goes a robust *via negativa*, lest the "maximally perfect being" be imaged as "the biggest thing around." As Anselm put it, whatever is "that than which nothing greater can be conceived" must also be "greater than can be conceived" [*Proslogion*, ch. 15; Campbell].

What these metaphysical features conspire to clarify is a philosophical theology adequate to creation, that is, one in which the divinity is more than a demiurge [Braine]. James ROSS puts it nicely: "omnipotence is FORMALLY not the power to make states of affairs obtain or to actualize the possible. It is the power to cause being *ex nihilo*" [Audi & Wainwright, *RRBMC*, p. 318]. By insisting on the primacy of the *act-of-being*, one highlights the primacy of the actual world, the one which God created, in such a way that real possibilities are possibilities of that world [Ross, *RRBMC*, pp. 326-327]. Such an approach lets God be "the beginning and end of all things" [ST I, 2, Introd.] and leaves everything else to speculation, as in Gabriel's answer to Mary's query how what the angel said could ever come about: "The Holy Spirit will come upon you, and the power of the Most High will cover you with its shadow" [Lk 1: 35]. It also suggests why Aquinas is so crucial as a model: not only because of the way he established the primacy of the *act-of-existing*, but because of what lies behind that insight, his capacity to elaborate philosophy as a handmaiden to faith.⁷ Moreover, he did so in an interfaith, intercultural context, with "Rabbi Moses" (as he often referred to him) providing the key to four of his critical mediations between reason and faith: the five ways to God's existence, the activity of naming God, the origin of the universe, and providence [Wohlman].

3. Positive development of the relation of God to the world

Creation, as the free act of God, is the product of divine practical knowing. It can also be expressed as a *participation* in the divine *act-of-existing*, but that is the mysterious way of putting it –

⁷ Not, by the way, to theology, for theology is rather the result of the conspiracy between such a philosophy and the assertions of a doctrinal tradition.

as mysterious, indeed, as *instantiation* or *exemplification*, which also are forms of *participation*. Yet it means to underscore the disanalogy with *making*. In Aquinas' time, the contrast term was the necessary emanation scheme inherited from Avicenna, where the intelligibility of the world was modelled on the unfolding of consequences via logical deduction. It was al-Ghazali who underscored how such a model compromised "the distinction" of the world from God, for a link to the First modelled on logical necessity would make that One the first in a series.⁸ In our time, the issue rather turns on two ways of conceiving God's free creation: whether the engagement of the divine intellect and will in creating be modelled on speculative or on practical knowing.

Patterns of speculation are, of course, more congenial to philosophers, who are prone to envisage God knowing an uncountable myriad of possibilities and then choosing which of them to bring into existence. The advantages of this account are that God knows everything and that God's freedom is portrayed in a simple act of choosing. The disadvantages will emerge. The model of practical knowing, expressly recommended by Maimonides and adopted by Aquinas, coheres quite congenially with the assertion of free creation and turns on a principle already articulated by Avicenna: with God, it is God's knowing which makes something to be; with us, it is that thing's being which makes our knowing to be true.⁹ In both cases, *truth* involves a relation to mind, but the relation is inverse from one form of knowing to the other. Now it could be objected that a speculative model merely attempts a formulation of the knowing involved in doing in the only way philosophers know how, namely by assimilating such knowing to speculative knowledge and by having God "inspect" possible worlds. Yet that sounds like an argument from philosophers' inability to conceive what artists do. The fact that artists know what they are doing without much "knowing-that" may be disconcerting to those who presume a paradigm of "knowing-that," but that hardly warrants transposing what they do into an alien key. Moreover, we shall see that *choosing* need not serve as the paradigm for a freedom either, so we are challenged to extend some settled ways of thinking on both counts.

⁸ Averroes, *Tahafut al-Tahafut*, 3rd discussion (Van den Bergh ed.) 1978, vol. 1, pp. 87-156.

⁹ *al-Shifa* 8, 6 (Anawati ed.), p. 358, 1-2; GP 3, 21.

What would happen if we were to develop an action-model of practical knowing? Aquinas' crucial alterations of Aristotle's practical reason scheme could remain intact: that the goal of divine creation would not be a goal outside of God. So God knows within God's own self, as it were, the virtualities of creation; not, however, as possibilities to inspect, but as artists know what they can do. Then God would be thought of as deciding to make the world of such a kind, conformable to divine wisdom [Ormsby]. The modalities proper to divine wisdom will be reflected in the necessities of logic, mathematics, and of nature, yet in descending degrees of generally [KUG, pp. 66-70 & 89; *ST I*, 15, 2]. It is important, as we shall see, that such a decision need not itself be construed as a choice, but rather as the self-engagement of an intelligent being inherently inclined to the good.

Moreover, that divine engagement in an activity creative of a material and hence a temporal world engages God in time, yet without compromising divine eternity. Indeed, an engagement as radical as creation demands an eternal agent, since only what is eternal can assure the continuing existence of temporal things [Braine]. Here the model of practical knowing moves us into metaphysics, for it can only be completed (and its contrast with the speculative model brought to light) by involving the distinction of essence from existence and parsing the mysterious definition of creation as a participation in the divine *act-of-existing*. For the character of that engagement is not one of a blueprint, but the actuation of each thing according to the *good of order*: "the proper effect of the creative activity of God is the to-be of things" [*ST I*, 45, 5]. So the creator need not and must not be conceived parallel to the universe [Braine] nor by means of contrasting terms alone [Tanner], but rather as the One from which whatever exists does exist *now*. There is no greater engagement than this, for as Aquinas puts it, "there is nothing more intimate to things than very existence" [*ST I*, 8, 1].

Furthermore, the distinction of providence from creation will then turn out to be solely a conceptual one, where creation adds the note of absolute beginning and hence of "setting-up."

Most dramatically, however, this view insists (with Aquinas) that providence not be construed as "pre-vidence" [*De Ver.*, 2, 12]. While it may sound impious to remark that God cannot know what will happen, it is less affronting when one reflects that there is as yet nothing to be known. Furthermore, God's knowing is creative,

not imitative, and creative activity brings things into being which previously were not. But what about creatures? Each creature individuated, as we have noted, by its actual existence, so that "exactly one individual" is not equivalent to "one of a kind" [Miller]. So conceiving creation as divine bestowing of existence opens the way to understanding individuality the way novelists attempt to grasp it: in a narrative history. It also obviates the need for "individual essences," since God's free act of creating is no longer conceived as a divine choice among alternatives present to divine consciousness, and creaturely individuality is a matter of fact rather than of essential determination, of history rather than of specific properties.

On this account, then, each individual exists by the power of God, and so acts by divine empowerment, so that each action is already a *concursum*. Yet it is one which will properly be conceived only in the same terms as creation itself: that is, the bestowal of the *act-of-existing*, rather than of some formal determination. In these terms, then, we will be able to affirm, with Aquinas, that God is able to move the will freely because God is its creator; yet 'move' here is like 'make' in creating:¹⁰

the universal production of being by God should not be taken as motion or change, but rather like a simple emanation. Hence 'to become' and 'to make' are used equivocally [when employed to span the] universal production of things as well as other productions

that is, we won't be able to formulate the *how* of either one! More constructively, the fact that God creates genuine agents follows from understanding creation as bringing into existence, where *existing* is conceived as the source of all perfection which may accrue to a being. So the original charter, as it were, is one of plenitude rather than a "zero-sum" arrangement [Tanner]. Yet the plenitude is not that of Neoplatonic emanation from the One, but of the bestowal of existence in such a way that existing individuals are genuine agents: not only agents who can fail (as Aristotle saw) but ones who can, as we shall see, "refuse" to be what they are called to be. So "the distinction" of God from the world required by a coherent formulation of creation as the free activity of divinity also leaves room for a freedom more radical than "able to do otherwise," just as the

¹⁰ *In 8 Phys.*, 2 (nr 2002).

contingency which that "distinction" introduces is more radical than Aristotle's "could be otherwise."

The "refusal" to participate in existence has been elaborated by KIERKEGAARD¹¹ and by DOSTOEVSKY.¹² It celebrates the existentialist moment of glorying in refusal, reminding us that the most dramatic formulation of human autonomy is a self-defeating one. It also sheds interesting light on the "problem of evil," by remarking that we find ourselves better able to dramatize the reaches of the *humanum* in refusal than in acceptance, because what outreaches our positive determination and thus requires recourse to analogous expression, can nonetheless be quite effectively intimidated by contrast. This shows us the power of a *privation* to recall the reaches of the inbuilt inclination which it frustrates: an inclination whose power can otherwise escape us since we live with it always. What the "refusal" illuminates, then, is what *consent* really amounts to: letting the dynamics of the *act-of-existing* unfold in us through our actions.

On Aquinas' account of freedom, however, consenting to the inclination of our nature is not a choice, though it is in our power [Crowe]; nor is it a choice in libertarian terms, since the alternative is not to "do otherwise" but to "refuse" to enter into the dynamics of created action in such a way as one's non-action amounts to a refusal. Such a consent or "refusal" will, of course, be exhibited through choices which we make, so some theologians have dubbed the consent or refusal itself a "fundamental option." It is not, of course, an option at all, though they may be excused the nomenclature, given the pervasive hegemony of a libertarian picture of freedom. Does all this "go beyond the Greeks," as Kierkegaard was fond of saying, because the creator of the universe has put that creator-self within reach, in giving the Torah to the people Israel and in covenanting with us in Jesus? Is it that the capacity to confront the creator of it all allows us to recognize ourselves as creatures and so puts us in a position from which we can either accept or refuse that status? Is this the freedom revealed in Judaism and in Christianity,

¹¹ In *Anti-Climacus' Sickness unto Death*, "In Despair to be Oneself: Defiance."

¹² In Ivan's insistence on "returning the ticket": *Brothers Karamazov* V, 4: "Rebellion".

well beyond a vague monotheism which can easily pit humans against God?

4. How a creator God moves the will freely

The serene statement of St Thomas: that God can move the will freely because God creates the will, was what motivated me to this manner of inquiry: "God, while moving the will, does not force it, because God gives the will its natural inclination" [ST I, 105, 4, 1]. We have seen how, on his analysis of voluntary action, God is already involved once we are engaged in the process whereby the will's orientation to the good becomes operative. So God may not, on this account, "micro-manage" the will by withholding the divine presence, for to do so would be to cease to sustain the creature in existence, since the divine activity which makes one to be an agent is the same which makes one to be, for "existence contains all the perfections of being virtually" [ST I, 4, 2]. By the same token, however, God can use allurements to entice the will by proposing ends attractive to it, yet always in accordance with the will's inherent structure to consent to or to refuse such ends. Where such consent or refusal is at the service of a yet further end (and so involves a choice), then it will be explained by the intentions of the agent, either actual or habitual, as free acts emanate from one's character. It is possible, however, that the consent or refusal be an ultimate one; in which case it is not, strictly speaking, a choice at all, even though there be an alternative: to accept or refuse the natural orientation of the will.

If one accepts one's natural orientation, that will be in concursus with God's power, so that God may be said to be moving the will freely. If one refuses, that amounts to refusing to enter into the pattern and such a non-willing takes place without God's concurrent agency and so outside the natural causal pattern. This is the sense in which LONERGAN insists that sin is a surd, an action without its proper chain of causes [*Grace and Freedom*]. Utter sin, that is; not the more common "weakness of will," which Aristotle recognized, where the lack of explicit orientation to the true good makes

one's choice of a good not ordered to the true good quite explicable.¹³

I have used the term 'refusal' to suggest that we are not operating within the parameters of *choice* and try to capture the drama of not-willing. For withholding one's consent from entering into the inclination to the good natural to one as a creature with intellect and will is difficult to describe as an action, and rightly so. Like the absolute contingency of non-existence, it is not envisaged by Aristotle, yet it has been portrayed by Dostoevsky in Ivan's "turning in his ticket" and analyzed by Kierkegaard as the ultimate modality of despair: defiance, which amounts to¹⁴

a denunciation of all existence. Figuratively speaking, it is as if an error slipped into an author's writing and the error became conscious of itself as an error, saying to him: No, I refuse to be erased ...

Søren Kierkegaard's figure suggests the metaphysical reversals inherent in speaking of such a "refusal": it is not so much an action as an unwillingness to enter into the pattern of acting; a reminder how much self-deception is ingredient in sin [Fingarette, Speer, Lifton]. Moreover, some such an account seems required to explain the inhuman actions of which human beings are capable, while the metaphor of "refusal" acknowledges the radically self-defeating freedom available to creatures of a free creator: to use a God-given power to act in a thoroughly inexplicable way. That is, in a way in which the dynamics of the action itself is removed from that existential concursus of divinity which pertains to created agents as creatures, because such a "refusal" is not an action but rather represents one's unwillingness to let the intended action participate in the natural dynamics of action.

What the mandate of freedom given to free creatures entails, then, is the capacity to act as though we were not creatures. Nor can the power of God inhibit or re-direct such actions, moreover, since the divine power, which ordinarily moves through concursus in creatures' actions, is restricted in this limiting case by the creature's refusal to acquiesce in the way of being and of acting proper to creatures. Such radical refusing, then, is not an action but a case

¹³ Forgiveness in these cases will include an element of excuse; for utter sin, it must involve a new creation.

¹⁴ Ed. Hong, p. 74.

of not willing to will, as Søren Kierkegaard's analysis in *Sickness* shows so well. And if it be formally inexplicable, that serves to (a) vindicate the classical view of evil as a *privation*, as well as (b) restricts the inexplicability to the surd of utter sin, rather than invoke it for each act of choice, as postulating a "power to do otherwise" in each act of free choice tends to do.

On this account then, God's power is indeed restricted, but not by human freedom itself, as though divine and human freedom were a "zero-sum" game; but at the limit of utter sin, where a free agent can self-destruct. So might one read Jesus' remark about Judas: "Better for that man if he had never been born" [Mt 26: 24].¹⁵ God's power is also restricted by the character of the action itself of creating by bestowing existence, so that what is *not* is not known either, notably "the future." Moreover, if one emphasizes the analogy with practical knowing rather than speculative knowing, such a God need not be pictured as does Peter GEACH [*Providence and Evil*] as a super-calculator of possibilities before him. By focussing on the bestowal of existence, one may capture the correlative transcendence and immanence of creator with regard to creatures. It is here that I would see the force of the cabbalist's *tsim-tsum*, the retraction of God to make room for creatures. Not in the ordinary exercise of freedom, which, far from needing to gain room for its exercise by removing itself from the power of God, is itself empowered by the creating and sustaining divine power; but rather in the limiting case of refusing to be a creature by forbearing entering into the dynamics of action germane to the creature-creator relation.

5. Concluding remarks

This entire enterprise is temerarious: to enter into the thicket of freedom, to say nothing of creation and comparative theology. And to do so by (a) relying on a notion of *existence* quite resistant, it seems, to philosophical analysis, however evocative it may be of our actual situation, especially in the "dramatic now" of the *present*; by (b) proposing an account of freedom quite at variance with

¹⁵ For a such wish, whether for oneself, as Job uttered it, or for another, is of course implicitly self-contradictory, since the "one," were he not to have existed, would not be around to refer to, at least on our metaphysical account.

contemporary treatments;¹⁶ and by (c) insisting that the two – existence and freedom – are intimately related as well as reflective of a treatment of God as creator which not only insists upon but demands a particular account of divine simpleness and eternity.

There is a final perspective, indeed, which is the most promissory of all: so much so in fact that I can but mention it. That is the suspicion that unpacking the notion of *existence* and of divine simpleness and eternity consequent upon identifying essence with existence in God would require a full-fledged Christian theological development of God's *triunity*, wherein the heart of what it is to exist is revealed as relating, with an elaboration of the effects of such a "revealed ontology" on our understanding of divine and human freedom [LaCugna]. This would be a natural enough development, given the revelation of God in Jesus and its early Christian elaboration, since the primary analogate for *act* in *act-of-existing* will be the activity of knowing and loving [Loneragan]; hence the aptness of the so-called "psychological analogy" for triunity, introduced by Augustine and confirmed by Aquinas.

¹⁶ Usually biforcated into "libertarian" and "compatibilist" treatments in such a way that Aquinas becomes a "compatibilist" [Loughran].

BIBLIOGRAPHY

- AUDI (Robert) & WAINWRIGHT (William), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, Ithaca NY: Cornell University Press, 1986.
- BRAINE (David), *The Reality of Time and the Existence of God*, Oxford: The Clarendon Press, 1988.
- CAMPBELL (Richard), *From Belief to Understanding*, Canberra: Australian National University, 1976; reprinted Lewiston ME: Edwin Mellen Press, 1988.
- CROWE (Frederick), "Complacency and Concern in the Thought of St Thomas Aquinas," *Theological Studies* 20 (1959), pp. 1-39, 198-230 & 343-395.
- FINGARETTE (Herbert), *Self-Deception*, New York NY: Humanities Press, 1969.
- GEACH (Peter), *Providence and Evil*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- IBN-SINA, *La metaphysique du Shifa* (G.C. ANAWATI tr.) Paris: Vrin, 1978 & 1986.
- KIERKEGAARD (Søren), *Sickness unto Death* (Howard & Edna HONG tr.), Princeton NJ: Princeton University Press, 1980.
- KNUUTTILA (Simo) "Being qua Being in Thomas Aquinas and John Duns Scotus," *The Logic of Being* (S. KNUUTTILA & J. HINTIKKA eds), Amsterdam: Reidel, 1986, pp. 201-222.
- LACUGNA (Catherine), "The Relational God: Aquinas and Beyond," *Theological Studies* 46 (1985) pp. 647-663.
- LASH (Nicholas), "Ideology, Metaphor and Analogy," *The Philosophical Frontiers of Christian Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- LIFTON (Robert Jay), *The Nazi Doctors*, New York NY: Basic Books, 1986.
- LONERGAN (Bernard J.F.), *Grace and Freedom*, New York NY: Herder and Herder, 1971.
- LOUGHRAN (Thomas), *Theological Compatibilism* (Ph.D. dissertation, University of Notre Dame, 1986).
- MACINTYRE (Alasdair), *After Virtue* (2nd ed.), Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1984, "Postscript," pp. 264-278.

- MILLER (Barry), "Why even should any Existing Individual Exist?," *Review of Metaphysics* 37 (1983), pp. 287-326.
- ORMSBY (Eric), *Theodicy in Islamic Thought*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1984.
- ROSS (James), "Creation II," *The Existence and Nature of God* (Alfred J. FREDDOSO ed.), Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1983.
 - "Comments on 'Absolute Simplicity'," *Faith and Philosophy* 2 (1985), pp. 383-391.
 - "God, Creator of Kinds and Possibilities: *Requiescant universalia ante res*," Audi & Wainwright, *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, pp. 315-334.
- SAYRE (Kenneth), *Plato's Late Ontology*, Princeton NJ: Princeton University Press, 1983.
- SOKOLOWSKI (Robert), *The God of Faith and Reason*, Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1982.
- SPEER (Albert), *Inside the Third Reich*, New York NY: Avon Books, 1970.
- TANNER (Kathryn), *God and Creation in Christian Theology*, Oxford: Basil Blackwell, 1988.
- VAN DEN BERGH (Simon), *AVERROES' Tahafut al-Tahafut*, Cambridge: Cambridge University Press, 1978, 2 vols.
- WOHLMAN (Avital), *Thomas d'Aquin et Maimonide: Un Dialogue exemplaire*, Paris: Cerf, 1988.

AQUINAS' USE OF MYSTERIUM AS A THEOLOGICAL REMINDER¹⁷

Henk J.M. Schoot

Mysterium is one of those words which, when used too often, lose their meaning and function. Probably most of Aquinas' readers take it as a technical term. They do not discern, in a given text, between for example 'incarnation' and 'the mystery of the incarnation'. It depends on what the reader is looking for in Aquinas: definitive answers or good questions. The answers that are given to good questions may receive a qualification from the repetitive use of *mysterium*: God is ever greater than human experience and knowledge; it reminds us of the distance and distinction between God and creation.

In the course of his commentary on Scripture,¹⁸ Aquinas gives several lexical and etymological explanations of the word: secret, sign of a sacred thing, what is dark or hidden.¹⁹ The most frequent

¹⁷ Fifty-two years ago A.M. HOFFMANN o.p. published an article on the same topic: "Der Begriff des Mysteriums bei Thomas von Aquin," *Divus Thomas* 17 (1939), pp. 30-60. A remarkable article, considering the lack of Busa's invaluable *Index Thomisticus* at the time. This tool sometimes enabled us to correct Hoffmann's findings. Sometimes we put his views in a different perspective. Among other things, Hoffmann doesn't mention the position of *mysterium* in the core of faith nor does he stress the connection with the spiritual sense of Scripture.

Cf. also a paper on Aquinas' commentary on biblical usage of the term: D.J. O'CONNOR, "The Concept of 'Mystery' in Aquinas' Exegesis," *The Irish Theological Quarterly* 36 (1969), pp. 182-210 & 259-282.

¹⁸ All biblical commentaries are indicated as 'In ...'. Thus, *In Rom.* 16, 2, 175: chapter 16, lesson or number 2, Busa line between 175 and 200 of the commentary on Paul's letter to the Romans. *Summa Theologiae* is abbreviated as *ST*, *Quaestiones Disputatae* as *QD*; without reference indicated, reference is made to the *ST*.

¹⁹ *In Isaiam*, prol. (mysteria, id est secreta, a mystim, quod est secretum, ut incarnationem ... , passionem ... , et multa alia - commentary on Jerome's commentary); cf. *In Rom.* 16, 2, 175. *In Eph.* 1, 3, 75 (sacrum secretum); cf. *De Art. Fid. et Eccl. Sacr.* II, 7; *In I Tim.* 3, 3, 125; *In I Cor.* 4, 1, 25; *ST III*, 60, 1, c & ad 2. *In I Tim.* 3, 2, 175 (idem est quod occultum); cf. *In I Cor.* 2, 1, 250; *In I Cor.* 13, 1, 150; *In I Cor.* 15, 8, 1; and *In II Tess.* 2, 2, 1. *In Eph.* 5, 10, 50 (sacrae rei signum);

combination is with the word *incarnatio*, but what does it mean? Sometimes the word seems to refer to the person of Christ incarnate Himself, sometimes to the historical acts of Christ, and sometimes to the salvific meaning of the work He has undertaken. To be sure, *mysterium* has its original setting in Aquinas' christology, but it appears very frequently in his sacramental theology as well, fulfils a prominent role in his angelology, in his treatment of the virtue of faith, and in his interpretation of the 'Old Law.' Besides this, we encounter the combination *mysterium Trinitatis*, even though it is mentioned only once in the *Summa Theologiae* on the Trinity. The significance and theological relevance of the road that the word *mysterium* travels is the subject of this paper. We will gain insight into the versatility which the word receives from Aquinas' use of it. We will discover the interconnectedness of christology and sacramental theology, of doctrine of God and moral theology, of Scriptural scrutiny and speculative theology. Most of all, we will discover Aquinas to be a systematic (which is not the same as 'system-building') theologian of the best kind.

Mysterium enters many combinations when used as such to refer to God Triune or Christ. Nevertheless it does not express a property of God or Christ. Texts abound that, since God is pure act and absolutely immaterial, He is most Intelligible as well. Therefore, the word draws attention to the human mode of knowing God and especially its limitations. Anything we discover about Aquinas' usage of the word will be most telling of his attitude towards the knowledge of faith as human knowledge, towards the discussion of faith as human speech.

So first, let us turn to Aquinas' treatment of the articles of faith, which is to be found in the part on the theological virtue of faith. In this context we will also speak about the combination *mysterium Trinitatis*. Next, secondly, we will discuss the importance of *mysterium* as referring to the hidden, mostly christological, spiritual meaning of Scripture. Aquinas' way of reading the Old and New Testament and his interpretation of the mysteriousness of Jesus' teaching will provide us with a concrete specimen of *mysterium*. And thirdly, we will turn to the exchangeability of *mysterium* and

cf. *De Art. Fid. et Eccl. Sacr.* II, 7; *In I Cor.*, prol. – Aquinas knows that 'mysterium' and 'sacramentum' are both used to translate the greek 'musterion' (cf. *In I Cor.*, prol.).

sacramentum. This exchangeability is not only lexical but theological as well, since *mysterium* refers to the *opus redemptionis* Christ has fulfilled and to the Eucharist which is its representation. Fourthly, we will examine the many different meanings of *mysterium* when used for Christ and His acts. We adopt this order, because it is our understanding that only after treating faith, Scripture, and Eucharist will we be able to detect the versatility of *mysterium* in the context of christology. The last paragraph and conclusion will summarize what went before and try to establish a link between the use of the word *mysterium* and usage of words for God and Christ in general: revelation is the revelation of the mystery of Christ; revealing God and His intentions with human beings and the world, in His person and work, Christ remains a mystery.

1. The articles of faith revolve around 'mysterium'

The first time that, when reading the *Summa Theologiae*, we encounter the word *mysterium*, the stage is set for its proper understanding. Can we know the Trinity of Divine Persons by natural reason? Natural reason proceeds on the basis of knowledge of the effects of the cause and God's causality belongs to His essence and is not divided among the Persons. So the answer is negative. But there is more. One who would try to prove ('probare', cf. *ST I*, 2, 3) the Trinity of Divine Persons by way of natural reason, would dishonour faith. For faith concerns things invisible which exceed human reason. To corroborate this stance, Aquinas quotes 1 Cor. 2: 6, which is one of the 28 times the New Testament uses the word 'mysterion' (I, 32, 1, c):

Sapientiam loquimur inter perfectos, sapientiam vero non huius saeculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio quae abscondita est.

In his commentary on this text, Aquinas stresses the fact that God's wisdom is said to be hidden from human beings inasmuch as it exceeds human reason. And since the mode of teaching should correspond with the mode of doctrine, speech should be 'in mysterio,' "id est in aliquo occulto, vel verbo vel signo" (*In I Cor. 2*, 1, 250). So we are concerned here with the opposite of things visible, the proper objects of human reason. The first answer contains the first time Aquinas himself uses the word in the course of the *ST*. Philosophers, e.g., Aristotle and Plato, did not know of the "mysterium Trinitatis

divinarum Personarum per propria, quae sunt paternitas, filiatio et processio."

Well then, how should one proceed in things belonging to faith? "Quae fidei sunt" is the set to which the mystery of the Trinity belongs. This set is not the object of demonstration, unless by means of authorities, when talking to someone who would be willing to accept these authorities. Otherwise one should merely defend the possibility of what faith states (*cf.* end of corpus, I, 32, 1).

In six other places, the *ST* uses the phrase *mysterium Trinitatis* and almost all the contexts indicate a certain type of exceeding human reason or predication. For example, three types of things known in prophecy are distinguished; the second type being those things (II-II, 171, 3, c)

quae excedunt universaliter cognitionem omnium hominum, non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanae, sicut mysterium Trinitatis. Quod revelatum est per seraphim dicentia, sanctus, sanctus, sanctus, etc., ut habetur Is. 6, 3.

Some things known exceed human reason and are revealed. The defect of human knowledge that Aquinas mentions is not due to hereditary sin, but indicates an impossibility that goes along with being created (*cf.* I, 94, 1). This excellence may even be viewed as seemingly repudiating human reason: the sixth type of contemplation according to Richard of St Victor, is (II-II, 180, 4, 3)

supra rationem et praeter rationem, quando scilicet ex divina illuminatione cognoscimus ea quae humani rationi repugnare videntur, sicut ea quae dicuntur de mysterio Trinitatis.

Aquinas accepts this view, saying that this sixth type concerns the intelligibles that reason cannot find nor capture ('capere') and that belong to the sublime contemplation of divine truth, which is the final perfection of contemplation. The knowledge of the Trinity is revealed and seems to contradict human reason; at least it is above and beyond reason, it cannot be found nor captured without divine illumination. In fact, God's essence can never be comprehend-

ed by man,²⁰ even though beatific vision 'in patria' might be possible.²¹

Exceeding human reason entails exceeding human language. On the background of the passages just mentioned, it is not a merely technical way of speaking when Aquinas refers to the *mysterium Trinitatis* and its proper rules for predication or when he talks about the rules for speech about Christ. The argument says (III, 16, 1, 2):

Sed in mysterio Trinitatis una persona non praedicatur de alia: non enim dicimus quod Pater est Filius vel e converso.

And since the divine Persons have more in common than divine and human nature, one has to conclude that human nature cannot be predicated of God and 'Deus est homo' has to be false. Aquinas answers with the 'mystery of incarnation-predication' (III, 16, 1, ad 2):

In mysterio autem incarnationis naturae quidem, quia distinctae sunt, de invicem non praedicantur secundum quod significantur in abstracto, non enim natura divina est humana; sed quia conveniunt in supposito, praedicantur de invicem in concreto.

A similar exchange of arguments can be found in the next question, concerning Christ's being (III, 17, 1, 5):

Sicut in mysterio Trinitatis sunt tres personae in una natura, ita in mysterio incarnationis sunt duae naturae in una persona.

So, as the divine Persons are one in nature despite the personal distinction, Christ is two qua natures despite His personal unity: a rather strange argument, based on inverse proportionality, in favour of the conclusion that Christ is two.

Aquinas indicates some linguistic peculiarities (III, 17, 1, ad 5):

... in mysterio divinae Trinitatis natura divina praedicatur in abstracto de tribus personis: et ideo simpliciter potest dici quod 'tres personae sint unum.' Sed in mysterio incarnationis non praedicantur ambae naturae in

²⁰ Cf. I, 12, 7; I, 56, 3 and *QD De Ver.* 8, 2.

²¹ *Excedere* is associated several times with *mysterium*: e.g., *QD De Ver.* 9, 1, ad 9; *In Dion. de div. nom.*, prol.; *QD De Malo* 16, 6, ad 2.

abstracto de Christo: et ideo non potest simpliciter dici quod 'Christus sit duo.'

In this context, there is no escape from the conclusion that *mysterium* is used as a shorthand formulation for the inadequacy of divine predication. In this created world of ours we don't encounter anything that might be its essence, so that abstract essential predication of an individual would result in a true proposition. 'Socrates is humanity' is always false, as Aquinas' favorite example in these matters goes. We hear the echo of what already in the beginning of the *ST* was stated concerning God's simplicity: for God we have to use both concrete and abstract terms, to safeguard both His subsistence and His simplicity; such is due to our inadequate mode of understanding and speaking (I, 3, 3, ad 1).

And yet, this is the inevitable predicament of the faithful: having to talk about God, about the mystery of the Trinity and the mystery of the Incarnation, without having proper words for it. This is what *mysterium* expresses.²²

How central the term *mysterium* to faith is, we see in the two remaining texts in which *mysterium Trinitatis* is mentioned. Is explicit belief in the Trinity necessary for salvation? (II-II, 2, 8, c) Aquinas has just argued the necessity for salvation of explicit belief in the mystery of incarnation. And now he says that explicit belief in Christ's mystery is not possible without belief in the mystery of the Trinity. For the Son of God has assumed the flesh and through the grace of the Holy Spirit the world was renewed and through the Holy Spirit Christ Incarnate was conceived. So, as the mystery of Christ was believed in a more or less hidden state in times before the incarnation, the mystery of the Trinity was believed in that way as well. We will return to this topic, which is closely related to a certain way of reading Scripture, in due course. For now, let us turn to the last text, which is in a way a reproduction in the context of prophecy of the questions on the articles of faith, to be considered below.

²² See this unique text where *mysterium* is connected with *ineffabilis*: "Ut ergo hoc ineffabile mysterium facilius crederetur, Filius Dei sic omnia dispensavit ut se verum hominem esse ostenderet" *Comp. Theol.* 1, 217. Cf. this quotation of Pseudo-Dionysius in *ST* III, 30, 2, c: "... Mariam autem, quomodo in ipsa fieret thearchicum ineffabilis Dei formationis mysterium." In general Aquinas uses the word *ineffabilis* for God's essence, for the union of natures in Christ, for the forthcoming of the Word, and for divine science. Its christological connotation is remarkable.

Aquinas gives a mixed answer to the question whether grades of prophecy varied according to the procession of time. Prophecy is ordered to the knowledge of divine truth, through the contemplation of which we are instructed in faith and are governed in our acting (II-II, 174, 6, c).

Fides autem nostra in duobus principaliter consistit: primo quidem in vera Dei cognitione (He 11, 6); secundo, in mysterio incarnationis Christi, secundum illud Jo 14, 1: 'Creditis in Deum, et in me credite.'

Concerning the true knowledge of God there is growth from the times of Abraham and the other Patriarchs to Moses, to whom the ineffable name of God was revealed. Note that a fuller revelation does not entail, in Aquinas' view, a loss of the ineffability of God. To the contrary, the "Ego sum qui sum," signified by the Jews by the name "Adonai," is itself a growth of cognition. And from the times of Moses ('sub lege') to the times of the Son of God ('tempore gratiae') there is growth as well (II-II, 174, 6, c):

Postmodum vero, tempore gratiae, ab ipso Filio Dei revelatum est mysterium Trinitatis: secundum illud Mt. 28, 19: 'Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti.'

As from Abraham to Moses revelation is fuller and yet revelation of an ineffable name, so from Moses to Christ revelation is fuller and yet revelation of a *mysterium*.

The second principal part of faith focuses on the mystery of Christ's incarnation. Aquinas is quite short on growth or fullness of knowledge in this regard: those who were closer in time were instructed fuller and those who were close after him even fuller than those who lived close before him. He refers to Ephesians 3: 5, which is a prominent place in the New Testament regarding its threefold mentioning of 'mysterion'!

To conclude: Aquinas summarizes faith under the heading of *mysterium*: the object of faith is a twofold mystery: the *mysterium Trinitatis* and the *mysterium incarnationis Christi*; the latter is also the full revelation of the former.

Changing our focus to the treatment of faith and its articles, we find the just mentioned twofold mystery confirmed. Aquinas divides the articles of faith in twice seven or six, corresponding with the *occultum divinitatis* on the one hand and the *mysterium humanitatis*

Christi on the other (II-II, 1, 8, c). However, this distinction covers wider ground than only Trinity and Incarnation. The *occultum divinitatis* concerns God's unity, God's Trinity, and God's proper works (creation, sanctification, and resurrection). The mystery of Christ's humanity is the heading under which are brought the articles on incarnation or conception, nativity from the Virgin, passion/death/burial, descendance into Hell, resurrection, ascension, and advent for judgment. All these articles concern things that belong 'per se' to faith, *i.e.*, we enjoy their vision in eternal life and by them we are led to eternal life. Since we have seen that *occultum* is an explanation of *mysterium*,²³ we conclude that the one principal mystery concerns God One and Triune and the other Christ's humanity. Each of these two mysteries has subdivisions, but the subdivisions of the first are few in number, whereas the attention is clearly drawn to the several mysteries which make up the one mystery of the humanity of Christ.

Given this very important context for the interpretation of *mysterium*, we can explain why sometimes it is hard to say whether *mysterium* or especially *mysteria* is another word for the articles of faith or stands for the things expressed by the articles.²⁴ It is important, however, to note that if *mysteria* means the things expressed by the articles of faith, which is likely, they are meant precisely as expressed by the articles of faith. In other words, when Aquinas uses the word *mysteria* it is very often the case that he thinks of the content of faith as expressed by the articles.

Another argument for this view is the frequency with which we find the word *mysterium* in the context of instruction.²⁵

And finally let Aquinas speak for himself (III, 31, 1, ad 2):

Mysterium incarnationis Christi est quiddam miraculosum non sicut ordinatum ad confirmationem fidei, sed sicut articulus fidei. Et ideo in mysterio incarnationis non requiritur quid sit maius miraculum, sicut in miraculis quae fiunt ad confirmationem fidei: sed quid sit divinae sapientiae con-

²³ See above, note 19; sometimes Christ's divinity is a *mysterium* as well: "Mysterium autem divinitatis eius (*i.e.*, Christi - hs) ignorabant" (III, 47, 5, c); *cf. In Col. 2, 2, 100.*

²⁴ For instance in most places dealing with the knowledge of angels this question is hard to answer. *Cf.* especially I, 57, 5 and *In Eph. 3, 3*, but also I, 54, 4, ad 2; I, 64, 1, 4 & ad 4; I, 106, 4, 2 & ad 2; I, 109, 4, ad 1; I, 112, 3, c; I, 117, 2, ad 1; II-II, 2, 7; II-II, 5, 1, c & ad 1; II-II, 172, 6, ad 3; III, 30, 2.

²⁵ *E.g.*, I, 106, 4, 2 & ad 2; III, 30, 2, ad 2; III, 30, 4, c; III, 51, 2, c; III, 71, 4, ad 3.

venientius, et magis expediens humanae salutis, quod requiritur in omnibus quae fidei sunt.

From all this the conclusion is warranted that *mysterium* refers both to the object of faith and to the mode of knowledge faith is. The object of faith is principally twofold: the mystery of God and the mystery of Christ's humanity. The emphasis is put on the latter, when an actual use is made of the word *mysterium* or *mysteria*.²⁶ The mysteries are expressed in the articles of faith and so much so that the latter mediate the understanding of the former, almost to an identification of both. The mode of knowledge faith is thus finds expression in the word *mysterium* as well. Whenever Aquinas uses the word, he reminds us of the fact that anything called a *mysterium* is revealed, surpasses human reason and language, is always inadequately expressed. This calls our attention to the fact that the articles of faith express the divine truth *as understood by human beings* (I, 50, 2, c).²⁷

Unde intellectus noster non potest attingere ad apprehendendum eas (i.e., the angels – hs) secundum quod sunt in seipsis; sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas. Et sic etiam apprehendit Deum, ut supra (I, 3, 3, ad 1, see above) dictum est.

2. The mystery of Scripture: Its spiritual sense

As we have seen, Aquinas emphasized the revealed character of the mysteries as expressed by the articles of faith. There is no doubt as to the source of these mysteries: Holy Scripture. More than this: only what is contained in Scripture can qualify for mystery as an object of faith (III, 35, 4, 1).

... non enim est dicendum circa divina mysteria nisi quod ex Sacra Scriptura habetur.

²⁶ Cf. for example two texts concerning the differences between the evangelists. The synoptics 'tractant specialiter mysteria humanitatis Christi; Johannes specialiter et praecipue divinitatem' (*In Joh.*, prol., 225). Matthew is traditionally pictured as a human being, since he focuses on the *mysterium incarnationis*, Luke as a sacrificial animal, since he focuses on the *mysterium passionis*, Mark as a lion, since he focuses on the victory of the resurrection, and John as an eagle, since he 'ad alta divinitatis eius volat' (*Principium Biblicum 2; cf. In Joh.*, prol., 275).

²⁷ Cf. II-II, 1, 2, and *In I Sentent.* 41, exp. textus; *In III Sentent.* 24, 1, 1, 2.

Aquinas agrees with this part of the argument, adding that what necessarily follows from the words of Scripture plays also a justified and important role when theology deals with the mysteries of faith. What is to be said about the mysteries should be founded on Scripture.

In Aquinas' view we can indeed say that Scripture reveals the mystery of the Trinity and the mystery of Christ's humanity. *Mysterium*, however, is not only the object of the words of Scripture. *Mysterium* is also connected with Scripture in two other ways. First, it corresponds with the way in which Scripture signifies or the way in which Scripture is read. We will argue below that *secundum mysterium* (and the like) is just another phrase for the well-known *sensus spiritualis* the medievals discerned. Connected with this are two other phenomena regarding Aquinas' use of the word: *mysterium* is often combined with words as *figurare*, *repraesentare*, *significare*, *imitare*, and *praenuntiare*, expressing the hidden meaning of the Old Testament. *Mysterium* is often combined with *impleo* and *expleo*, describing the relationship of the New to the Old Testament as a relationship of fulfilment. Second, *mysterium* also corresponds with the way in which Jesus Himself taught: in parables. Indeed, the only time the word *mysterion* is mentioned in the Gospels is when the Apostles ask Jesus why he speaks in parables. Aquinas gives an interesting exegesis of this passage. This exegesis illuminates his own practice of reading and interpreting Scripture.

Aquinas' distinction of the twofold or fourfold meaning of Scripture is well known (cf. I, 1, 10). The historical or literal sense of the words of Scripture indicates the relationship between *voces* and *res* signified. The spiritual sense refers to the signifying relationship of the *res*, literally signified, with other *res*. This distinction is at odds with modern theory of interpretation, insofar as the words do not have different meanings, but only one and *res* have meaning by themselves. It does make sense, however, if the signifying *res* can be thought of as intended. Such is precisely what Aquinas thinks: God is both the author of Scripture and the author of the *res* signified by Scripture.²⁸

²⁸ Auctor sacrae scripturae est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accomodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas (I, 1, 10, c).

The spiritual sense itself is subdivided in three: the *sensus allegoricus*, the *sensus moralis*, and the *sensus anagogicus*. What is signified in the Old Testament signifies what is described by the New Testament and this is the allegorical sense. What is signified by Old and New Testament signifies how we should act and this is the moral sense. What is signified can also signify eternal glory and this is the anagogical sense.²⁹

Aquinas' use of the word *mysterium* is intricately bound up with this theory of Scriptural signification and shows that he acts according to his theory. As we have said, we distinguish three types of usage: *secundum mysterium*³⁰ as a synonym for discerning a spiritual sense; *mysterium* in the context of exegesis of the Old Testament as prefiguring Christ; and, the other way around, the signified by the New Testament as a fulfilment of the Old, read spiritually.

Starting with the first type: by the following remark we are lead to believe that for Aquinas a connection between *mysterium* and spiritual sense exists. Answering an argument which states the terrestrial paradise to be inaccessible as such and so there would be no sense in placing an angel with a sword to prevent Adam's and Eve's return, Aquinas explains why this place is inaccessible and why this literal inaccessibility is aptly signified by the flaming, revolving sword in the hand of the Cherubin. He says (II-II, 164, 2, ad 5):

salvis spiritualis sensus mysteriis, locus ille praecipue videtur esse inaccessibilis propter vehementiam aestus in locis intermediis ex propinquitate solis.

²⁹ Cf. Mark JORDAN's commentary, in *Ordering Wisdom. The Hierarchy of Philosophical Discourses in Aquinas*, Notre Dame, 1986, pp. 20-31.

³⁰ What is said here about *secundum mysterium* applies also to other phrases:
non vacat a mysterio, meaning: this is not without spiritual meaning (a.o.: *Comp. Theol.* 1, 236; *In Mt.* 1, 4, 400; *In Joh.* 2, 1, 75; 2, 2, 300; 19, 3, 225; 20, 4, 125);
competere / congruere / convenire mysterio (a.o.: *ST II-II*, 147, 7, c; *In Psalmos* 38, 1, 1; *In Mt.* 1, 4, 400; 26, 7, 1; 27, 2, 525; 28, 75; *In Joh.* 1, 15, 475; 1, 16, 75; 2, 1, 100; 8, 1, 25; 12, 1, 100; 18, 2, 75; 19, 4, 1);
ad mysterium pertinere / referre (*In IV Sentent.* 33, 1, 3, 3, ad 3; *In Psalmos* 6, 1, 25; 17, 5, 1; 20, 7, 1; 29, 1, 1; 41, 1, 1; *In Mt.* 2, 4, 125; 4, 2, 300; 24, 3, 200; 26, 4, 75; *In Joh.* 19, 3, 300; 21, 5, 75);
propter mysterium (*In IV Sentent.* 33, 1, 3, 3, ad 3; *ST III*, 70, 3, ad 3; *In Psalmos* 51, 1, 25; *In Mt.* 2, 4, 50; *In Joh.* 4, 1, 200; 8, 2, 450);
and *mysterio* (*ST III*, 41, 2, c).

His answer therefore prescind from the mysteries of the spiritual sense of the inaccessibility of the terrestrial paradise. The corpus may give a hint of what these mysteries of the spiritual sense are:

ad illum statum primae innocentiae per seipsum redire (homo) non poterat,

with the emphasis on *per seipsum*, as opposed to the mystery of Christ's work of salvation. However, there is no conclusive evidence for this interpretation. It seems more likely that this expression is pleonastic and the proper translation might be: 'apart from the hidden, spiritual meaning.'

A clear case of synonymy is presented where Aquinas gives us a series of spiritual interpretations of the forty days Christ fasted in the desert (III, 40, 2, ad 3).

Secundum mysterium autem, ut Gregorius dicit, quadragenarius numerus exempli Christi in ieiunio custoditur, ...

The same interpretation is to be given of Aquinas' explanation why Christ had to be tempted in the desert (III, 41, 2, c):

Addit (Ambrosius) autem et alias rationes: dicens hoc Christum fecisse 'mysterio, ut Adam de exilio liberaret,' qui scilicet de paradiso in desertum electus est (Gen. 3, 23); ...

And again, concerning the reason for the resurrection of Christ on the third day (III, 53, 2, c):

ostenditur etiam, secundum mysterium, quod Christus 'una sua morte,' quae fuit lux propter iustitiam, corporali scilicet, 'duas nostras mortes destruxit,' scilicet corporis et animae, quae sunt tenebrae propter peccatum: et ideo una die integra et duobis noctibus permansit in morte, ut Augustinus dicit, in IV De Trin.

And finally, explaining why Scripture (Gen. 17: 12) prescribes circumcision on the eighth day (III, 70, 3, ad 3):

... octavus dies determinatus erat circumcisioni, tum propter mysterium: quia in octava aetate, quae est aetas resurgentium, quasi in octavo die, perficietur per Christum spiritualis circumcisio, quando auferet ab electis non solum culpam, sed etiam omnem poenalitatem.

These four texts give us conclusive evidence of the use of *mysterium* in order to indicate the spiritual sense of Scripture. There are no difficulties in identifying the subdivisions of either: respectively moral, anagogical/allegorical, moral, and allegorical sense.

Now we come to the second type of usage, *i.e.*, in the context of exegesis of the Old Testament as prefiguring Christ. We have found twelve examples of this type in the *ST*.

One of the reasons for the convenience of the sacrifices was God's will to have them signify the mystery of human redemption through Christ (I-II, 102, 3, ad 1). The ceremonies of the Old Law were (invalid and imperfect) representations of the mystery of Christ (I-II, 101, 3, ad 1). The tabernacle and the temple serve to symbolize ('figuro') and represent the mystery of Christ (I-II, 102, 4, c). The priest dips his finger in the blood of the sacrifice to consider and imitate the mystery of the passion of Christ (I-II, 102, 5, ad 5), etc. These are examples of spiritual exegeses in which the word *mysterium* is used explicitly.³¹

What is most interesting in these texts is the fact that Aquinas' way of reading Scripture (*secundum mysterium*)³² coincides with the meaning of Scripture that he interprets it to have. The Scriptural mode of signification is considered to be interwoven with the thing signified. In this vein, the *res* is always a *res significata* and *verbum* always *verbum significandi*. Or put differently: we cannot come to know what Aquinas means by *mysterium Christi* without considering the mode of signification he assigns to Scripture. Such is precisely what we are doing now.

A third type of usage of *mysterium* is the complement of the second type: the signified by the New Testament as a fulfilment of the Old, spiritually read. In the prologue of his commentary on the Gospel of Matthew, Aquinas comments upon Jerome's prologue. Jerome's position is revealing: the Gospel should be read in such a way that its mysteries are explained, mysteries concerning title and

³¹ The other eight that were found are: I-II, 102, 6, c; I-II, 103, 1, c; I-II, 104, 2, c; I-II, 104, 3, c; II-II, 93, 1, c; II-II, 110, 3, ad 3; III, 1, 3, 5 & ad 5; III, 27, 6, c.

³² Other examples of usage of *secundum mysterium*: In *Psalmos* 5, 1, 25; 18, 1, 1; 19, 1, 1; 28, 5, 25; In *Mt.* 15, 3, 125; 16, 1, 75; 20, 2, 425; 27, 3, 25; In *Joh.* 12, 1, 250; 20, 1, 300. Given the etymology of *mysterium* which Aquinas mentions in the prologue of his commentary on Isaiah, *mystice* can be taken as a synonym of *secundum mysterium*. Texts where *mystice* is used to explain a hidden or spiritual meaning are almost innumerable.

division of the genealogy, but also in the rest of the gospel. Aquinas (*In Mt.*, prol., 25 and 125):

Secunda ostendit eadem mysteria requirenda esse et in medio, et in fine (evangelii – hs). ... consequenter ostendit consimilia mysteria requirenda esse in dicto evangelio, non solum in principio, sed etiam in medio et fine ... hic ostendit intentionem suam, scilicet quod intendit quod ea quae hic dicuntur, vera sunt in historica, et tamen spiritualiter intelligenda.

This coincides with Aquinas' prologue to his commentary on Isaiah, where he comments also upon Jerome's prologue to Isaiah. A better proof of our contention is not imaginable.

Furthermore, according to Aquinas, the Apostles have fulfilled the mysteries of Christ and the Church in their teaching, *i.e.*, the Apostles have shown how a spiritual, "mysterical" reading of the Old Testament can lead us to an understanding of Christ and the Church (I, 117, 2, ad 1). The meaning with which Aquinas uses *mysteria* here is this twofold meaning of the hidden meaning of the Old Testament (signified by 'impleta') and the overt meaning of the Gospels: its description of the 'acta et passa Christi.' His remark itself is an interpretation of the *Acts of the Apostles* and the Epistles of Paul. So, in Aquinas' view, it is an apostolic activity to trace the meaning of the gospels back to the hidden meaning of the Old Testament.

A second text points in the same direction (III, 44, 4, ad 3).

Circa passionem tamen, 'divisum est velum' (Mt. 27, 51) ad ostendendum reserationem mysteriorum legis.

Because of this connection between the mysteries of Christ and the "mysterical" interpretation of the Old Testament, Aquinas can use words as *expleo* and *impleo* in contexts which at first sight are unrelated to any exegesis. For example:

- incarnationis mysterium non est impletum per hoc quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus in quo ab aeterno non fuit (III, 1, 1, ad 1).
- Quod enim a principio conceptionis Christi gloria animae non redundaret ad corpus, ex quadam dispensatione divina factum est, ut in corpore passibili nostrae redemptionis expleret mysteria ... (III, 45, 2, c).
- est autem dispensative factum ... , ut ab anima gloria non redundaret in corpus, ad hoc quod mysterium nostrae redemptionis sua passione impleret ... (III, 54, 2, c).
- ... mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum ... (I, 64, 1, ad 4).

Against the background of Aquinas' general contention that Christ's incarnation, life, death, and resurrection were already more or less known in the days of the Old Testament and that the Old Testament itself contains many hidden allusions to this mystery, it becomes understandable why he should speak of the fulfilment of a mystery. Moreover, we become aware of the fact that Aquinas' theology is the theology of a *magister in sacra pagina* and that in those texts where exegesis seems to be absent precisely his use of words uncovers the exegetical roots of his theology.

Thus, two different uses of *mysterium* can be distinguished: that indicating the spiritual sense of Scripture and that indicating what is spiritually signified by Scripture, either in the Old or the New Testament.

Above we have also drawn attention to quite another use of *mysterium*, viz. as a characterization of the way Jesus himself taught: in parables. Did Christ have to teach everything publicly? This is the question that enables Aquinas to give his views about the possible reasons why Jesus taught in parables. The same question was put to Jesus by his disciples (Mt. 13: 11; Mk 4: 11; Lk. 8: 10) and these are the only texts in the Gospels that contain the word 'mysterion'.

It is not the case that there was envy in the teacher, hiding his insights in order to excel. There was no dishonesty either, another possible reason for occult doctrine. Nor did the teacher inform only a few about his doctrine, since Jesus either spoke to the whole crowd or to all his disciples. There is however a third reason for which 'doctrina est in occulto' (III, 42, 3, c):³³

... quantum ad modum docendi. Et sic Christus quaedam turbis loquebatur in occulto, parabolis utens ad annuntianda spiritualia mysteria, ad quae capienda non erant idonei vel digni. Et tamen melius erat eis vel sic, sub tegumento parabolarum, spiritualium doctrinam audire, quam omnino ea privari. Harum tamen parabolarum apertam et nudam veritatem Dominus discipulis exponere, per quos deveniret ad alios, qui essent idonei: secundum illud II Tim. 2, 2: 'Quae audisti a me per multos testes, haec commenda fidelibus hominibus qui idonei erunt et alios docere.' Et hoc significatum est Num. 4, 5, ubi mandatur quod filii Aaron involverent vasa sanctuarii, quae Levitae involuta portarent.

³³ Cf. In I Cor. 2, 1, 225: ... modus docendi et doctrinae debet esse conveniens

So, Aquinas says that Jesus taught in the same way as the Bible was meant by God and should be read by its readers. Or the other way around: readers should read the Bible in the same way as the way in which Jesus taught. Jesus hid the spiritual mysteries in parables, as God in the Old Testament hid the spiritual mysteries of Christ. The mysteries are fully revealed to the disciples and by them taught to those who were capable of being taught and who at their turn were capable of teaching. We should not expect this text to be specific about what kind of knowledge this 'capienda' is meant to be, but we can be sure that it is the knowledge of faith, which is a knowledge of mysteries that to a certain extent remain mysteries. In his commentary on the gospel of Matthew, however, Aquinas is quite clear on this; treating the question why Jesus would use many parables instead of a few, Aquinas gives a second reason (*In Mt. 13, 1, 100*):

alia ratio est, quia spiritualia semper sunt occulta; ideo per temporalia non plene manifestari possunt, ideo per diversa habent manifestari.

And in support of this, he quotes a memorable text from the book of Job 11: 5, which concentrates on the hiddenness of God's wisdom and the incomprehensibility of His acts.

There is one difficulty, however, which makes us cautious in asserting a link between Jesus' use of parables and the spiritual meaning of the Old Testament. The parabolical mode of signification (a synonym for 'metaphorical') falls under the literal sense, not under the spiritual sense of Scripture.³⁴

Since they do not match, on whose authority do we associate Jesus' mode of teaching with the spiritual mode of signification of the Old Testament? On Aquinas' (*In Mt. 13, 4, 325*):³⁵

Unde Christus ante passionem in parabolis locutus est, ut auditis his intelligant ea, quae in veteri testamento dicuntur, esse dicta in figura aliarum rerum, licet essent res gestae.

³⁴ Cf., e.g., *In ad Gal. 4, 7, 125*; *ST I, 1, 10, 3 & ad 3*.

³⁵ Jesus also is said to explain the mysteries of the Old Testament when re-appearing to his disciples after his death; cf. Aquinas' commentary on John 16, which quotes Chrysostomos' interpretation as a possible one. Cf. *In Threnos*, prol., 75: "Unde dicit Lucas ultimo: 'aperuit illis sensum ut intelligerent scripturas,' revelat occulta mysteria."

We conclude, therefore, that Aquinas' use of *mysterium* ties closely together the mode and object of faith with a method and content of exegesis and an interpretation of Jesus' mode and content of teaching. What is hidden is brought out into the open and yet stays hidden in a certain way after all.

3. The mystery of Christ expressed in the mystery of the Eucharist

Each morning Aquinas attended or said mass, so each morning he heard or said these words:

Hic est calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti, mysterium fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

The formula is explicitly reflected upon in, a.o., *ST III, 78, 3*. Aquinas explains why it is convenient to use the word *testamentum* here, because what was prefigured in the Old testament was 'exhibitus in rei veritate' in the New Testament (ad 3). Answering an argument that seems to suppose that *mysterium* would give rise to the false opinion that in the Eucharist body and blood were only mystically, not really, present and that therefore *mysterium fidei* was not a convenient part of the formula, Aquinas says (*III, 78, 3, ad 5*):³⁶

... dicendum quod 'mysterium' hic ponitur, non quidem ad excludendum rei veritatem, sed ad ostendendum occultationem. Quia et ipse sanguis Christi occulto modo est in hoc sacramento; et ipsa passio Christi occulte fuit figurata in veteri Testamento.

This text is very significant. We learn that *mysterium* is a word used for the sacrament of the Eucharist. But we also learn how Aquinas' reading of the Old Testament is related to his sacramental theology: Christ's hidden presence in the Eucharist resembles His hidden presence in the Old Testament. One could say: Christ's presence in the Eucharist is Scriptural. The words that are said by the priest are Scriptural as well. Not in the sense that Scripture contains all these words, but all of them can either be found in different places in Scripture or they were, as in the case of *mysterium fidei*, handed down to us through the apostolic tradition (*III, 78, 3, ad 9*).

³⁶ Cf. *In IV Sentent.* 8, 2, 2, 3, ad 4.

The sacrament of the Eucharist comprehends 'totum mysterium nostrae salutis' (III, 83, 4, c). No wonder that *mysterium* in sacramental theology is exchangeable with *sacramentum* and more specifically with the sacrament of the Eucharist.³⁷

The Eucharist is called a *mysterium fidei* (see the above-mentioned formula). Once again this word is able to combine different parts of theology, in this case the part on the articles of faith, with the theology of sacraments (III, 78, 3, ad 6).

... dicendum quod dicitur 'sacramentum fidei' (sic! – hs), quasi fidei obiectum: quia quod sanguis Christi secundum rei veritatem sit in hoc sacramento, sola fide tenetur. Ipsa etiam passio Christi per fidem iustificat. Baptismus autem dicitur sacramentum fidei quia est quaedam fidei protestatio

Hence, it is faith whose object is called *mysterium/sacramentum*, which makes the thing called *mysterium/sacramentum* precisely that. To say during mass: '(hoc est) mysterium fidei' is to confess '(hoc est) mysterium fidei.' Through faith it is that we are justified and to this end the words are said (III, 78, 3, c):

... per verba autem sequentia virtus sanguinis effusi in passione, quae operatur in hoc sacramento. Quae quidem ad tria ordinatur. Primo quidem, et principaliter, ad adispiscendam aeternam hereditatem, Et ad hoc designandum dicitur, *novi Testamenti et aeterni*. Secundo, ad iustitiam gratiae, quae est per fidem: secundum illud Rom. 3, 25-26: 'Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine eius, ut sit ipse iustus, et iustificans eum qui ex fide est Jesu Christi.' Et quantum ad hoc subditur *mysterium fidei*. Tertio autem, ad removendum impedimenta utriusque praedictorum, scilicet peccata, Et quantum ad hoc subditur *qui pro vobis et pro multis aliis effundetur in remissionem peccatorum*.

³⁷ Compare for instance the formulation of the questions in the prologue of III, 83, with the formulation of the problem at the beginning of each article; three times the word *mysterii* is replaced by *sacramenti*.

The term *sacra mysteria* refers to body and blood of Christ (II-II, 84, 3, ad 2; II-II, 189, 8, ad 2; III, 80, 8, 5; III, 80, 9, ad 3; *In I Cor* 11, 1, 125; 11, 1, 150; 11, 3, 50; 11, 4, 1; 11, 4, 275; *In IV Sentent.* 12, 3, 1, 1, sc 1).

Sometimes Aquinas speaks of the celebration of the mystery or mysteries, e.g., of our redemption (II-II, 147, 8, ad 3), or just about the mystery of our redemption (I-II, 102, 3, ad 1). Many times he just speaks of celebrating the mystery or mysteries, in which case the Eucharist is meant as well.

The sacrifice of the Eucharist, of course, is the representation of Christ's sacrifice. In the Eucharist the work of redemption is remembered and re-enacted, from which the Eucharist derives its sacramental character. Whatever is said about the Eucharist, therefore, should be said about the salvific work of Christ in the first place. This is shown by the last text to quote (I-II, 113, 4, ad 3):

Ex quo (Rom. 4, 5) patet quod in iustificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo credat Deum esse iustificatorem hominum per mysterium Christi.

Having elucidated the meaning of *mysterium* in the context of talk about the Eucharist and sacraments in general, in the context of scriptural exegesis, and in the context of the articles of faith, and having shown in each case how the one is related to the other, let us return to the primary context of *mysterium*: incarnation, life, death, and resurrection of Christ.

4. The mystery of Christ

Of all combinations of *mysterium*, the combination with *incarnationis* occurs by far most often.³⁸ It marks *mysterium* as a principally christological word, with Aquinas' christology as its principal context. Therefore, let us conclude this investigation by devoting attention to this primary christological meaning.

The word *mysterium* used in this context enters many different combinations. Together these combinations form the bulk of the use of *mysterium*. In the *ST* Aquinas talks about *mysterium Christi*, *mysterium incarnationis*, *mysterium carnis*, *mysterium divinitatis Eius*, *mysterium humanitatis Christi*, *mysterium redemptionis humanae*, *mysterium resurrectionis* and *mysterium salutis*. Sometimes the plural is used.³⁹

Mysterium incarnationis can have a narrow and a wider meaning. Sometimes it indeed refers to Christ's incarnation, sometimes its meaning is identical with *mysterium Christi* or *mysterium huma-*

³⁸ 181 out of a total of 689, quotations not included.

³⁹ Not found in the *ST* but in other works are these: *mysteria Christi et ecclesiae*, *mysterium crucis*, *mysterium ascensionis*, *mysterium reparationis*, *mysterium exaltationis*, *mysterium nativitatis Christi*, and *mysterium unionis*. Occurrences however are only one or two.

nitatis Christi, referring to the whole of incarnation, life, death, and resurrection of Christ.

The narrow sense can be recognized in the first questions of the *Tertia Pars (ST)*.

Discussing the third theory about the union of both natures in Christ, Aquinas denies the possibility of a union of two imperfect 'things,' as soul and body in man: "sed hoc dici non potest de incarnationis mysterio" (III, 2, 1, c).

Another example. Aquinas adduces Pseudo-Dionysius' authority in favour of the position that it is fitting that one of the divine persons exists in an assumed created nature as well, whereas the others do not. According to Dionysius, the mystery of the incarnation belongs to 'discrete theology,' i.e., a theology which talks distinctly about the divine persons (III, 3, 4, sc).

In this vein, *mysterium* refers to the mystery of the *person* of Christ. The union of the divine person with a human nature is an object of faith and cannot be comprehended by reason alone.

The wider meaning of *mysterium incarnationis* can be shown for example in Aquinas' treatment of the question whether the Son of God assumed a true body. Aquinas' second argument for an affirmative answer is this (III, 5, 1, c):

Secunda ratio sumi potest ex his quae in mysterio incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus eius sed phantasticum, ergo nec veram mortem sustinuit; nec aliquid eorum quae de eo Evangelistae narrant, secundum veritatem gessit, sed solum secundum apparentiam quandam.

And since every effect should have a proportion with its cause, no redemption could be the result of this only apparent corporeality.⁴⁰

So here, *mysterium incarnationis* covers the whole narrative of the Evangelists. It is the whole *event* of Christ which is called a mystery, as in this text Aquinas talks about the beginning of the mystery of Christ and its consummation on the cross (I-II, 103, 3, ad 2):

Et ideo ante passionem Christi, Christo praedicante et miracula faciente, currebant simul lex et Evangelium: quia iam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum.

⁴⁰ Cf. III, 62, 5, ad 1: caro tamen eius, et mysteria in ea perpetrata ...

Hence, person and the whole event of Christ are indicated with the word *mysterium* (*Christi* or *incarnationis*). And not only the whole of Christ's event, but its principal parts as well. The incarnation itself of course, but also passion, death, and resurrection:

Et ideo, peracto hoc mysterio passionis et mortis Christi, ... (III, 54, 2, c).
 Sed divinitas Christi non erat daemonibus manifestanda, quia per hoc impeditum fuisset mysterium passionis eius ... (III, 44, 1, 2).
 Convenit etiam ista hora mysterio passionis Christi, quae completa fuit hora nona ... (II-II, 147, 7, c).
 Unde et quantum ad resurrectionis mysterium dicitur ... (III, 36, 2, c).

So now we know which mysteries are meant by those texts that only talk about *mysteria*: incarnation, passion, death, and resurrection.⁴¹

Aquinas' christology is contained in the first fifty-nine questions of the *Tertia Pars*. In its prologue he says:

Circa primum (*i.e.*, de ipso Salvatore) duplex consideratio occurrit: prima est de ipso incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo; secunda de his quae per ipsum Salvatorem nostrum, idest Deum incarnatum, sunt acta et passa.

And after finishing the fifty-nine questions, he says (III, 60, prol.):

Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati,
 ...

Hence, *mysterium* covers the whole of Aquinas' christology, both incarnation and Christ's passion, death and resurrection.

All of this cannot be detached from its salvific meaning for us, as the prologue of the *Tertia Pars* already indicated. Hence, a third and last combination of *mysterium* is with *salus* and *redemptio* (I-II, 102, 3, ad 1).⁴²

Sed volebat ea (*i.e.*, sacrificia) Sibi offerri ... , tum ad excludendum idololatriam, tum ad significandum debitum ordinem mentis humanae in Deum, tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanae factae per Christum.

⁴¹ E.g. II-II, 93, 1, c; III, 60, prol.; III, 66, 3, c.

⁴² Cf. III, 54, 2, c; III, 71, 3, c, and esp. *In III Sentent.* 25, 2, 2, sc 2; cf. also II-II, 147, 8, ad 3, where the Eucharist is called 'mysteria redemptionis nostrae.'

To conclude this chapter, we may say that, when used for Christ, *mysterium* may refer to Christ's person, to the whole or the principal parts of the event of Christ, and to the work of salvation Christ has undertaken and consummated.

The reader, however, will be far from impressed by this division of referents. It lacks clear-cut distinctions. *Mysterium* itself already expresses the inadequacy of human language vis-a-vis the divine and refers to the human mode of understanding and speaking, to the understood or spoken about precisely as understood or spoken about. But in respect of this lack of clear-cut distinctions, *mysterium* reflects a peculiarity common to all analogous usage of words for the divine: one can never arrive at a clear-cut distinction without running the risk of reducing the analogous usage to univocity. The person of Christ, what Christ has done on earth, and the salvation that His work means, are all aspects to be considered in any single use of the word *mysterium*. There is no resurrection without the divine person of Christ, no redemption without the passion, no passion without incarnation. Even when Aquinas talks about the event of the passion, his use of the term *mysterium passionis* makes one aware of the hiddenness for the eyes of reason of its redemptive causality and of its unheard-of assertion: God suffers! After all: Aquinas could just have talked about 'passion', instead of the 'mystery of the passion'. Even when Aquinas talks about salvation, his use of the term *mysterium salutis* calls to mind the mysteriousness of a suffering God, Who is human as well.

So, the aspects of meaning can be distinguished but never separated. Aquinas' own words comply with the same mode of signification that he himself ascribes to Scripture and to Jesus' teaching. The referent is not to be had without the mode of signification or, whenever one referent seems to be focused upon, the other possible referents play a role as well. This is the reason why the manifold occurrence of *mysterium*, especially in the Tertia Pars of the *ST*, should not be interpreted as a merely technical use of the term, enjoying almost no explication in and by itself. The word *mysterium* should be interpreted against the background of the other contexts that we have discussed above and then we will understand that it is not just spoken accidentally, when Aquinas says (III, 30, 2, ad 3):

... sicut patet ex auctoritate Dionysii inducta, angeli incarnationis mysterium cognoverunt: sed tamen interrogant, perfectius scire cupientes a Christo huius mysterii rationes, quae sunt incomprehensibiles omni creati intellectui.

Conclusion

“Spiritu loquitur mysteria.” These words of Paul (1 Cor. 14: 2) Aquinas quotes very often. They express the incomprehensibility of mysteries, but the fact that it is the Spirit that speaks reminds us of the need for love in order to enter God’s mysteries. In the Gospel of John (13: 25) Peter asks John who according to Jesus will betray him. John sets himself next to Jesus’ breast to hear Jesus words. Aquinas explains (*In Joh.* 13, 4, 275):

Mystice autem per hoc datur intelligi, quod quanto magis homo vult divinae sapientiae secreta⁴³ capere, tanto magis conari debet ut propinquior fiat iesu. ... Nam divinae sapientiae secreta illis praecipue revelantur qui Deo iuncti sunt per amorem.

The same spiritual explanation is given, when Aquinas comments upon the text: “Exiit ergo Petrus, et ille alius discipulus, et venerunt ad monumentum” (*In Joh.* 20, 1, 125):

... qui enim scrutari vult mysteria Christi, debet exire quodammodo a se, et a cardinali consuetudine,

In this spirit of love God sent his only begotten Son and in the same spirit of love man should step, in a way, out of himself, to receive the knowledge of faith. *Mysterium* is intricately bound up with love: the love of God for human beings and the love of human beings for God. Isn’t this another summary, the summary of the Law? So we are not in need of defending the centrality of the word *mysterium* in Aquinas’ thought. He places it in the core of the articles of faith, he places it in the core of the whole gospel,⁴⁴ he uses it

⁴³ As could be noticed before, the word *secretum* is closely connected to *mysterium*. It stands for what exceeds natural knowledge and is revealed by God(’s wisdom); this revelation will be open to those who are in a bond of love with God; these secrets are the objects of faith, and even though they are revealed, they remain incomprehensible and keep exceeding human reason; they should be described in a veiled way; the word is more generally used for God, and one can interpret it to be the doctrine-of-God parallel of *mysterium*, which is primarily christological.

⁴⁴ Secundo commendatur huiusmodi commissionis gratia ex officii magnitudine, quod est revelare et manifestare secreta dei, quae sunt magna et occulta, puta, de magnitudine Christi et de salute fidelium facta per eum. De his autem duobus est totum evangelium (*In Eph.* 3, 2, 100). – Paul employs *mysterium* three times.

to characterize the right way to read the Old and New Testament, to characterize the mode and content of Jesus' teaching, and to explain the hidden aspect of the sacraments, especially of the Eucharist. But above all, the word is christological: the mystery of Christ is the ineffability of the union of natures, is the seemingly unreasonable passion, death and resurrection, is the work that He has undertaken. The lack of explanation of *mysterium* in Aquinas' christology can be overcome when we place it against the background of talk about God, of the articles of faith, of Scriptural signification and signified, and of the sacraments. Person and work of Christ have revealed what was hidden since the beginning of the world and yet what is revealed stays hidden and exceeds human reason. God reveals Himself as the Hidden One. Any true human talk of God is a union of a created human mode of signification with the uncreated referent, as Scripture is a union of a literal meaning with a spiritual meaning, as the sacraments are a union of a visible sign with an invisible power, as the person and work of Christ is a union of visible 'flesh' and acts with the invisible reality of the *Verbum Dei*, hidden in God.⁴⁵ We can only begin to wonder about the profundity of this analogy, especially when considered the other way around, as theology is permitted to do. Now we understand Aquinas' hermeneutical remark in the beginning of his treatment of Christ in the *Summa contra Gentiles* (IV, 54, 1):

Si quis autem diligenter et pie incarnationis mysterium consideret, inveni-
et tantam sapientiae profunditatem, quod humanam cognitionem excedat: secundum illud apostoli: 'quod stultum est Dei, sapientius est hominibus.' Unde fit ut pie consideranti semper magis ac magis admirabiles rationes huius mysterii manifestantur.

Otto Hermann PESCH, in his recent biography of Aquinas, has awarded the late Marie-Dominique CHENU with the fictitious Thomistic Nobel prize for the final exclamation of this passage: "Périodiquement, les théologiens sont entraînés vers le danger d'évacuer alors le mystère: belle tentation, où la raison théologique trouve

rium three times.

⁴⁵ Sicut verbum quod latet in corde manifestatur verbo sensibili, ita verbum Dei in corde Dei latebat, sed in carne est manifestatum (*In I Tim.* 3, 3, 150).

sa gloire et sa limite. Malheureux qui ne l'a pas éprouvée!"⁴⁶ Above we have seen one of the ways in which Aquinas reminded his readers of this sweet danger, indeed a reminder for all theology.

⁴⁶ O.H. PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie. Eine Einführung*, Mainz, 1988, p. 130. M.D. CHENU, *Introduction a l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1950³, p. 158.

EEN FILOSOFISCHE RECEPTIE VAN THOMAS VAN AQUINO

BOËTIUS VAN DENEMARKEN OVER METAFYSICA

Peter van Veldhuijsen

1. Woord vooraf

Het is bekend dat Siger van Brabant, Boëtius van Denemarken en andere magisters van de faculteit der wijsbegeerte (facultas artium) te Parijs grote waardering hadden voor Thomas van Aquino, met name voor zijn openheid en sympathie ten opzichte van de wijsgerige traditie. Siger van Brabant bijvoorbeeld noemt in zijn studie over de denkziel⁴⁷ zowel Albertus Magnus als Thomas "praecipui viri in philosophia." Officiële waardering blijkt spoedig na het bericht van Thomas' dood, wanneer de artes-faculteit op 3 mei 1274 een brief stuurt aan het Generale Kapittel van de orde der dominicanen te Lyon. Deze brief⁴⁸ bestaat uit drie delen: een uitdrukking van smart om het verlies van "de diep vereerde leermeester, broeder Thomas van Aquino" en twee verzoeken. Het eerste verzoek betreft de beenderen van Thomas, want er is geen betere plaats om ze te bewaren dan de stad waar Thomas intellectueel gevormd is, "de edelste van alle universiteitssteden," Parijs. Ten tweede vragen de magisters om enkele hulpbronnen op het terrein van de filosofie. Het gaat dan om drieërlei werken: (1) Onvoltooide commentaren op Aristoteles, "begonnen door Thomas te Parijs, onvoltooid gelaten bij zijn verscheiden, maar voltooid – zo menen wij te denken – op de plaats waarheen hij overgebracht is." Dit zijn zeer waarschijnlijk de commentaren op *De generatione et corruptione*, *De caelo*, *Meteorologica* en *Politica*. (2) Vertalingen door Willem van Moerbeke van het commentaar van Simplicius op *De caelo* en dat van Proclus op de *Timaeus* van Plato en de vertaling van de *Pneumatica* van Hero van

⁴⁷ *De anima intellectiva*, capit. III (ed. BAZÁN), p. 81, 79-80 (= p. 81, rg. 79-80).

⁴⁸ Zie voor de verschillende edities, een Engelse vertaling en noten: K. FOSTER, *The life of saint Thomas Aquinas. Biographical documents*, London-Baltimore, 1959, pp. 153-157.

Alexandrië. (3) Tenslotte mogelijk nieuwe geschriften van Thomas op het gebied van de logica.⁴⁹

Hoe belangrijk de relatie tussen de filosofen (*artistae*) van de universiteit van Parijs en Thomas van Aquino, misschien wel hun meest filosofische contemporaine theoloog, ook geweest schijnt te zijn, toch is er weinig onderzoek gedaan naar deze betrekking. Nog het meest is studie gemaakt van de relatie Thomas-Siger. Behalve de korte studie van T.P. Bukowski en B. Dumoulin⁵⁰ is er echter aan de relatie Thomas-Boëtius van Dacië nauwelijks werk verricht. Met het volgende wil ik dan ook verder aandacht geven aan deze verhouding en wel via beider opvatting over metafysica.

2. Leven en werk van Boëtius van Denemarken

Het enig zekere dat tot nu toe bekend is over het leven van Boëtius Dacus of de Dacia is dat hij uit Denemarken afkomstig is, dat hij ca. 1270 onderricht gaf in de wijsbegeerte aan de universiteit van Parijs en dat hij met Siger van Brabant en andere dissidente magistris verwickeld was in de veroordeling van 7 maart 1277 met betrekking tot vermeende heretische dwalingen. De 219 veroordeelde thesen, die opgesteld waren door een commissie van theologen onder leiding van de bisschop van Parijs, Étienne Tempier, hadden vanzelfsprekend alle partijgangers van Siger van Brabant, de instigator van een onafhankelijke en zelfstandige beoefening van de wijsbegeerte, op het oog, maar richtte zich in het bijzonder tot de twee belangrijkste woordvoerders: contra Segerum et Boëtium hereticos, zoals een van de mss. de 219 stellingen rubriceert. Een ander ms. noemt echter als hoofdschuldige Boëtius van Denemarken: *principalis assertor istorum articulorum fuit quidam clericus Boëtius appellatus*.⁵¹

S. Skovgaard Jensen heeft aangetoond dat Boëtius uit Denemarken afkomstig moet zijn en niet uit Zweden, zoals sommigen

⁴⁹ K. Foster, *op. cit.*, p. 157, noten 8 en 9.

⁵⁰ T.B. BUKOWSKI & B. DUMOULIN, "L'Influence de Thomas d'Aquin sur Boèce de Dacie," *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 57 (1973), pp. 627-631.

⁵¹ Zie R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977, pp. 11-12.

hebben gemeend.⁵² De naam 'Boëtius' is een verlatinisering van de gebruikelijke Scandinavische naam 'Bo' en varianten als 'Bose', 'Bowe'.⁵³ Misschien is de Latijnse naam een reminiscentie aan de beroemde naam van Boëthius van Rome. De aanduiding 'de Dacia' heeft tweëerlei betekenis: als zij verwijst naar een lid van de franciscaanse of dominicaanse orde, dan houdt dit in dat hij behoort tot de provincia Daciae, die geheel Scandinavië betreft; maar als 'de Dacia' verwijst naar een lid van de wereldlijke geestelijkheid, dan wordt niets anders bedoeld dan dat hij afkomstig is uit Denemarken. Gedurende de tijd dat Boëtius filosoof was aan de artes-faculteit – van enige jaren vóór 1270 tot ca. 1272/73 – wordt hij als magister Boëtius de Dacia of magister Boëtius Dacus vermeld. Aangezien een professor aan de facultas artium te Parijs geen orde-geestelijke mocht zijn maar alleen tot de clerus secularis kon behoren, is het dan ook duidelijk dat 'Dacus' of 'de Dacia' slechts kan verwijzen naar het geboorteland Denemarken.⁵⁴

Op 22 november 1276 worden drie verdachte magistrators van de artes-faculteit – Siger van Brabant, Gozewijn van de Capelle en Berner van Nijvel⁵⁵ – voor het tribunaal gedaagd van de koninklijke inquisiteur van Frankrijk, Simon du Val, en wel als "de crimine haeresis probabiliter et vehementer suspecti". Boëtius, die als medeverdachte tot deze groep behoorde, wordt echter niet genoemd.

⁵² Skovgaard JENSEN, "On the national origin of the philosopher Boetius de Dacia," *Classica et Mediaevalia* 24 (1963), pp. 232-241. É. Gilson en diens volgeling A.A. MAURER bij voorbeeld spreken over "Boetius of Sweden." Zie É. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London, 1985 (1955), pp. 399-401 & 725 and A.A. MAURER, *Medieval Philosophy*, Toronto, 1982 (1962), p. 199: "Boetius of Dacia (sometimes called Boetius of Sweden)."

⁵³ Zie Skovgaard Jensen, *art. cit.*, p. 236. Vgl. B. HAURÉAU, "Boetius, maître ès arts à Paris," *Histoire littéraire de la France* 30 (1988), p. 274: "un nom barbare, latinisé d'une façon pédantesque."

⁵⁴ Zie Skovgaard Jensen, *art. cit.*, pp. 238-239; vgl. pp. 240-241.

⁵⁵ Deze drie auteurs zijn met Boëtius van Denemarken de enige vier van de dissidente artisten die ons met hun naam bekend zijn, hoewel van de twee laatsten geen werken bekend zijn; vele anderen, voor zover hun werk bewaard is, zijn helaas, maar om allerlei begrijpelijke redenen, anonymi gebleven. Aan Siger en Boëtius is het meeste onderzoek verricht. Zie voor Siger de prachtige studie van F. VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, 1977. Aan Gozewijn zijn twee korte notities gewijd: B. NARDI, in: "Note per una storia dell' averroismo latino: IV. Sigieri di Brabante e maestro Gosvino de la Chapelle," *Rivista di storia della filosofia* 3 (1948), pp. 120-122; F. SASSEN, "Een onbekend aanhanger van Siger van Brabant: Gozewijn van de Capelle," *Studia catholica* 30 (1955), pp. 301-303. Over Berner is mij geen onderzoek bekend.

Het is bekend dat er in de jaren na 1271 geen werken meer van zijn hand kwamen. Vandaar dat het mogelijk is dat Boëtius kort na 1271 zijn professoraat aan de filosofische faculteit heeft neergelegd en opgenomen is in de orde van de dominicanen. Na 1272/73 zou zijn intellectuele carrière daarom officieel opgehouden kunnen zijn.⁵⁶ Volgens een vroeg veertiende-eeuwse bibliografische catalogus voor de orde van de dominicanen (ca. 1320) zou Boëtius namelijk dominicaan geworden zijn. Deze beroemde zogenoemde catalogus van Stams spreekt dan zo: "*frater Boëtius, natione Dacus, scripsit libros etc.*" Ook in een andere catalogus van de predikheren-orde komt broeder, en niet magister Boëtius ter sprake. En in de dialoog *De viris illustribus Ordinis Praedicatorum* van Leander van Bologna (1517) wordt de retorische vraag gesteld: "Agnoscisne Martinum et Boëtium Dacos? quorum posterior scripsit etc."⁵⁷ Het lijkt dus zeer waarschijnlijk dat Boëtius is ingetreden in de orde van de dominicanen.

De veroordeling van 1277 was zo zwaar, dat na die datum eigenlijk niets meer bekend is van de gevallen magisters en hun werken. Wat Boëtius betreft, aan zijn werk wordt af en toe nog wel herinnerd, zoals aan zijn kleine meesterwerkje *De summo bono*. In de vijftiende eeuw bijvoorbeeld wordt in een *recommendacio licentia-torum seu magistrandorum* aan de artes-faculteit van Leipzig uit dit opusculum geciteerd om de lof van de filosofie en de filosoof uit te spreken.⁵⁸ Niettemin verdwijnt Boëtius uit de geschiedenis van de filosofie, totdat hij ca. 100 jaar geleden herontdekt wordt door B. Hauréau.⁵⁹ Deze historicus van de middeleeuwse filosofie bracht niet alleen de persoon van Boëtius opnieuw in het licht, ook gaf hij aandacht aan enkele van diens onuitgegeven werken: een commentaar op de *Topica*, de *Modi significandi*, en negen *Sophismata*. Te-

⁵⁶ G. SAJÓ, "Introduction," *BOETHII DACI Opera* (CPhDMA, vol. V, pars 1), Haunia, 1972, pp. lxiii-lxiv; J. PINBORG, "Zur Philosophie des Boethius de Dacia. Ein Überblick," *Studia Mediewistyczne* 15 (1974), [pp. 165-185] p. 165.

⁵⁷ Geciteerd in: J. PINBORG e.a., "Introduction," *BOETHII DACI Opera: Modi significandi* (CPhDMA IV, 1), Haunia, 1969, p. xxxii.

⁵⁸ Zie M. GRABMANN, "Die Opuscula De summo bono sive De vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 6 (1931), pp. 294-295; *Mittelalterliches Geistesleben*, München 1936, vol. 2, pp. 200-224.

⁵⁹ Zie B. HAURÉAU, "Un des hérétiques condamnés à Paris en 1277," *Journal des savants* (1886), pp. 176-183; "Boetius, maître ès arts à Paris," *Histoire littéraire de la France* 30 (1888), pp. 270-279.

vens vermeldt Hauréau dat Boëtius in zijn werken nogal eens intern verwijst naar andere geschriften van zijn hand, zoals een commentaar op de *Metaphysica*.⁶⁰ De voortzetting van dit pionierswerk levert vooral in de twintigste eeuw veel vruchten op: nieuwe vondsten, edities, historische en thematische studies. Een groot probleem blijkt echter steeds weer te zijn dat de mss. waarom het gaat anoniem zijn. Vandaar dat de studie naar de authenticiteit een belangrijke plaats inneemt in het onderzoek.

In 1963 publiceert G. Sajó over de stand van zaken met betrekking tot de werken die aan Boëtius wel of niet toegeschreven kunnen worden.⁶¹ Het nu bekende authentieke werk van Boëtius wordt uitgegeven in de reeks *Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi*. Tot nu toe zijn verschenen in de Boëtii Daci Opera (Haunia 1969 e.v.):

- *Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Maiorem*, J. PINBORG, H. ROOS & S. Skovgaard JENSEN eds, 1969 (CPhDMA IV, 1).
- *Quaestiones De generatione et corruptione*, G. SAJÓ ed., 1972 (CPhDMA V, 1).
- *Quaestiones super libros Physicorum*, G. SAJÓ ed., 1974 (CPhDMA V, 2).
- *Quaestiones super librum Topicorum*, N.G. GREEN-PEDERSEN & J. PINBORG eds, 1976 (CPhDMA VI, 1).
- *Opuscula. De aeternitate mundi - De summo bono - De somniis*, N.G. GREEN-PEDERSEN ed., 1976 (CPhDMA VI, 2).
- *Quaestiones super IVm Meteorologicorum* G. FIORAVANTI ed., 1979 (CPhDMA VIII).

In voorbereiding is nog het volgende werk: *Sophismata*.

M. GRABMANN gaf reeds in 1940 het werk *Sophisma Omnis homo de necessitate est animal* uit.⁶² Op basis van dit in de reeks CPh-

⁶⁰ *Art. cit.* (1886), pp. 179-183.

⁶¹ G. SAJÓ, "Boetius de Dacia und seine philosophische Bedeutung," P. WILPERT (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, Bd 2), Berlin, 1963, pp. 460-462. De lijst van Sajó werd in 1974 aangepast en verbeterd door J. Pinborg, *art. cit.*, pp. 165-169.

⁶² M. GRABMANN, *Die Sophismataliteratur des 12. und 13. Jahrhunderts mit Textausgabe eines Sophisma des Boetius von Dacien*, Münster, 1940, pp. 77-95 (ed.).

DMA nog ongepubliceerde sophisma (S. EBBESEN ed.) werd reeds een Engelse vertaling ervan uitgegeven in 1988.⁶³

3. Metafysica volgens Boëtius van Denemarken en Thomas van Aquino

Een typisch kenmerk van Boëtius' stijl is dat hij nogal eens uitdrukkelijk verwijst naar andere geschriften van zijn hand. Zo spreekt hij op enkele plaatsen in zijn werk ook over 'Metaphysica nostra',⁶⁴ waarmee hij zeer waarschijnlijk zijn eigen metafysica bedoelt, d.w.z. zijn commentaar op de *Metaphysica* van Aristoteles. Maar tot op heden is het niet mogelijk geweest om zo'n werk als authentiek aan Boëtius toe te schrijven. In een van de beste artikelen over de filosofie van Boëtius beweert J. Pinborg,⁶⁵ dat onder de werken waarbij Boëtius "als Verfasser kaum in Frage kommt" ook een commentaar op de *Metaphysica* valt, aangezien het onderzoek van J.J. Duin⁶⁶ terzake "ohne sichere Ergebnisse (blieb)." Dit oordeel lijkt mij echter iets te sterk. Duin zegt namelijk aan het eind van zijn studie⁶⁷ over de eerste drie boeken van een commentaar op de *Metaphysica* (*In I-VII Metaphys.*, ms. Cambridge, Peterhouse 152, fol. 290ra-321vb): "il faudrait penser pour une eventuelle attribution à Boèce de Dacie." Voor een goed begrip van metafysica volgens Boëtius is het echter het beste om ons voorlopig te richten op teksten die zonder twijfel authentiek boëtiaans zijn.

⁶³ N. KRETZMANN & E. STUMP (eds), *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. 1: *Logic and the Philosophy of Language*, Cambridge etc., 1988, pp. 482-510.

⁶⁴ Zie bij voorbeeld *Quaestiones super librum Topicorum* II, q. 1, sol. (CPhD MA VI, 1), p. 109, 30; *Ibid.*, q. 7, sol., p. 126, 31-32; *Ibid.* IV, q. 2, ad 2, p. 201, 52-53; *Sophisma. Omnis homo de necessitate est animal* (ed. GRABMANN), 1940, p. 88: Boëtius verwijst hier naar een 'disputatio de veritate' uit een (of zijn) *Metaphysica*, boek II. Vgl. echter de Engelse vertaling op basis van een nog niet uitgegeven kritische editie van het *Sophisma* in: N. KRETZMANN & E. STUMP, *Medieval Philosophical texts*, vol. 1, Cambridge etc., 1988, p. 498: geen verwijzing naar een eigen metafysica, maar naar een discussie over waarheid in *Metaphysica* II [1, 993a30-b31].

⁶⁵ J. PINBORG, "Zur Philosophie des Boethius de Dacia. Ein Überblick," *Studia Mediewistyczne* 15 (1974), p. 167.

⁶⁶ J.J. DUIN, "A la recherche du commentaire de Boèce de Dacie sur la Méta-physique d'Aristote," P. WILPERT (ed.), *Die Metaphysik im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, Bd 2), Berlin, 1963, pp. 446-453.

⁶⁷ *Art. cit.*, p. 453; vgl. pp. 447-453.

Aan het begin van zijn speculatieve grammatica *Modi significandi* komt Boëtius uitgebreid te spreken over de hoogste filosofische wetenschap, de metafysica, en wel wanneer hij de vraag stelt of de grammatica een scientia communis is. Geheel in de lijn van Aristoteles' wetenschapsleer is een uiteenzetting over de herkomst van de grammatica en haar eerste principes het eerste wat gedaan moet worden ten behoeve van een traktaat over deze wetenschap en haar problemen.⁶⁸ Quaestio 1 onderzoekt dan de vraag naar de herkomst als de inventio van de grammatica: is het de grammaticus of de metafysicus die haar ontdekt?⁶⁹

Het centrale principe van Boëtius' wetenschapsleer luidt aldus: geen enkele vakgeleerde kan iets bewijzen, bevestigen of ontkennen zonder de grondprincipes van zijn eigen wetenschap (nullus artifex⁷⁰ potest aliquid causare, concedere vel negare nisi ex principiis suae scientiae).⁷¹ Elke particuliere vakwetenschap is dan ook een in zichzelf gesloten autonoom systeem, dat via gevolgtrekkingen op grond van de eigen principes tot vakkennis kan komen. Maar deze autonomie is voorwaardelijk en relatief, omdat geen enkele vakwetenschap in staat is tot het opsporen en aantonen van haar eigen principes. Voor het vinden en bepalen (invenire et confirmare) van deze eerste grondslagen en daarmee voor het ontdekken en bevestigen van een wetenschap (bijvoorbeeld de grammatica), is er volgens Boëtius een 'superior artifex' en een hogere wetenschap nodig: de metafysica.⁷² Alleen de metafysicus dus wijdt zich aan een beschouwing van de gemeenschappelijke beginselen van de vakweten-

⁶⁸ *Modi significandi sive Quaestiones super Priscianum Maiorem*, Prologus (CPhDMA IV, 1), p. 3, 8 e.v.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 4, 26-28: Primo ergo quaerendum est de inventione grammaticae, quis invenerit grammaticam, an sit grammaticus an philosophus. – Met 'philosophus' bedoelt Boëtius de metafysicus, zie bij voorbeeld arg. 2, ad oppos., p. 6, 26.

⁷⁰ Boëtius bedoelt de 'artifex specialis', zie *In I Physic.*, q. 15, sol., p. 156.

⁷¹ Dit beginsel is passim in het werk van Boëtius te vinden. Zie bij voorbeeld *De aeternitate mundi*, sol. (CPhDMA VI, 2), pp. 347, 335-348, 336. Vgl. THOMAS VAN AQUINO, *In Sent.*, prologus, q. 1, art. 3, q.la 2, sol. (ed. Parma), p. 7, b: nec aliquis artifex potest probare sua principia.

⁷² *Modi significandi*, q. 1, pro 1-3, p. 5, 5-22; sol., pp. 6, 32-8, 63; ad 1 in oppos., p. 8, 75-79: [metaphysicus] enim confirmare habet prima principia cuiuslibet scientiae, si negentur, quia termini definientes prima principia cuiuslibet scientiae specialis cadunt extra quamlibet scientiam specialem et sic cadunt in metaphysicam.

schappen.⁷³ Vandaar dat geen enkele particuliere wetenschap volkomen is zonder de metafysica.⁷⁴ Maar ook al is het de metafysica die als enige universele wetenschap de prima principia en hun wetenschappen opspoort en vastlegt, toch mengt zij zich niet in de eigen aangelegenheden en kwesties van de vakwetenschappen. De metafysicus brengt de eerste principes aan het licht in zoverre zij gemeenschappelijk zijn aan alle wetenschappen en in deze zin zijn zij ook de *eigen* principes van elke wetenschap (eigen en gemeen). Hij houdt zich echter buiten elke specifieke, vakeigene toepassing (*appropriatio*) van deze algemene beginselen.⁷⁵

De eerste taak van de metafysica, zo kan uit het voorgaande opgemaakt worden, is het vinden en bepalen van de vakwetenschappen en hun grondprincipes. Heeft de metafysica volgens Boëtius nog meerdere taken, en zo ja, welke?

Boëtius geeft zijn visie op metafysica in het werk *Modi significandi* naar aanleiding van quaestio 8 of de grammatica een algemene en universele wetenschap is (*utrum grammatica sit scientia communis*). Het probleem dat zich voordoet is namelijk dat sommige wetenschappen als de logica en de grammatica evenals de metafysica algemene wetenschappen zijn. Maar is er misschien een verschil tussen de algemeenheid van de eerste twee en die van de metafysica? Volgens Boëtius zijn de grammatica en de logica zowel vakwetenschappen (*scientiae speciales*) als algemene wetenschappen (*scientiae communes*). Wat de grammatica betreft,⁷⁶ zij is een vakwetenschap omdat zij iets kenbaars onderzoekt dat specifiek verschillend is van andere kenbare dingen. De grammatica immers zet zich uiteen met de wijze van uitdrukken van een op realiteit gericht begrip via een overeenstemmend woord of taaltekens. Kortom, zij be-

⁷³ *Ibid.*, p. 9, 81-83: ... solus metaphysicus communes animi conceptiones et dignitates scientiis specialibus communes considerat.

⁷⁴ *Quaestiones super libros Physicorum*, q. 15, sol. (CPhDMA V, 2), p. 158, 33-34: nulla scientia particularis perfecta est sine metaphysica.

⁷⁵ *Modi significandi*, q. 1, ad 2, pp. 9, 91-10, 96: Ad secundum, cum dicis, quod metaphysicus non potuit invenire grammaticam, cum consideratio sua non extendat se ad ea quae sunt scientiarum particularium, dicendum quod bene extendit se ad prima principia scientiarum particularium, licet non ad ea, quae sunt prima principia <prout sunt appropriata> in scientiis particularibus.

⁷⁶ In quaestio 8 spreekt Boëtius wat de gestelde kwestie betreft niet alleen over de grammatica maar ook over de logica. Over de logica als scientia specialis et communis spreekt hij apart in *In I Topicorum*, q. 2, pp. 13-15.

studeert de modi significandi. Maar de grammatica is ook een scientia of ars communis, en wel omdat haar werk en betekenis geldig en van belang is voor *elke* vakkundigheid en wetenschap.⁷⁷ Samengevat: grammatica autem ... ars est communis, eo quod docet modum exprimendi mentis conceptum, quo utimur communiter in omni arte et scientia.⁷⁸ Hieruit kan dus geconcludeerd worden dat het algemene karakter van de grammatica alleen in een bepaald opzicht algemeen is: geen enkele wetenschap kan namelijk buiten het geschreven woord en het taalteken. Maar de metafysica is een wetenschap die zonder meer algemeen is, en zij is dit op drievoudige wijze (metaphysica est scientia communis tribus modis).⁷⁹ Deze drie modi heeft Boëtius zeer zeker, zoals uit het volgende duidelijk zal worden, ontleend aan Thomas van Aquino.⁸⁰ Wat zegt Boëtius nu over metafysica in de lijn van Thomas? Hiertoe geef ik eerst Boëtius' visie, daarna die van Thomas en tenslotte vergelijk ik beide opvattingen.

4. Boëtius over metafysica

De eerste wijze waarop metafysica zich met name ontwikkelt als scientia communis is, zoals al ter sprake gekomen, haar taak om de eerste principes, waarvan alle vakwetenschappen gebruik maken voor hun bewijsvoeringen, kenbaar te maken.⁸¹ Deze principes duidt Boëtius aan met drie namen, die echter alle in werkelijkheid hetzelfde betreffen, maar qua begrip verschillen. Het gaat om "hoogste principes" (maximae propositiones), die als "verhevenhe-

⁷⁷ Zie voor dit exposé *Modi significandi*, q. 8, 1-3 contra (grammatica est scientia specialis); 1-2 pro (grammatica [et logica] est scientia communis); solutio (grammatica [et logica] est et scientia specialis et communis); ad 1-3 contra, pp. 33, 4 -36, 113.

⁷⁸ *Ibid.*, sol., p. 36, 94-96.

⁷⁹ *Ibid.*, sol., p. 35, 63-64.

⁸⁰ Zie H. ROOS, "Der Unterschied zwischen Metaphysik und Einzelwissenschaft nach Boetius von Dazien," P. WILPERT (ed.), *Universalismus und Partikularismus im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 5), Berlin, 1968, [pp. 105-120] p. 117: "Die dreifache Einteilung der Metaphysik entspricht genau der Einteilung, die Thomas von Aquin in seinem Kommentar gibt, obgleich die Reihenfolge der einzelnen Teile verschieden ist."

⁸¹ *Modi significandi*, q. 8, sol., p. 35, 64-66: ... ipsa (metaphysica) habet declarare prima principia demonstrationum, quibus utuntur omnes scientiae speciales.

den" (dignitates) de "universele en algemene begrippen van het denken" (communes animi conceptiones) zijn.⁸²

Het is van belang om uit te leggen wat deze drie namen betekenen. De term 'dignitates' geeft aan dat het verheven en waardig is om geloof te hechten aan de eerste bewijs-principes, en wel wegens de maximale klaarblijkelijkheid van de waarheid die in hen besloten ligt. Vanwege deze hoogste evidentie als geloofwaardigheid zijn de eerste principes dan ook per se nota, d.w.z. in zichzelf zonder meer inzichtelijk. Zo zegt Aristoteles over hen in het begin van de *Topica* (1, 100b20) dat elk eerste principe voor zichzelf geloofwaardig moet zijn.⁸³ Het zou kunnen zijn dat Boëthius de term 'dignitates' ontleend heeft aan Thomas' commentaar op boek IV van de *Metaphysica*, waar in lectio 6 (nr. 603) als primus inter pares het contradictie-principe "dignitas omnium dignitatum" genoemd wordt.⁸⁴

De eerste principes worden ook "algemene begrippen van het verstand" genoemd, aangezien het welgeordende verstand onmiddellijk met hun waarheid instemt. In deze principes ligt namelijk de evidentie die zij aan het verstand helder en duidelijk laten blijken. Daarom zegt de Commentator, Averroës, over deze beginselen dat zij ons van nature inwonen.⁸⁵ Zowel uitdrukking als betekenis van dit tweede begrip van de eerste principes herinnert natuurlijk direct aan het meta-axioma, dat als inleiding dient tot de eigenlijke axioma's van *De hebdomadibus* van Boëthius van Rome: communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam.⁸⁶ De gedachte van de "natuurlijke inwoning" van de principes in het den-

⁸² *Ibid.*, p. 35, 66-68: ... cuiusmodi sunt dignitates et communis animi conceptiones et maximae propositiones, quae omnia idem sunt realiter.

⁸³ *Ibid.*, p. 35, 68-72: sed vide tamen quod dignitates dicuntur, quia dignum est eis credere propter maximam evidentiam veritatis, quae est in eis. Unde principia sunt per se nota, et de eis dicit Aristoteles I. Topicorum, quod oportet unumquodque principiorum sibi ipsi esse fidem.

⁸⁴ De Latijnse tekst van Aristoteles leest overigens 'dignitates' voor 'ta axiomata' (III, 2, 997a). Thomas zou dan deze term meer nadruk gegeven kunnen hebben, terwijl Boëthius hem verder uitlegt. Zie ook Thomas, *In III Metaphys.*, lect. 5, nr. 392.

⁸⁵ *Modi significandi*, q. 8, sol., p. 35, 72-76: Dicuntur autem communes animi conceptiones, eo quod intellectus bene dispositus statim eis consentit; in eis enim est per quod se declarant apud intellectum; ideo dicit Commentator Averroes de istis principiis, quod sunt a nobis naturaliter habita.

⁸⁶ Ed. LOEB, p. 40, 18-19.

ken voegt Boëtius dan met behulp van Averroës toe als een redegeving voor de verstandelijke instemming.

Tenslotte kunnen de eerste beginselen opgevat worden als "hoogste proposities," en wel omdat zij in maximale zin machtig en krachtig zijn om al die dingen die niet in zichzelf klaarblijkelijk zijn te bewijzen en kenbaar te maken. Alles immers wat aangetoond wordt over iets, moet uiteindelijk herleid worden tot datgene wat evident is in zichzelf, òf er zal nooit een bewijs voor het een of ander geleverd worden.⁸⁷ Het zal duidelijk zijn dat deze uitleg een uitwerking is van de typisch aristotelische wetenschapsleer in de *Analytica posteriora*, die voor haar bewijsvoering analytisch te werk gaat. Via herleiding tot de "hoogste principes," de meest evidente proposities, worden allerlei beweringen van een wetenschap krachtig bevestigd, verhelderd en causaal verklaard. De zin (zie boven) "Alles immers wat aangetoond wordt etc." zou opgevat kunnen worden als een allusio op Thomas' openingszin van *De veritate*, q. 1, a. 1, sol.: ... sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota ita investigando quid est unumquodque, alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum.⁸⁸

De tweede wijze waarop de metafysica zich uitdrukt als scientia communis blijkt uit haar eigen onderwerp. Zij zet zich namelijk uiteen met het zijnde in zoverre het zijnde is (ens secundum quod ens) oftewel het gemeenschappelijke en algemene zijnde (ens commune). De reduplicatie via de term 'in zoverre' duidt erop dat het ens commune op zijn intelligibele inhoud kan worden onderzocht en Boëtius spreekt dan, zonder overigens voorbeelden te geven, van de kenmerken (passiones), principes en eigen differenties van zijnde.⁸⁹ Wat deze intelligibele inhoud betreft, kan gedacht worden aan

⁸⁷ *Modi significandi*, q. 8, sol., p. 35, 76-80: Dicuntur autem maximae propositiones propter maximam potestatem, quam habent in probando et declarando alia, quae non sunt per se manifesta; omne enim quod notificatur de aliquo, tandem debet reduci in illud, quod est notum per se, vel numquam habetur alicuius probatio.

⁸⁸ A. ZIMMERMANN (ed. etc.), THOMAS VON AQUIN. *Von der Wahrheit. De veritate (Quaestio 1)*, Hamburg, 1986, p. 4. Vgl. Aristoteles, *Metaphysica* IV, cap. 4 in init.

⁸⁹ *Modi significandi*, q. 8, sol., p. 35, 81-83: Secundo intelligendum est, quod metaphysica est scientia communis, eo quod docet ens commune, secundum quod ens, et eius passiones et eius principia et proprias differentias. – In zijn *Physica*-commentaar boek I, q. 15, sol., p. 158, 40-42, geeft Boëtius een voorbeeld van een disjunct transcendens: aliqua communia, ut unitas et multi-

de verschillende transcendentale namen die de verschillende perfecties van zijnde uitdrukken (één/eenheid, iets/andersheid, ding/stabiliteit, goed/goedheid en waar/waarheid). Maar van het zijnde als zijnde kan ook gezegd worden dat het in zijn totaliteit (ens commune) afhankelijk is van een goddelijke oorsprong, een thema dat verwijst naar de derde modus waarop metafysica zich uitdrukt als *scientia communis*.

Boëtius besluit zijn opvatting over de tweede modus van de metafysica met te zeggen dat een wetenschap algemeen genoemd wordt op grond van de algemeenheid van haar eigen kenbare object.⁹⁰ Misschien dat hij deze opmerking hier invoegt, omdat met de volgende, derde modus van de metafysica haar meest universele en algemene kenobject ter sprake komt, waarmee tegelijk duidelijk wordt dat er volgens hem graden van algemeenheid zijn. Eerste principes zijn universeel, maar universeler is het eigenlijke sub-ject/object van de metafysica: het zijnde als zijnde.

Het universeelste echter waar de metafysica zich mee bezighoudt als *scientia communis* zijn de eerste en allerhoogste oorzaken van de zijnden, vóór dewelke er geen andere oorzaken zijn. De oorzakelijkheid van deze oorzaken strekt zich uit tot elk veroorzaakt zijnde. En met een verwijzing naar de eerste modus, zodat Boëtius aldus begin en einde van zijn betoog afrondend kan verbinden, zegt hij dat die onveroorzaakte oorzaken de *intelligentiae separatae* zijn, een bewering die als een eerste beginsel klaarblijkelijk is (quod de se patet).⁹¹ Meest universeel zijn de *causae altissimae*, omdat zij zowel de universaliteit van de eerste principes als die van het ens commune omvatten. In het licht van de allerhoogste oorzaken is het ens commune en dus ook de eerste principes veroorzaakt. Zijnde als zijnde of ens commune is dan ook met de woorden van Boëtius "omne ens *causatum*" (rg. 87). Het is opmerkelijk dat Boëtius deze hoogste oorzaken van al het zijnde hier niet tot één eerste oorzaak herleidt, zoals hij bijvoorbeeld in zijn traktaat *De summo bono* wel

tudo.

⁹⁰ *Modi significandi*, q. 8, sol., p. 35, 83-84: ... et scientia dicitur communis ex communitate sui scibilis, quod docet.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 35, 85-36, 88: Est etiam metaphysica scientia communis, quia docet primas et altissimas causas entium, ante quas non sunt aliae causae, quarum causalitas se extendit supra omne ens causatum, et tales causae sunt intelligentiae separatae, quod de se patet.

doet.⁹² Aangezien Thomas van Aquino in het Prooemium tot zijn *Metaphysica*-commentaar meervoudig spreekt over de substantiae separatae (of substantiae intellectuales, of intelligentiae) maar met het enkelvoudige inbegrip van God zou het kunnen zijn dat Boëtius hierin zijn voorbeeld Thomas is gevolgd als hij in het meervoud spreekt over de allerhoogste oorzaak van de zijnden. Tot zover heeft Boëtius laten zien dat metafysica op drievoudige wijze de universele wetenschap bij uitstek is.⁹³

5. Thomas van Aquino over metafysica

Gesteld dat Boëtius het werk van Thomas nogal eens geraadpleegd heeft, dan blijkt dit met betrekking tot het voorafgaande duidelijk als gelet wordt op de drievoudige wijze waarop Boëtius over de metafysica spreekt, want daarbij volgt hij op oorspronkelijke en zelfstandige manier Thomas' visie op metafysica, zoals die tot uiting komt in het Prooemium van diens *Metaphysica*-commentaar.⁹⁴ Wat zegt Thomas in dit woord vooraf en hoe volgt Boëtius op eigen wijze?

Alle wetenschappen en vakkundigheden zijn, zo zet Thomas zijn voorwoord in, gericht op één doel, namelijk de volmaaktheid van de mens, zijn gelukzaligheid. Vandaar dat er één wetenschap moet zijn die alle andere bestuurt en die met recht 'wijsheid' genoemd wordt. Volgens Thomas moet deze wetenschap diegene zijn die het meest verstandelijk is en handelt over de meest verstandelijke dingen.⁹⁵

Het meest intelligibele kan op drievoudige wijze gevat worden. Ten eerste op grond van de orde van het kennen (ex ordine intelligendi). Wat meer intelligibel is, schijnt voor het verstand de grondslag van zekerheid te bieden. Aangezien wetenschappelijke zekerheid verworven wordt vanwege oorzaken, schijnt de kennis van de oorzaken het meest verstandelijk te zijn. Hoogste bestuurster in de

⁹² (CPhDMA VI, 2) pp. 375, 176-183.

⁹³ *Modi significandi*, q. 8, sol., p. 36, 88-89: Et sic metaphysica tribus modis est scientia communis.

⁹⁴ Zie H. ROOS, "Der Unterschied zwischen Metaphysik etc.," p. 117: "Die dreifache etc." Roos werkt deze bewering niet verder uit, behalve dat hij aandacht besteedt aan de verschillende indelingen van de metafysica bij Avicenna, Thomas en Boëtius (pp. 119-120).

⁹⁵ In *Metaphysicam Aristotelis commentaria*, Prooemium (ed. M.-R. CATHALA), Taurini, 1935, p. 1, a-b.

orde van de wetenschappen is dan ook die wetenschap die in de causale orde de eerste oorzaken bestudeert.⁹⁶ Thomas noemt deze vorm van de hoogste wetenschap, die hij *sapientia* heeft genoemd, de "eerste filosofie" (*prima philosophia*), *inquantum (sapientia) primas rerum causas considerat*.⁹⁷

Ten tweede kan iets als het meest intelligibele opgevat worden op grond van een vergelijking van het verstand met de zintuiglijke ervaring (*ex comparatione intellectus ad sensum*). De zintuiglijke kennis is gericht op het individuele en bijzondere en verschilt daarom van de verstandelijke kennis, die gericht is op een begrip van het universele. Vandaar dat die wetenschap het meest verstandelijk is, die handelt over de meest universele principes, namelijk zijnde en zijn meest algemene of zijn transcendente namen.⁹⁸ Zulke dingen moeten niet volstrekt onbepaald blijven, maar evenmin in een vakwetenschap bestudeerd worden. Daarom worden zij behandeld in één algemene wetenschap, die de bestuurster over de andere wetenschappen is omdat zij het meest verstandelijk is.⁹⁹ Thomas noemt deze vorm van de *sapientia* als de meest verstandelijke wetenschap "*metaphysica*," *inquantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum*.¹⁰⁰

⁹⁶ *Ibid.*, p. 1, b: *Primo quidem ex ordine intelligendi. Nam ex quibus intellectus certitudinem accipit, videntur esse intelligibilia magis. Unde, cum certitudo scientiae per intellectum acquiratur ex causis, causarum cognitio maxime intellectualis esse videtur. Unde et illa scientia, quae primas causas considerat, videtur esse maxime aliarum regulatrix.*

⁹⁷ *Ibid.*, p. 2, b.

⁹⁸ Wij zullen in het vervolg zien dat tot deze eerste principes ook de eerste beginselen van de wetenschappelijke bewijsvoering behoren.

⁹⁹ THOMAS, *In Metaphysicam*, Prooemium, p. 1, b-2, a: *Secundo ex comparatione intellectus ad sensum. Nam, cum sensus sit cognitio particularium, intellectus per hoc ab ipso differre videtur, quod universalia comprehendit. Unde et illa scientia maxime est intellectualis, quae circa principia maxime universalia versatur. Quae quidem sunt ens et ea quae consequuntur ens, ut unum et multa, potentia et actus. Huiusmodi autem non debent omnino indeterminata remanere, cum sine his completa cognitio de his, quae sunt propria alicui generi vel speciei, haberi non possit. Nec iterum in una aliqua particularia scientia tractari debent. ... Unde restat quod in una communi scientia huiusmodi tractentur, quae cum maxime intellectualis sit, est aliarum regulatrix.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 2, b. Over deze 'consequenties', d.w.z. implicaties van zijnde, zegt Thomas tevens dat zij als 'transphysica' opgespoord worden via de weg van de resolutio of de herleidende analyse, zoals het meer universele na (post; vgl. meta- en trans-fysisch) het minder universele onderzocht wordt.

Ten derde kan iets als het meest intelligibele opgevat worden op grond van de verstandelijke kennis zelf (ex ipsa cognitione intellectus). Het meest intelligibele is het meest vrij en gescheiden van materie. Het meest separaat zijn die dingen die niet alleen geabstraheerd zijn van de geïndividueerde materie (zoals de vormen) maar ook in volstreekte zin van de zintuiglijke materie. En dan nog gaat het niet slechts om verstandelijke abstractie, zoals de wiskundige objecten separaat bestaan, maar om zijnsabstractie, zoals God en de intelligenties separaat zijn (separata non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse). Vandaar dat de wetenschap die deze separate substanties in ogenschouw neemt het meest verstandelijk is en van de andere wetenschappen de vorstin of meesteres is.¹⁰¹ Thomas noemt deze vorm van de sapientia "goddelijke wetenschap" of "theologie", in quantum praedictas substantias considerat.¹⁰²

Deze drievoudige beschouwing betreft niet drie verschillende wetenschappen, maar één en dezelfde scientia, die Thomas in het begin van zijn woord vooraf sapientia heeft genoemd. Waarom is er sprake van deze éne wetenschap, de wijsheid? Het behoort tot aristotelische wetenschap om zowel haar subject als diens eigen kenmerken (passiones) als ook de oorzaken van dat subject te onderzoeken. Welnu, het eigenlijke formele subject van de sapientia – en wel onder de naam van 'metaphysica' – is het gemeenschappelijke zijnde (ens commune, ens in quantum ens) en zijn passiones. Vandaar dat deze zelfde sapientia de oorzaken van het ens commune onderzoekt, namelijk de intelligentiae en in uiteindelijke zin God. De hoogste wetenschap als meest verstandelijk en universeel, de wijsheid, heeft als meta- of transfysisch onderzoeksthema het zijnde als zijnde en zijn transcendentale eigenschappen. Via dit formele zijnsopzicht beschouwt de wijsheid oftewel de metafysica onder de

101 *Ibid.*, p. 2, a: Tertio ex ipsa cognitione intellectus. Nam cum unaquaque res ex hoc ipso vim intellectivam habeat, quod est a materia immunis, oportet illa esse maxime intelligibilia, quae sunt maxime a materia separata. ... Ea vero sunt maxime a materia separata, quae non tantum a signata materia abstrahunt, sicut formae naturales in universali acceptae ... , sed omnino a materia sensibili. Et non solum secundum rationem, sicut mathematica, sed etiam secundum esse, sicut Deus et intelligentiae. Unde scientia, quae de istis rebus considerat, maxime videtur esse intellectualis, et aliarum princeps sive domina.

102 *Ibid.*, p. 2, b.

algemene naam van prima philosophia en de bijzondere naam van theologia of scientia divina de oorzaken van het ens commune.¹⁰³

6. De relatie Boëtius-Thomas over metafysica

Het zal ieder duidelijk zijn dat de opvatting van Thomas van Aquino over de hoogste wetenschap van de wijsheid, zoals uiteengezet, haast zonder twijfel voorbeeld is geweest voor de opvatting van Boëtius van Denemarken. Maar hoe heeft laatstgenoemde zijn voorbeeld verwerkt en ook eigen gemaakt? Laat ik enkele punten naar voren halen waaruit overeenkomst en verschil blijken.

1a. Het uitgangspunt van beide denkers is verschillend. Thomas spreekt over metafysica in een voorwoord tot 'zijn' *Metaphysica* en wel onder het opzicht van een begrip van het hoogst intelligibele object. Boëtius' *Metaphysica* kennen wij (nog) niet met grote zekerheid, maar kennis van zijn visie op metafysica kan verkregen worden in de context van zijn kwestie over de algemeenheid van met name de grammatica. Ook al is deze vakwetenschap niettemin een scientia communis, zoals wij hebben gezien, toch is de metafysica de universele wetenschap bij uitstek en wel omdat zij geen enkele particuliere, vakwetenschappelijke zijnsinteresse heeft.

1b. Wij hebben gezien dat Boëtius' driedeling van de universaliteit misschien bedoeld kan zijn in de vorm van stellende (eerste principes), vergrotende (ens commune etc.) en overtreffende trap (hoogste oorzaken). Bij Thomas gaat het alleen om het hoogst intelligibe-

¹⁰³ *Ibid.*, p. 2, a-b: Haec autem triplex consideratio, non diversis, sed uni scientiae attribui debet. Nam praedictae substantiae separatae sunt universales et primae causae essendi. Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius generis et genus ipsum. ... Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae. Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subjectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subjectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis quaesiti. Nam cognitio causarum alicuius generis est finis ad quem consideratio scientiae pertingit. Quamvis autem subjectum huius scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt, sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune. Hoc tamen non continget, si a materia secundum esse dependerent.

le. Zo zijn de separate substanties als de eerste oorzaken van de dingen volstrekt vrij van materie en daarom maximaal intelligibel. Maar ook het veroorzaakte ens commune, de terminus ad quem van de schepping,¹⁰⁴ kan volgens Thomas zonder materie en dus maximaal intelligibel zijn.¹⁰⁵

2. Zowel Boëtius als Thomas menen dat de metafysica één wetenschap is en bijvoorbeeld niet in drie zelfstandige sub-wetenschappen uiteenvalt. Thomas expliciteert deze opvatting en geeft er zijn redenen voor, terwijl zij bij Boëtius impliciet aanwezig is: hij spreekt namelijk over de metafysica als een enkelvoudige scientia communis, die echter in drieërlei opzicht verstandelijk opgevat wordt.

3. Zoals boven al opgemerkt, spreken Boëtius en Thomas beiden in meervoudige zin over de hoogste oorzaak van het zijnde: substantiae separatae. Thomas echter voegt wel God toe: Deus et intellectuales substantiae of Deus et intelligentiae. Uiteindelijk gaat het Thomas in de wijsgerige theologie om één separate substantie, God, die als allerhoogste alle andere te boven gaat.¹⁰⁶ Volgens Thomas is dit ook de bedoeling van Aristoteles' *Metaphysica*, zoals blijkt uit zijn commentaar op boek XII (bijvoorbeeld lect. 8, nr. 2543 en het slot lect. 12, nr. 2663). Boëtius noemt God niet expliciet in de tekst uit *Modi significandi*, maar het is duidelijk dat hij in de lijn van Thomas denkt. In zijn boekje *De summo bono* bewees hij dat de filosoof die een beschouwing wijdt aan het veroorzaakte zijnde, gevoerd wordt tot de hoogste oorzaken der dingen. Maar aangezien deze oorzaken veroorzaakt moeten zijn, wordt de filosoof vervolgens geleid tot een beschouwing en kennis van de eerste oorzaak, hoc est primum secundum philosophos et secundum sanctos deus benedictus.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Zie J.J. AERTSEN, "Uit God zijn alle dingen," *Philosophia Reformata* 39 (1974), p. 135.

¹⁰⁵ *In Metaph.*, prooemium, p. 2, b: ... illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune.

¹⁰⁶ *In III Metaph.*, lect. 10, nr. 465, p. 155, b: substantiae intellectuales, quarum suprema est Deus.

¹⁰⁷ (CPhDMA VI, 2) p. 375, 176-183; pp. 376, 211-377, 213; vgl. *Quaestiones super libros Physicorum*, q. 15, sol. (CPhDMA V, 2), p. 158, 23-26: licet intelligentiae sint entia particularia (d.w.z. alle intelligenties, behalve God), tamen quia sunt universales causae entium, ideo metaphysicus eas considerat et nullus artifex specialis, et ideo solus metaphysicus potest reducere effectum in primum principium simpliciter.

4. Het meest opvallend is natuurlijk dat Boëtius een driedeling toepast, zoals ook Thomas doet. Maar gesteld dat diens Procœmium hem als voorbeeld diende, wat is dan Boëtius' eigen inbreng? De sapientia als prima philosophia richt zich, aldus Thomas, op de eerste oorzaken van de dingen, want kennis van de oorzaken is qua intelligibiliteit het meest verstandelijke. Maar het is de vraag waarom Thomas deze prima philosophia invoert, aangezien hij haar later onderbrengt bij de wijsgerige theologie. Scientia divina sive theologia is in feite een toespitsing van de meest intelligibele kennis van de oorzaken; d.w.z., Thomas bepaalt in deze theologia de eerste oorzaken tot Deus et intelligentiae. Je zou dus kunnen zeggen dat de onderscheiding van prima philosophia overbodig is en wel omdat het subject van de sapientia (ens inquantum ens) onderzocht wordt in de metafysica, terwijl de oorzaken van dit subject in de scientia divina onderzocht worden, waarmee aristotelisch gezien de structuur van een wetenschap volledig, dat is volmaakt, bepaald is.

Volgens Boëtius behoort het onderzoek van de eerste principes van de bewijsvoering tot de metafysica. Wat zegt Thomas hierover? In zijn Procœmium laat hij dit grondslagenonderzoek terzijde, maar in boek III, lect. 5, nr. 392) van zijn *Metaphysica*-commentaar zegt hij dit: ... ad philosophum potius pertinet consideratio dignitatum, inquantum ad ipsum pertinet consideratio entis in communi, ad quod per se pertinent huiusmodi principia prima, ut maxime apparet in eo quod est maxime primum principium, scilicet quod impossibile est idem esse et non esse. Thomas beweert met deze woorden het volgende:

a. Tot het subject van de metafysica, dat volgens het Procœmium het ens commune is, behoren wezenlijk de eerste principes van het bewijs.

b. Het meest duidelijk blijkt het verband tussen zijnde als zijnde en deze eerste principes, omdat er een maxime primum principium is, namelijk het principe van non-contradictie: iets kan niet tegelijkertijd en in het hetzelfde opzicht zijn en niet-zijn.

c. Inzoverre het tot de filosoof, de metafysicus, behoort om het ens commune in ogenschouw te nemen, behoort het *veeleer* (potius) tot zijn werk om de eerste principes (dignitates) te onderzoeken.

Via drie thema's geeft Thomas orde aan het eerste gedeelte van zijn commentaar op *Metaphysica* boek IV, lect. 1-11: ten eerste behandelt hij de kwestie van het eigen subject van de metafysica (lect. 1); ten tweede de kwestie van de eigen kenmerken van dit subject, de per se accidentia of transcendentalia (lect. 2-4); en ten derde de

kwestie van de eerste principes van de bewijsvoering (lect. 5-11).¹⁰⁸ Wat het laatste thema betreft, dit bespreekt Thomas in tweeërlei opzicht. In lectio 5 maakt hij duidelijk dat een beschouwing van de eerste bewijs-principes in algemene zin behoort tot de metafysica, terwijl hij in lectio 6 uiteenzet dat het contradictie-principe als het *maxime primum principium* in het bijzonder behoort tot de metafysica.¹⁰⁹ De reden dat de metafysica een beschouwing dient te wijden aan de eerste principes is dat zij geen particuliere wetenschap is, maar die wetenschap die het zijnde in universele zin (*inquantum ens*) onderzoekt; zij is met de woorden van Boëtius een *scientia communis*.¹¹⁰ Zoals blijkt, heeft Thomas in tegenstelling tot zijn Prooemium in boek IV van zijn *Metaphysica* wel aandacht gegeven aan de intrinsieke relatie tussen de eerste principes als het deel-subject van de metafysica en haar hoofd-subject, het zijnde als zijnde. Thomas heeft deze relatie anders dan Aristoteles geïntensiveerd door het contradictie-principe afhankelijk te maken van de eerste verstandsnotie 'zijnde', zo dat hij met deze transcendentale fundering (zijnde is het eerste transcendens) een nieuw element heeft ingebracht in de aristotelische zijnsleer.¹¹¹

Boëtius' ideeën over de eerste modus van de metafysica – de beschouwing van de eerste principes – zou nu opgevat kunnen worden als een verbetering van Thomas met behulp van Thomas zelf.

a. Boëtius spreekt niet over een modus die Thomas 'prima philosophia' heeft genoemd. Zijn reden hiervoor zou de boven reeds vermelde bedenking kunnen zijn, namelijk dat een prima philosophia eigenlijk valt onder een theologia en dus als distinctie onnodig is.

b. Voor Boëtius is het van het hoogste belang dat de eerste modus van de metafysica zich bezighoudt met de eerste principes van het bewijs. Hij zou voor deze in zijn ogen *primus inter pares* gedacht kunnen hebben aan Thomas, die in zijn *Metaphysica*-commentaar boek III, lect. 5, nr. 392 zegt, zoals boven al besproken, dat het *veeleer* (*potius*; d.w.z. in het bijzonder, op de eerste plaats e.d.) behoort aan de filosoof om een beschouwing te wijden aan de eer-

¹⁰⁸ Zie voor een uiteenzetting van deze drie thema's en hun samenhang J.J. AERTSEN, "Die Lehre der Transzendentalien und die Metaphysik. Der Kommentar von Thomas von Aquin zum IV. Buch der *Metaphysica*," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 35 (1988), pp. 293-316.

¹⁰⁹ Aertsen, *art. cit.*, pp. 310-311.

¹¹⁰ *In II Metaph.*, lect. 5, nr. 590; zie Aertsen, *art. cit.*, p. 311.

¹¹¹ Zie Aertsen, *art. cit.*, p. 312.

ste principes in algemene en niet geapproprieerde zin (vakwetenschappelijk toegespitst).

c. Aldus zou Boëtius' visie op metafysica gezien kunnen worden als een volgen van Thomas' Prooemium wat de tweede en derde modus betreft (zijnde als zijnde en de hoogste oorzaken van dit zijnde) en een volgen van Thomas' traktaat over de eerste principes en metafysica in boek IV van diens *Metaphysica*-commentaar.

SUMMARY

**A Philosophical Reception of Thomas Aquinas:
Boetius of Denmark**

Boetius of Dacia or Denmark, one of the targets of the movement that resulted in the condemnation of 1977, was a master at the University of Paris around 1270, who later may have joined the order of the Dominicans.

Several of his remarks concerning the relation of metaphysics to grammar show some affinity with views of Thomas Aquinas on first philosophy. Like metaphysics, grammar and logic are common sciences (*scientiae communes*), for they study first principles that are important for and valid in all particular sciences. They have, however, also their own particular subject matter, that is not related to the other sciences, and are therefore particular sciences or *artes* (*scientiae vel artes particulares*) as well. Hence, they are common *in a certain aspect*, whereas metaphysics is *simply* common. It is common according to three *modi*: (a) as it makes manifest (*declarat*) the first principles of demonstration of all special sciences: these are called 'nobilities' (*dignitates*), 'highest or greatest propositions' (*maximae propositiones*), and 'common conceptions of the mind' (*conceptiones animi communes*); (b) as to its object: 'being as being' or 'common being' (*ens commune*); (c) as it concerns the very first or highest causes of all things, the separate intelligences (*intelligentiae separatae*).

In Thomas we find also a tripartite treatment of metaphysics or wisdom (*sapientia*) as it deals with what is most intelligible: (a) *ex ordine intelligendi* it studies the first causes of all things; (b) *ex comparatione intellectus ad sensum* it studies the most universal principles, 'being', and the transcendentals; (c) *ex ipsa cognitione intellectus* it deals with what is most separate from matter.

The point of departure of both authors is different: Boetius deals with the subject in relation to a property (that of being 'common') of the art of grammar, whereas Thomas does this in his treatment of *sapientia* as the study of the highest *intelligibilia*; for neither does the tripartition in question result in three different sciences, but it concerns one single science of metaphysics; and finally, both speak of the first causes in the plural: the separate intelligences and God, but Thomas pays more attention to God as the very first cause.

LE TRAVAIL DE L'INSTITUT THOMISTE DE VARSOVIE

K. Marciniak o.p.

L'Institut Thomiste de Varsovie est un centre scientifique, créé en 1958, sous la direction des Dominicains de la Province Polonaise, afin de subvenir aux besoins de l'Église en Pologne dans les conditions nouvelles établies après la seconde guerre mondiale.

Les pertes énormes en hommes, la ruine des bibliothèques, l'arrêt, depuis 1939 et pendant toute la durée de la guerre, de tout travail intellectuel, les difficultés et entraves à l'établissement, dans les années 1945-1956, de nouveaux contacts, nous ont déterminé à nous joindre, par une active coopération, à l'activité de l'Église et au développement de la pensée théologique.

D'autant plus évident et plus urgent apparut le besoin d'un centre de documentation en théologie et disciplines apparentées, disposant d'une collection de publications et documents au niveau d'une bibliothèque moderne. Car, non seulement il nous fallait rattrapper le retard, mais aussi créer une base, solide et bien pourvue, d'information, sur laquelle puisse se fonder la future pensée constructive, donc une pensée qui non seulement ferait siennes les solutions adoptées par d'autres, mais qui participerait activement, par ses propres expériences, au développement de la pensée théologique occidentale.

Ce double programme – d'information et de recherche – se trouva, dès le début, à la base de l'activité de l'Institut Thomiste de Varsovie.

1. Information

Nous sommes tous conscients de l'importance et du rôle de l'informatique dans les recherches scientifiques modernes.

Après une période d'essais et de travaux préliminaires, l'Institut parvint à élaborer un système propre de recueil d'informations en matière de théologie, philosophie et sciences sociales chrétiennes. Bibliographies, bulletins, revues, notes critiques paraissant dans divers pays sont, au fur et à mesure, étudiés et analysés. Les renseignements obtenus sont portés sur des fiches qui comprennent une note bibliographique et un bref résumé du contenu. Le matériel analysé et étudié de la sorte a donné un total de 2 millions de fiches documentaires, méthodiquement classées selon 18.000 "mots-in-

dex", qui permettent de suivre les différents problèmes dans leur évolution et leur contexte.

Ces informations annotées constituent un auxiliaire efficace lorsqu'il faut signaler les problèmes nouveaux qui se posent et les tentatives de solution respectives. Evidemment rien ne peut remplacer les sources qui doivent nécessairement être consultées, mais les données recueillies peuvent déjà montrer la voie à suivre pour les trouver. Et c'est de là que découle l'importance et le rôle de la bibliothèque de l'Institut qui réunit, dans ses collections, nombreux ouvrages importants publiés ainsi que la littérature la plus récente – dont essentiellement périodiques et revues scientifiques – dans les disciplines qui l'intéressent.

Ce matériel d'information (fiches, revues, livres) est tenu à la disposition des chercheurs (prêtres et laïcs) intéressés.

Des ouvrages destinés à un public plus large sont en outre élaborés, à savoir:

- a. Bulletins d'information à l'intention des théologiens à la demande du bi-mensuel "Ateneum Kaplanski" (Athénée du Clergé) sur la littérature et les problèmes du domaine de l'ecclésiologie, de la mariologie, de la sacramentologie, théologie de la vie spirituelle, pastorale, problèmes d'actualité de la vie de l'Eglise, etc. C'est ainsi que, durant la période qui suivit le Concile Vatican II, furent relevés et étudiés les problèmes posés dans les documents du Concile.
- b. Un catalogue détaillé (deux éditions: de 1958 et 1968) des revues et périodiques théologiques et philosophiques dans les 68 bibliothèques (ecclésiastiques et d'Etat) polonaises. L'utilité de cette publication, qui comprend 1854 titres, est incontestable si l'on considère qu'après la guerre les collections des bibliothèques, en Pologne, se trouvaient décomplétées et éparées dans tout le pays.
- c. En coopération avec l'Académie de Théologie Catholique de Varsovie, l'Institut a publié un "Index Bibliographique" bilingue (polonais et français) annoté, qui contient tous les titres des ouvrages parus en Pologne dans le domaine de la théologie, de l'histoire de l'Eglise, du droit canon et de la philosophie chrétienne.

- d. L'Institut a repris, depuis quelques années, la publications d'un annuaire le "Przegląd Tomistyczny" (l'Annuaire Thomiste), où sont publiés les résultats des recherches effectuées. L'Annuaire, dont les trois premiers tomes ont déjà paru et le quatrième se trouve actuellement sous presse, est destiné à des échanges avec d'autres bibliothèques en Pologne et à l'étranger.

Grâce à un don généreux, l'Institut s'est enrichi dernièrement d'un ordinateur qui permettra d'améliorer ses méthodes de travail, et nous sommes à la veille de faire introduire dans sa mémoire les nouvelles données bibliographiques.

2. Etudes et recherches

Les études et recherches menées dans le cadre de l'Institut étaient poursuivies dans cinq Sections groupant des spécialistes appelés à étudier, réunis par équipes, des problèmes choisis. Les travaux étaient effectués selon une méthode interdisciplinaire propre, élaborée par l'Institut, consistant en ce que, au cours de réunions convoquées à des intervalles réguliers, les membres de l'équipe donnée présentaient un rapport sur les résultats des recherches auxquels ils avaient abouti, rapport qui, ensuite, était mis à discussion, permettant ainsi non seulement d'élaborer une conception d'un caractère universel, mais devenant en quelque sorte un modèle d'inspiration pour les études ultérieures et faisant éviter des définitions trop vagues et scolaires.

- a. Dans le cadre de la *Section théologique*, un groupe de biblistes, patrologues, liturgiens, historiens de la doctrine, dogmaticiens, moralistes et théologiens de la pastorale a travaillé, pendant ces 15 dernières années, par la méthode dont je viens de faire mention, sur les problèmes de la loi naturelle, de la mariologie, de l'économie du salut et de l'enseignement de Vatican II. Les résultats de ces travaux sont publiés dans notre série "Studia Instituti Tomistici," où on peut trouver également les traductions d'importants ouvrages théologiques contemporains et aussi dans d'autres périodiques et ouvrages collectifs. Voici les publications plus importantes:
- L'encyclopédie mariologique "Gratia Plena" (1965, 612 p.), "Les Chemins du Salut" (1971, 508 p.), "l'Enseignement de Vatican II" (1975), "Le St. Esprit dans la vie de l'Eglise et des Fi-

dèles," "L'Histoire de la Dogmatique en Pologne aux XVIIe-XIX siècles" (1975), une partie d'un ouvrage collectif publié par l'Université Catholique de Lublin sous le titre "Histoire de la théologie catholique en Pologne."

- b. La *Section historique* est appelée à effectuer des recherches sur les sources (matériaux publiés et, surtout, documents d'archives) du développement de la pensée religieuse chrétienne en Pologne.

Actuellement sont en cours d'étude principalement les périodiques et les mémoires du XVIIIe et XIX siècle. Le système de travail dans cette section consiste à réunir des extraits de textes se rapportant aux mœurs et à la vie religieuse, à leur contexte social et historique. Les matériaux sont collectionnés selon une clé spéciale et constituent une base authentique et objective pour des études futures.

- c. Dans le cadre de la *Section de recherches sur le moyen-âge* une équipe de spécialistes s'applique à déchiffrer des sources non-publiées, dont les plus anciennes datent du XIV siècle. Y sont étudiés en outre les textes d'éminents théologiens et philosophes polonais en vue de leur publication (munis d'introduction et commentaires), envisageant la possibilité d'une traduction polonaise de certains des textes latins.

En cours de préparation sont actuellement: les écrits de Benoît Hesse, Mathieu de Cracovie, Bitterfeld, et les sermons de Peregrinus d'Opole. Les résultats de ces études sont surprenants et jettent une lumière nouvelle sur cet héritage de l'époque du moyen-âge.

- d. La *Section de la culture* est appelée à répondre à la nécessité qui s'imposa après le dernier Concile, de reprendre (et "repenser") les problèmes soulevés par celui-ci, dont principalement ceux abordés dans la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde contemporain. Le problème est devenu d'une actualité particulière, car, jusque-là, l'œuvre littéraire était considérée uniquement du point de vue de son contenu, en passant presque sous silence sa valeur humaniste et celle de son expression artistique. La nécessité d'une interprétation nouvelle s'impose.

A ce jour, sont mis à l'étude le romantisme du XIXe siècle, dont particulièrement l'œuvre de l'éminent poète catholique Cyprian Kamil Norwid.

e. *La Section de la théologie de la famille*

Le Conseil scientifique de l'Institut Thomiste, à sa session de 1972, reconnu à l'unanimité comme prioritaire le problème de la famille polonaise contemporaine. L'Institut, en coopération avec l'Université Catholique de Lublin, a effectué adressée aux jeunes fiancés une enquête sociologique détaillée sur: le modèle de la famille chrétienne en Pologne. Les résultats en furent très instructifs et une équipe, relativement nombreuse, de chercheurs s'est chargé de l'analyse, du point de vue sociologique et théologique, du matériel obtenu et des conclusions qui en résultent pour la pastorale.

Le nombre des sections scientifiques fonctionnant dans le cadre de l'Institut Thomiste pourrait facilement être augmenté au fur et à mesure qu'apparaissent de nouveaux problèmes, que se posent des questions nouvelles exigeant une réponse. Ceci nécessiterait pourtant un aggrandissement de la base de nos recherches, une information plus ample et plus exhaustive ainsi que l'enrichissement et la mise au jour des collections (revues et livres surtout) de notre bibliothèque. Malheureusement les moyens dont nous disposons sont, à l'heure actuelle, absolument insuffisants pour développer cette activité.

MAGISTERIUM OR MAGISTERIA ?

A HISTORICAL NOTE TO A THEOLOGICAL NOTE

Jan van Laarhoven

doctrina scholastica, cui
praelati non multum intendunt
(*Contra impugn.*, II, 1, ad 2)

It is curious to hear the Roman Congregation for the Doctrine of the Faith warning against ... Thomas Aquinas. In the *Instruction of the ecclesial vocation of the theologian* of 24 May 1990, a small note, but the longest of the 43 ones, forbids theologians to refer to some thomistic texts as support for an opinion. Note 27 runs as follows:¹¹²

The notion of a "parallel magisterium" of theologians in opposition to and in competition with the magisterium of the Pastors is sometimes supported by reference to some texts in which St. Thomas Aquinas makes a distinction between the "magisterium cathedrae pastoralis" and "magisterium cathedrae magistralis" (*Contra impugnantes*, c. 2; *Quodlib.* III, q. 4, a. 1 (9); *In IV Sent.* 19, 2, 2, q. 3 sol. 2 ad 4). Actually, these texts do not give any support to this position for St. Thomas was absolutely certain that the right to judge in matters of doctrine was the sole responsibility of the "officium praelatorum".

Three things at least are striking: the term 'sometimes', the expression 'some texts', and the reason why Thomas' distinction cannot give support of the notion of 'a parallel magisterium'. Since the valuable studies of Y. Congar on tradition and *magisterium* the notion of a double 'magisterium' has been revalorized both by historians and theologians.¹¹³ That there are more than just some texts will be clear from our first terminological Appendix. And the final sentence of n. 27 seems to be an example of a theological *non liquet* argumentation.

¹¹² Note 27 to nr 34 (on "dissent"), in the English version, Vatican City, 1990, p. 21.

¹¹³ Yves CONGAR, *La tradition et les traditions*, vol. I, Paris, 1960, pp. 233-297, and vol. II, Paris, 1963, pp. 93-101; idem, "Pour une histoire sémantique du terme 'magisterium'" and "Bref historique des formes du 'magistère' et de ses relations avec les docteurs," *Rev. des sciences phil. et théol.* 60 (1976), pp. 85-98 & 99-112. Broad perspectives in: Walter KERN (ed.), *Die Theologie und das Lehramt* (Quaestiones disputatae 91), Freiburg i. Br., 1982.

But this article is not intended to reopen a centuries old debate. It will give only a short historical comment to the 'magisterium'-texts of Thomas and will suggest a link with the canonistic tradition of the twelfth century which goes mostly unnoticed.

A complete survey of terms in the works of Thomas Aquinas is possible nowadays thanks to Busa's indispensable *Index Thomisticus*.¹¹⁴ So, we can note that *magister* occurs 1,525 times, *magisterium* 70 times, and *magistralis* 26 times. Of course, a notional evaluation can never be reduced to a mere terminological enumeration; in this context one has to think only of concepts expressed by terms like *auctoritas* (2,577 times in Thomas' works), *doctrina* (2,844 times), and the compounds with *theolog.* (707 times), or *traditio* (262 times). However, a limited investigation, strictly confined to the two terms *magisterium* and *magistralis*, may be already of some use, for words are signals, "thy speech agreeth thereto." Therefore, Appendix I lists all the sentences where the two terms occur, sometimes, if appropriate, enlarged to the greater context.¹¹⁵ For ease of consultation they are numbered and referred to by square brackets.

1. Two terms

A first thing to note is the fact that in most cases 'magisterium' and 'magistralis' have a mere matter-of-fact meaning in that they denote a function in medieval society. Here Congar's historical study, mentioned above, bears its fruits. A classic *magister* (litterally: one who is *maior*, in fact: a superior) was a person with a function of guidance, for instance in the army ('magister militum'). In medieval Latin it could mean: a foreman, a market officer, a mint-man, an alderman of a craft guild; in an ecclesiastical context it might be

¹¹⁴ Roberto BUSA a.o. (eds), *Index Thomisticus ...*, 49 vols, Stuttgart, 1974-80, esp. Sectio I, vols 4-8: *Singillata distributio lemmatum et formarum*, and Sectio II, vols 1-23: *Concordantia prima*.

¹¹⁵ Since a statistical sample of 69 texts is too small for an investigation of personal development (if any), the texts have been ordered according to the last edition of the *Opera omnia*, I-VI, Stuttgart, 1980. A chronological order would run as follows: first Parisian period (1252-59): texts 1-7, 28-37, 26-27, 16-17, 61-63; Italian period (1259-68): 42-60, 39-41, 18-19, 8; second Parisian period (1269-72): 9, 38, 20-25, 64-66, 10-12; Neapolitan period (1272-73): 13-15; uncertain: 67-69.

a provost, or more specifically, like in our texts, a 'schoolman,' that is to say an official teacher having a *licentia docendi*.

The abstract derivative *magisterium* denotes mostly that function itself. So, we must constrain ourselves to hear in 'magisterium' its medieval sound and not interpret it immediately as a theologically loaded term; see for instance the *magisterium* of geometry or grammar in [3] and [14]. In many cases and in most of our texts *magisterium* can be replaced and 'translated' simply by *officium*; see a typical example in text [26]. It means a normal medieval profession attainable after long years of study [35-36].

The same profane meaning counts for the adjective *magistralis*: it sounds in all our texts like 'professorial' in modern university jargon. See for a good example text [37], where Thomas opposes an 'authentic' statement against one of the many *sententiae magisteriales*: the last ones give but an opinion of a modern magister and have only authority on account of his arguments, even if this magister is a so famous and venerated one as Hugh of Saint-Victor [10]; cf. also [69].

Yet, a typical development of the meaning of *magisterium* has to be noted. The profession of an official 'university' teacher was a considerable one; hence the accusation against the new friars that they pursued a worldly honour [28-34]. A magister in the school had in fact a kind of lordship [17], he was seated [61] so to say on his throne [47-48] and with his own distinctives [32]. Thus, the function itself had dignity and, within its own field, authority. Both aspects may resound in the term *magisterium* (not yet in *magistralis* in the modern sense: masterly), but only the context can decide if this meaning is connoted or – what seldom happens – dominates. This does happen in some texts regarding the teaching of God [16], of our Lord [60 & 65], and perhaps of St Paul [41] and John the Baptist [56 & 64]. But always the fundamental meaning of professional teaching remains present; a direct translation by 'authority' would be overstating the normal Latin term.

2. Two functions

Attention is called to a second fact: the juxtaposition of two functions or 'magisteria'.¹¹⁶ They could be combined because both

¹¹⁶ See the excellent historical contribution by Max SECKLER, "Kirchliches Lehramt und theologische Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte, Probleme und Lösungselemente, Theologie und Lehramt" (quoted above in n. 113), pp.

regard teaching and they could be compared because of their different object. Holy Scripture is the nexus and in the same time the difference of the two functions. There is not any doubt for Thomas that both leading functionaries, the official 'school officer' and the official 'church officer,' have to teach the Bible: the *praelati* (read: bishops) on their *cathedra pastoralis*, the *magistri* (read: professors of theology) on their *cathedra magistralis* (see [6], [20], and esp. [23-24]). Consequently, both *magisteria* (read: functions) have dignity and authority, but each in their own field and according to the rules of their own 'school.' The *magistri* have to explore and to search, to explain and to combine the Scriptures, and to learn their students what kind of arguments are valid in an 'expositio textus'; see the beautiful description of the aims and targets of a teacher in text [25]. The *praelati* have to preach [6], that is to 'translate' the Bible for their flock and to govern the faithful [63] in a life according to the Scriptures; their function is a typically "spirituale magisterium" [38] on a "pastoral chair" [24].

A good example of this juxtaposition is given in the famous text to which the note of the Congregation refers [23, cf. 24], wherein a threefold distinction of both functions is explained. A new bishop acquires a new power ('potestas!') which he did not have before; this is a power over others; and the required condition for this power must be charity. A new professor does not obtain anything new but only the possibility to communicate the science he had already; it is a capability of his own; and the only requirement for this profession is sufficient knowledge, "scientia." A nice advantage of this scientific profession is that knowing can be known [9, 11, the end of 23, & 24], whereas with regard to the perfection of charity [38, cf. 12] you never know! Therefore the risks of the pastoral function are more dangerous and more difficult to avoid than those of the professorial function [24].

It is noteworthy that in all these texts wherein the functions of the episcopal and of the professorial teacher are placed side by side and also, *mutatis mutandis*, where bishops and monks are compared [12 & 38], both *magisteria* are described as self-reliant, one could say self-supporting, functions with own criteria, own methods, and own rights. Both kinds of *magistri* are teaching "per verbum" [63] (and we might indeed add: "de Verbo"!), but to a different

17-62, esp. pp. 26-33 (his second model: "Die Idee einer eigenständigen theologischen Wissenschaft und die Theorie der zwei Lehrämter bei Thomas von Aquin").

audience, with a different purpose, and in a different language game (see again [25]).

3. Two disciplines

Why could Thomas juxtapose so innocently the two *magisteria* that are at the same time so intimately connected by their common object and functioning in the one medieval 'church'? There is no need to repeat here the known phenomenon of the genesis of that third force in medieval society: along with *sacerdotium* and *regnum* we see emerge in the course of that revolutionary twelfth century the *studium* as a new and conscious factor, striving for independence in a turbulent society. Chenu, among others, has shown how eagerly theologians tried to accommodate themselves to the new sphere and how the traditional *doctrina* developed into a real *scientia* in the then modern sense of the word.¹¹⁷ In this development Thomas' position as magister is quite understandable, see for instance his clear statement in text [9].

But it may be allowed to call attention to an illustration from another discipline which emerged in the same time as the *theologia scholastica*, their nexus being symbolised by the meaningful legend of the consanguinity between Peter the Lombard and Gratian. In the works of Thomas the last name is mentioned only eight times,¹¹⁸ but he must have read his famous *Concordantia discordantium canonum*, let alone the 415 references to the *Decretum* which he came across in the *Liber Sententiarum* of 'the' Magister. And every theological student was obliged to study the so-called "Tractatus de legibus," i.e., the first twenty *distinctiones* of the first Part of the *Decretum*, wherein Gratian exposed nature and general characteristics of the law (Dist. 1-14) and proposed a theory of special law finding for canonists (Dist. 15-20). As 'sources' of canonistic law he mentioned consecutively: councils (Dist. 15-18: the four sacred ones, papal councils, and episcopal synods), then papal decretals and letters (Dist. 19), and finally (Dist. 20) the "expositores sacrae

¹¹⁷ Marie-Dominique CHENU, *La théologie au douzième siècle* (Études de phil. médiév. 45), Paris, 1966², esp. pp. 323-365 ("Les Magistri. La 'science' théologique. Authentica et Magistralia").

¹¹⁸ *In IV Sent.*, d. 17, q. 3, art. 5, exp. (Busa 1, 541. 2c); *ST I*, q. 94, art. 4, resp. ad 1 (2, 480. 1c); *ST II-II*, q. 68, art. 4, resp. ad 3 (2, 616. 2a); *Contra impugn.*, pars 2, cap. 1, resp. ad 2 (3, 530. 2d: bis); *l.c.*, cap. 3, arg. 22 (3, 533. 2d), *l.c.*, cap. 6, resp. ad 5 (3, 545. 3b); *l.c.*, pars 4, cap. 3, resp. ad 1 (3, 552. 2c).

scripturae," for instance Augustine and Jerome, but also other "tractatores" (read: theologians). The problem with the last category was: their learning. What, if this was greater than the erudition of papal decretals and letters? For, in Gratian's own words: (d.a.c., 1 D. 20; Friedberg 65)

... quo enim quisque magis ratione nititur, eo maioris auctoritatis eius verba esse videntur. Plurimi autem tractatorum, sicut pleniori gratia Spiritus sancti, ita ampliori scientia aliis praecellentes, rationi magis adhaesisse probantur. Unde nonnullorum pontificum constitutis Augustini, Jeronimi atque aliorum tractatorum dicta eis videntur esse praeferenda.

The solution is found by a distinction between "causis terminum imponere" (read: legal/iuridical decisions) and "sacras scripturas diligenter exponere" (read: scientific theology). For the first one, says Gratian, "non solum est necessaria scientia sed etiam potestas," tacitly suggesting that for the second one only 'science' is required. And his conclusion, after quoting the promise of the "claves regni caelorum" to Peter (Mt. 16, 18): (*l.c.*)

Apparet, quod divinarum scripturarum tractatores, etsi scientia pontificibus praemineant, tamen, quia dignitatis eorum apicem non sunt adepti, in sacrarum scripturarum expositionibus eis praeposuntur, in causis vero diffiniendis secundum post eos locum merentur.

Mark the final clause: papal decisions come first! That is the point of interest for our 'Roman' canonist. Only in order to strengthen his papal thesis, he admits: Sure, the expositores precede them in scriptural knowledge, but these learned theologians have not the dignity of the legal power. The concessive clause aims to reinforce the decisive clause. But for any reader interested in the position of the 'tractatores' the conclusion is clear: these second ones have the first place in the exposition of the Scriptures. Precisely because Gratian intended to uphold papal authority, his concession, taken for granted and mentioned as a self-evident matter of course, is so illustrative.¹¹⁹

119 Joan RANGE, *Gratian's Vision of the Church. A Reconstruction of Gratian's Understanding of the Church through an Investigation of its Canonical Structures and Sanctifying Activity as Presented in the 'Decretum'* (diss.), Fordham Univ., 1972, p. 96, quotes Gratian's statement as having a relation to "the modern term theologian" but does not explain why it is "a very enlightening text." Stanley CHODOROW, *Christian Political Theory and Church Politics in the Mid-twelfth Century. The Ecclesiology of Gratian's Decretum* (Center for Med. and Ren. Stud., 5), Berkely, 1972, pp. 165-170, comments on the power

Nobody can prove that this remarkable statement directly influenced Thomas' views, but it is in perfect concordance with his texts mentioned above. The sister discipline of canonistics comes to the rescue of the elder sister Theology!

A short investigation into direct magisterium-statements in the *Decretum*, possible nowadays thanks to the recent *Wortkonkordanz*,¹²⁰ yields no new results. The term *theologia* does not occur in the 712 pages of Friedberg's edition, and our Appendix II confirms the traditional use of the word *magisterium* in the sense of an officium with dignity and authority (note the expression "pastorale magisterium" in text [c]).

By way of conclusion one more text may be quoted where Thomas defends Gratian "contra impugnantes." The opponents of the friars had alleged the old dictum of Jerome: "Monachus non docentis sed plangentis habet officium," quoted by Gratian, P. II, C. 16, c. 4 (Friedberg 762). Thomas replied: You have to distinguish "inter personam monachi et personam clerici." Moreover: (C. *impugn.*, pars 2, cap. 1, resp. ad 2; Busa 3, 530. 2c)

Patet etiam quod Gratianus loquitur in illa quaestione de doctrina praedicationis, quae ad praelatos pertinet; non autem de doctrina scholastica, cui praelati non multum intendunt.

As for the translation one may hesitate: bishops do not aim at it, they do not practise it, or most probably they are not interested! And the intention is clear: there is but one *doctrina*, preached and studied by two kinds of functionaries. Both have their own *magisterium*: a good thing too for the Doctrine!

for Med. and Ren. Stud., 5), Berkely, 1972, pp. 165-170, comments on the power of the keys but does not take up the last sentence of Gratian's dictum. Cf. Congar, *Tradition* (quoted above in n. 113) vol. I, pp. 156 & 180, n. 14, and vol. II, pp. 147 & 191-192 & 324, n. 20 (réaction!).

¹²⁰ Timothy REUTER & Gabriel SILAGI (eds), *Wortkonkordanz zum Decretum Gratiani, I-V* (Mon. Germ. hist., Hilfsmittel 10), München, 1990.

APPENDIX I

Magisterium and magistralis in the works of Thomas of Aquino

NB.: Texts are quoted according to *S. Thomae Aquinatis Opera omnia ut sunt in Indice Thomistico* (Roberto BUSA ed.), I-VI, Stuttgart, 1980 (1, 55. 2a = vol. I, p. 55, second column, top of the column)

- [1] *In I Sent.*, d. 19, q. 5, art. 1:
diversae definitiones de veritate: Augustinus ... , Hilarius ... , et alia *magistralis* [1, 55. 2a]
- [2] *L.c.*, d. 40, q. 1, art. 2, arg. 5:
praedestinatio est praeparatio gratiae ... secundum *magistralem* definitionem [1, 106. 2b]
- [3] *In II Sent.*, d. 22, q. 2, art. 2, exp.:
habere voluntatem non sciendi geometriam peccatum non est ei qui illam non profitetur per officium *magisterii* [1, 189. 2a]
- [4] *L.c.*, d. 43, q. 1, prol.:
(Lombardus) ponit assignationem quandam peccati in Spiritum sanctum *magistralem* [1, 251. 2d]
- [5] *In IV Sent.*, d. 4, q. 1, art. 2b, arg. 1:
non bene assignetur alia definitio *magistralis* [1, 436. 2b]
- [6] *L.c.*, d. 19, q. 2, art. 2b, resp. ad 4:
docere sacram scripturam dupliciter contingit. Uno modo ex officio praelationis, sicut qui praedicat, docet ... Alio modo ex officio *magisterii*, sicut magistri theologiae docent [1, 551. 1b]
- [7] *L.c.*, d. 49, q. 5, art. 3c, arg. 3:
glossa (ad Mt. 4, 5) dicit quod diabolus multos decepit honore *magisterii* inflatos [1, 700. 1b]
- [8] *ST I*, q. 108, art. 2, resp. ad 2:
quanto perfectius scit qui potest docere quam qui non potest, et quanto perfectius donum aliquis communicare potest, tanto in perfectiori gradu est, sicut in perfectiori gradu *magisterii* est, qui potest docere altiorem scientiam [2, 339. 1c]

[9] *ST I-II*, q. 111, art. 4, corp.:

ad (instructionem in rebus divinis) tria requiruntur: (plenitudo cognitionis, argumentatio, communicatio). Quantum igitur ad primum, tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in *magisterio* humano: (principia illius scientiae; principales conclusiones scientiae; cognitio effectuum) [2, 516. 3a]

[10] *ST II-II*, q. 5, art. 1, resp. ad 1:

quamvis dicta Hugonis de Sancto Victore *magistralia* sint et robur auctoritatis non habeant, tamen potest dici quod [2, 532. 2a]

[11] *L.c.*, q. 63, art. 1, corp.:

non est personarum acceptio ... si aliquis promoveat aliquem ad *magisterium* propter sufficientiam scientiae Ad personam autem refertur ... , si aliquis promoveat aliquem ad praelationem vel *magisterium*, quia est dives vel quia est consanguineus suus. [2, 608. 3a]

[12] *L.c.*, q. 185, art. 8, corp.:

status religionis ad perfectionem pertinet quasi quaedam via in perfectionem tendendi, status autem episcopalis ad perfectionem pertinet tamquam quoddam perfectionis *magisterium*. Unde status religionis comparatur ad statum episcopalem sicut disciplina ad *magisterium*, et dispositio ad perfectionem. Dispositio autem non tollitur perfectione adveniente ... ; quantum ad id quod perfectioni congruit, magis confirmatur, sicut discipulo, cum ad *magisterium* pervenerit, non congruit quod sit auditor, congruit tamen sibi quod legat et meditetur, etiam magis quam ante. [2, 754. 2a]

[13] *ST III*, q. 15, art. 8, corp.:

quod miratur Dominus, nobis mirandum esse significat Omnes ergo tales motus eius non perturbati animi signa sunt, sed docentis *magisterium* [2, 794. 2d]

[14] *L.c.*, q. 35, art. 5, corp.:

si aliquis est aliquorum magister in grammatica et aliorum in logica, alia est ratio *magisterii* utriusque [2, 822. 1d]

[15] *L.c.*, q. 81, art. 2, corp.:

quia Christus debuit nobis esse exemplum iustitiae, non conveniebat eius *magisterio* ut Iudam, occultum peccatorem, sine accusatore et evidenti probatione, ab aliorum communione separaret, ne per hoc daretur exemplum praelatis ecclesiae similia faciendi

[2, 908. 3a]

[16] *De veritate*, q. 11, art. 1, resp. ad 1:

glossa ad Mt. 23, 8: prohibemur hoc modo hominem vocari magistrum, ut ei principalitatem *magisterii* attribuamus, quae Deo competit, quasi in hominum sapientia spem ponentes

[3, 73. 3b]

[17] *L.c.*, q. 11, art. 2, sed c. 2:

magisterium importat relationem superpositionis, sicut et dominus. ... Ergo nec aliquis potest dici sui ipsius magister [3, 74. 2b]

[18] *De malo*, q. 3, art. 14, corp.:

si loquamur ... secundum sententiam antiquorum sanctorum, vel etiam secundum sententiam Augustini, ... Si autem loquamur secundum dicta *magistralia*, quae non sunt contemnenda, sic dici potest

[3, 294. 1a]

[19] *L.c.*, resp. ad 2:

secundum expositionem antiquorum sanctorum et etiam secundum expositionem *magistrale*m

[3, 294. 1c]

[20] *Quodlib. III*, q. 4, art. 1, arg. 1:

doctores sacrae scripturae adhibentur ministerio verbi Dei, sicut et praelati. Sed non licet alicui petere praelationem. ... Ergo neque alicui licet petere cathedram *magistrale*m ad docendum in sacra scriptura

[3, 450. 2c]

[21] *L.c.*, arg. 2:

Augustinus dicit: locus superior ... , etsi administretur ut decet, inconvenienter ... appetitur. Ergo et inconvenienter petitur. Pari ergo ratione cathedra *magistralis*, quae est etiam locus superior

[3, 450. 2c]

[22] *L.c.*, arg. 3:

sed contra est quod Gregorius dicit ... quod gradus magistrorum est periculosus, gradus autem discipulorum est securus. Sed hoc videtur ad perfectionem pertinere ut aliquis propter aliquod bonum periculis se exponat. Ergo videtur esse laudabile quod aliquis cathedram *magistrale*m appetat et pro se petat [3, 450. 2d]

[23] *L.c.*, corp.:

oportet triplicem differentiam considerare cathedrae *magistralis* ad cathedram pontificalem.

Quarum prima est, quod ille qui accipit cathedram *magistrale*m, non accipit aliquam eminentiam quam prius non habuerit, sed solum opportunitatem communicandi scientiam, quam prius non habebat: non enim ille qui licentiat aliquem, dat ei scientiam sed auctoritatem docendi. Ille vero qui accipit cathedram episcopalem, accipit eminentiam potestatis, quam prius non habebat

Secunda differentia est, quod eminentia scientiae, quae requiritur ad cathedram *magistrale*m, est perfectio hominis secundum seipsum; eminentia vero potestatis, quae pertinet ad cathedram pontificalem, est hominis per comparisonem ad alium.

Tertia differentia est, quod ad cathedram pontificalem fit homo idoneus per caritatem excellentem; unde (Joh. 21, 15); ad cathedram autem *magistrale*m redditur homo idoneus ex sufficientia scientiae. [3, 450. 2d]

... Si ille qui dat licentiam ad cathedram *magistrale*m, posset eminentiam sapientiae dare, sicut ille qui promovet ad cathedram pontificalem dat eminentiam potestatis, esset simpliciter exposcenda Cum autem ille qui accipit licentiam ad cathedram *magistrale*m, accipiat solam opportunitatem communicandi, quod licet, petere huiusmodi licentiam quantum in se est, nullam videtur turpitudinem continere; quia communicare aliis scientiam quam quis habet, laudabile est et ad caritatem pertinere secundum illud Sap. 7, 13

Potest tamen turpitudinem continere ratione praesumptionis, quae esset si ille qui non est idoneus ad docendum, peteret docendi officium, sed haec praesumptio non aequaliter est in petentibus licentiam ad docendum et in petentibus pontificatum. Nam scientia, per quam aliquis est idoneus ad docendum, potest aliquis scire per certitudinem se habere; caritatem autem, per quam aliquis est idoneus ad officium pastorale, non potest aliquis per certitudinem scire se habere [3, 450. 3a]

[24] *L.c.*, resp. ad 3:

quod aliquis periculis spiritualibus se exponat, est valde vituperandum. Imminent autem pericula spiritualia his qui habent *magisterii* locum. Sed pericula *magisterii* cathedrae pastoralis devitat scientia cum caritate; pericula autem *magisterii* cathedrae *magistralis* vitat homo per scientiam, quam potest homo scire se habere. Unde non est similis ratio de utroque. [3, 450. 3b]

[25] *Quodlib. IV*, q. 9, art. 3, corp.:

disputatio ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit; et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus, [3, 461. 1d]

quas recipiunt illi cum quibus disputatur Quaedam vero disputatio est *magistralis* in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendunt: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet, ... auditor ... nihil scientiae vel intellectus acquireret et vacuus abscedet [3, 461. 2a]

[26] *Quodlib. VIII*, q. 4, art. 1, corp.:

aliquis homo potest dici ... melior altero dupliciter. Uno modo simpliciter; et sic melior est qui in caritate est perfectior. Alio modo secundum quid; et sic dicitur aliquis melior altero vel ad militiam vel ad *magisterium* vel ad praelationem ... , qui non est melior simpliciter: eo quod in singulis officiis ... requiruntur aliqua praeter moralem bonitatem ad hoc quod quis sit idoneus ad illud officium exequendum ... , ut sunt scientia, industria, potentia, et alia huiusmodi. [3, 485. 2a]

[27] *Quodlib. X*, q. 6, art. 1, corp.:

accipere personam differt contra accipere causam Si in aliqua controversia detur sententia pro aliquo quia est litteratior, erit acceptio personarum; si autem ex hac consideratione in licentiando ad *magisterium* aliis praeferatur, non erit acceptio personarum [3, 497. 1d]

[28] *Contra impugnantes*, pars 2, cap. 1, arg. 1:

Mt. 23, 8: "nolite vocari rabbi"; quod quidem consilium esse dicunt a perfectis observandum. Unde ... omnes religiosi ... a *magisterio* abstinere debent [3, 529. 1d]

[29] *L.c.*, arg. 3:

"superbia vitae" (1 Joh. 2, 16) = honores. *Magisterium* autem honorem esse dicunt: Mt. 4, 5 "super pinnaculum templi": in Palestina plana desuper erant tecta, et ibi erat sedes doctorum ... : ubi multos cepit diabolus vana gloria, honore *magisterii* inflatos. Unde concludunt, quod docere est contra religionis votum

[3, 529. 2a]

[30] *L.c.*, arg. 4:

religiosi ... debent humilitatem servare quod nullo honore potiantur. *Magisterium* autem est honor, ut probatum est. Ergo *magisterium* est eis illicitum [3, 529. 2a]

[31] *L.c.*, arg. 7:

2 Cor. 10, 13: "secundum mensuram regulae". Unde cum nulla religio in sui principio habuerit magistros, nulli religioso licet ad *magisterium* promoveri [3, 529. 2c]

[32] *L.c.*, resp. ad 1:

quod ... dicunt, esse Domini consilium de vitando *magisterio*, patet multipliciter esse falsum. Primo quia supererogationes de quibus dantur consilia, habent praemium eminentius: Lc. 10, 35 Doctoribus autem debetur praemium excellens, sicut et virginibus, sc. aureola: Dan. 12, 3 Inconveniens est dicere, quod abstinere ab actu docendi sub consilio cadat. [3, 530. 1c]

Ea quae ad solemnitatem docendi pertinent, non causa elationis fiunt, ... sed sunt ordinata ad auctoritatem officii ostendendam; et ideo ... nihil obsistit perfectioni, si quis *magistralibus* insigniis utatur.

Est magis ridiculum dicere quod etsi abstinere a docendo sub consilio non cadat, tamen abstinere a *magisterii* nomine sub consilio cadit. Non enim potest esse praeceptum vel consilium de eo quod non est in nobis sed in alio. In nobis quidem est docere vel non docere, de quo non esse consilium probatum est. Sed doctores aut magistros vocari [3, 530. 1d]

non est in nobis, sed in eis qui sic nos nominant. ...

Restat ergo dicendum quod ... "nolite vocari rabbi" non sit consilium, sed praeceptum ad quod omnes tenentur; nec prohibetur actus docendi vel *magisterii* nomen, sed ambitio *magisterii* [3, 530. 2a]

[33] *L.c.*, resp. ad 3:

non potest dici quod honor sacerdotii ad mundum pertineat, et similiter nec honor *magisterii*; ... sicut ergo religiosi per votum non abrenuntiant sacerdotio, ita nec *magisterio*. Item hoc est falsum quod *magisterium* sit honor: est enim officium cui debetur honor. [3, 530. 3b]

... Nec propter hoc aliquis debet abstinere a *magisterio*, quia diabolus aliquos inflatos honore *magisterii* decipit; sicut nec a bonis operibus [3, 530. 3c]

[34] *L.c.*, resp. ad 4:

patet ex dictis quod *magisterium* non est honor [3, 530. 3d]

[35] *L.c.*, resp. ad contr. 1:

quod ... in uno religiosorum collegio duo doctores esse non debent, manifeste ... iniquum ... , cum religiosi non sint minus habiles ad docendum quam saeculares. ... Non maior via pateret toti uni multitudini religiosorum veniendi ad *magisterium* quam uni saeculari, qui singulariter per se studet, qui magister fieri potest, si in studio proficiat. ... [3, 531. 1b]

Ita studenti est impedimentum ad studium, si ei *magisterium* subtrahatur, quod est quasi studentium praemium. Item hoc reputaretur in poenam infligi alicui, si ei postquam in studio profecerit, *magisterium* denegaretur. Si ergo religiosus in *magisterio* consequendo plusquam alii impediatur ex hoc ipso quod religiosus est, punietur. ...

Sic contrarietas, non pluralitas doctorum prohibetur. Vel magis secundum litteram prohibetur ut non quilibet indifferenter ad *magisterium* assumatur, sed discreti et in scripturis docti. [3, 531. 1c]

... Vel loquitur de *magisterio* quod competit praelatis ecclesiarum: prohibetur enim ne unus pluribus ecclesiis aut plures uni ecclesiae praesint [3, 531. 1d]

[36] *L.c.*, resp. ad contr. 3:

non esset conveniens determinatum numerum magistrorum esse, ne hac occasione idonei a *magisterio* repellantur [3, 531. 2a]

- [37] *L.c.*, pars 4, cap. 3, resp. ad 1:
 ut patet per glossam Sciendum tamen quod illa glossa non est
 authentica sed *magistralis*: quod patet ex hoc quod est quaedam
 conclusio ex verbis Augustini illata [3, 552. 2c]
- [38] *De perfectione*, cap. 19:
 religionis status perfectionem non praesupponit, sed ad perfectio-
 nem inducit; pontificalis autem dignitas perfectionem praesuppo-
 nit: qui enim pontificatus honorem suscipit, spirituale *magisteri-*
um assumit [3, 564. 3d]
- [39] *In Dionysii De div. nom.*, cap. 2, lect. 1:
 (nomina causalia:) Ex hoc potest accipi regula *magistralis*, quod
 omnia nomina designantia effectum in creaturas pertinent ad di-
 vinam essentiam [4, 547. 3d]
- [40] *L.c.*, lect. 4:
 perfectus Hierotheus, id est institutus, ad unitionem et fidem ipso-
 rum, idest ut eis quae dixit, uniretur per fidei unitionem; dico:
 indocibilem, idest quae humano *magisterio* doceri non potest
 [4, 550. 2a]
- [41] *L.c.*, cap. 7, lect. 1:
 supernaturali modo intelligens Paulus, qui fuit divinus vir ex par-
 ticipatione divinae sapientiae, et fuit sol, idest suo *magisterio* illu-
 strator Dionysii [4, 571. 2a]
- [42] *Cat. aurea in Matth.*, cap. 4, lect. 3:
 Glossa. (Mt. 4, 5): ideo duxit eum (diabolus) supra pinnaculum,
 cum vellet eum de vana gloria tentare, quia in cathedra doctorum
 multos deceperat inani gloria, et ideo putavit istum positum in se-
 de *magisterii* inani gloria extolli posse [5, 143. 3d]
- [43] *L.c.*, lect. 8:
 Rabanus. (Mt. 4, 25): "secutae sunt eum turbae multae", quae qua-
 dripartitae sunt: alii propter caeleste *magisterium*, ut discipuli;
 alii ob curationem infirmitatum; alii sola fama ... ; alii per invidi-
 am [5, 146. 2b]

[44] *L.c.*, cap. 5, lect. 3:

Chrysostomus. (Mt. 5, 5): "qui lugent": siquidem praeceptum istud totius philosophiae *magisterium* est [5, 147. 1d]

[45] *L.c.*, cap. 6, lect. 10:

Cyprianus. (Mt. 6, 13): "Amen": quid mirum si talis oratio est quam Deus docuit, qui *magisterio* suo omnem precem nostram salutari sermone breviavit? [5, 157. 2c]

[46] *L.c.*, cap. 8, lect. 3:

Augustinus. (Mt. 8, 10): quod miratur Dominus, nobis mirandum esse significat ... : omnes enim tales motus eius non perturbati animi signa sunt, sed docentis *magisterium* [5, 166. 1d]

[47] *L.c.*, cap. 21 lect. 4:

Chrysostomus. (Mt. 11, 28): "in qua potestate?", ac si dicerent: numquid *magistrallem* suscepisti thronum? sacerdos consecratus es? [5, 213. 2d]

[48] *L.c.*, cap. 23, lect. 2:

Chrysostomus. (Mt. 23, 8): "rabbi vocari": quod erat omnium malorum causa, idest thronum appetere *magistrallem*, hoc in medium ducit ad discipulos instruendum [5, 219. 3d]

[49] *Cat. aurea in Marcum*, cap. 1, lect. 13:

Gregorius. (Mc. 1, 44): miraculum faciens taceri iussit, et tamen taceri non potuit ... ; quid velle eius membra debeant ... , doctrinae *magisterio* exemplum dedit [5, 250. 1b]

[50] *L.c.*, cap. 10, lect. 5:

Beda. (Mc. 10, 32): "discipuli stupebant", ne ille, cuius vita et *magisterio* gaudebant, inimicorum manibus occumberet [5, 267. 1b]

[51] *Cat. aurea in Lucam*, cap. 14, lect. 7:

Theophylactus. (Lc. 14, 34): non solum autem eos qui donati sunt *magistrali* gratia, sed etiam idiotas exposcit ad modum salis fieri utiles proximis [5, 337. 3b]

[52] *L.c.*, cap. 19, lect. 2:

Ambrosius. (Lc. 19, 13. 18): possumus decem mnas decem verba intelligere, idest legis doctrinam; quinque mnas *magisterii* disciplinae; sed legisperitum in omnibus volo esse perfectum [5, 349. 3d]

[53] *L.c.*, lect. 6:

Beda. (Lc. 19, 47): ideo Iesum perdere quaerebant, quia, suo *magisterio* neglecto, plures ad eum audiendum confluere cernebant [5, 351. 2d]

[54] *Cat. aurea in Joh.*, cap. 1, lect. 23:

Beda. (Joh. 1, 35): stabant cum illo (Joh. Bapt.) discipuli, quia *magisterium* illius corde sequebantur immobili [5, 375. 1c]

[55] *L.c.*, lect. 24:

Alcuinus. (Joh. 1, 38): nolunt (discipuli Joh.) transitorie uti eius *magisterio*, sed inquirunt ubi maneat [5, 375. 2d]

[56] *L.c.*, lect. 26:

Alcuinus. (Joh. 1, 43): (Jesus a Judaea abiit), deferens honorem Baptistae, ne videatur *magisterium* eius minuere, dum adhuc statum habet [5, 376. 1b]

[57] *L.c.*, cap. 2, lect. 3:

August. (Joh. 1, 37): scriptura evangelica non solum illos duodecos appellat discipulos eius, sed omnes qui in Deum credentes ad regnum caelorum *magisterio* eius erudiebantur [5, 378. 1a]

[58] *L.c.*, cap. 3, lect. 3:

August. (Joh. 3, 3): nemo ex spiritu nascitur nisi humilis fuerit ... Ille autem (Nicodemus) *magisterio* inflatus erat et alicuius momenti sibi esse videbatur, quia doctor erat Iudaeorum [5, 380. 2b]

[59] *L.c.*, lect. 4:

August. (Joh. 3, 9): notata eius (Nicodemi) imperitia, qui se ceteris de *magisterio* praeferebat [5, 380. 3a]

[60] *L.c.*, cap. 16, lect. 3:

Didymus. (Joh. 16, 12): tunc non poterant (discipuli sufferre), nisi primitus in capite nostro *magisterium* et forma crucis praeiret [5, 426. 3c]

[61] *Report. sup. ev. Matthaei*, cap. 5, lect. 1:

(Mt. 5, 1): "cum sedisset": hoc pertinet ad dignitatem *magisterii* [6, 147. 3a]

[62] *L.c.*, cap. 22, lect. 4:

(Mt. 22, 37): "ex tota anima": *magistralis* quaedam glossa exponit quod anima est imago Dei secundum ... memoriam, intelligentiam, et voluntatem [6, 200. 1c]

[63] *L.c.*, cap. 23, lect. 1:

(Mt. 23, 6-7): illi amant cathedras qui amant locum sacerdotum. Qui autem debent esse magistri, sunt proprie episcopi; unde illi volunt vocari rabbi, qui amant esse episcopi. ... [6, 201. 2b]

(Mt. 23, 11): "qui maior est vestrum, erit minister vester". Notandum autem quod qui primatum habet, habet instruere et gubernare; quorum primum est proprium magistri, secundum patrum. ... [6, 201. 2c]

(Mt. 23, 8-9): "vos autem omnes fratres estis". Et hoc ostendit ex aequali conditione. In *magisterio* non fecit differentiam in qualitate conditionis, sed in paternitate conditionem apponit. ... [6, 201. 2d]

(Mt. 23, 10): "nec vocemini magistri, quia magister vester unus est Christus". Unde Christus sibi *magisterium* attribuit, quia Christus verbum est; et ideo ipsius est docere, quia nullus docet nisi per verbum [6, 201. 3a]

[64] *Report. sup. ev. Johannis*, cap. 1, lect. 16:

(Joh. 1, 43): postquam baptizatus fuerat a Ioanne, volens honorem deferre Baptistae, exivit in Galilaeam, ... ne sua praesentia ... minueret Ioannis *magisterium*, dum adhuc statum haberet [6, 245. 1d]

[65] *L.c.*, cap. 2, lect. 2:

(Joh. 1, 37): discipuli Domini in evangelio dicuntur non solum illi duodecim ... , sed etiam omnes qui in eum credentes eius *magisterio* ad regnum caelorum erudiebantur [6, 248. 2c]

[66] *L.c.*, cap. 3, lect. 2:

(Joh. 3, 10): cum dicit "tu es magister", ... non reprehendit eum Dominus ut insultaret ei, sed quia confidebat adhuc de *magisterio* suo, praesumens de sua scientia [6, 252. 3b]

[67] *Report. ineditae Leon.*, In Mt. 5, 13:

“nisi ut mittatur foras”, de ecclesia sc., Apoc. 22, 15: “foris canes”.
 Item ut auferetur ei dignitas sacerdotalis *magisterii*, Os. 4, 6:
 “quia scientiam repulisti” [6, 361. 2c]

[68] *L.c.*, In 1 Cor. 11, 26:

nota quod memoria dominicae passionis ... facit: inflammat ... ,
 commendat ... , inducat ... ; ... est nobis ad speciale *magisterium*
 virtutum [6, 369. 2c]

[69] *Report. sup. I Tim.*, cap. 5, lect. 2:

(1 Tim. 5, 9): “unius viri uxor”: sicut enim requiritur in episcopo,
 quod sit vir unius uxoris, ita in vetula Glossa: hoc dicit prop-
 ter praedictum sacramentum. Haec glossa est *magistralis* et pa-
 rum valet. Non enim videtur ratio sumi ex aliquo sacramento,
 quia mulieres non suscipiunt aliqua sacramenta administranda.
 Sed hoc dicit propter firmitatem, ut sc. habeant continuum propo-
 situm servandae viduitatis [6, 497. 2b]

APPENDIX II

Magisterium in the "Decretum Gratiani"

NB.: Texts quoted according to *Decretum magistri Gratiani* (Corpus iuris canonici I – Emil FRIEDBERG ed.), Leipzig, 1879, reprint Graz, 1959

- [a] Pars I, dist. 12, c. 13 (conc. Toletanum, 975):
 in psallendo teneant modum, quem metropolitana in sede cognoverint institutum Sic enim iustum est, ut inde unusquisque sumat regulas *magisterii*, unde honoris consecrationem accipit, ut ... quae uniuscuiusque sacerdotalis dignitatis est mater, sit ecclesiasticae magistra rationis [30-31]
- [b] *L.c.*, dist. 14, d.p.c. 12 (Gratianus):
 sacerdotalis sensus ... vigil debeat esse ... ; ideo edacitatis vitio obnoxii in sacerdotes ungi non debent. Hi enim, ut ait Gregorius in *Moralibus*, qui adhuc vitiorum bello subiacent, nequaquam per praedicationis usum praeesse *magisterio* ceterorum debent [160]
- [c] *L.c.*, dist. 49, c. 1, §12:
 quia igitur paucis ad pastorale *magisterium* dignus qualiter veniat ... ostendimus, qui ad illud digne pervenerit, in eo qualiter vivere debeat demonstramus [177]
- [d] *L.c.*, dist. 73, c. 2 (epist. Attici patr. Constantin. †425):
 secundum canonicam auctoritatem litteras ... dedimus, per quas ... concedimus, ut (clericus Hermannus) sub vestro *magisterio* divinae servituti insistens suae deserviat utilitati, ... ut, si dignum eum iudicaveritis, ad sacros ordines promoveatis [261]
- [e] Pars II, causa 1, q. 4, c. 5 (epist. Leonis IV papae †855):
 quia praesulatus nostri ... *magisterium* non solum de sacerdotum verum etiam saecularium utilitatibus debet esse sollicitum, propterea fraternitatem vestram scire volumus [419]
- [f] Pars III, de cons., dist. 2, c. 3 (epist. Cypriani ep. Carth. †258):
 hoc (i.e. eucharist.) ... quod nos Dominus facere exemplo et *magisterio* docuit [1315]

THE KNOWLEDGE OF GOD IN ALBERT THE GREAT AND NICHOLAS OF CUSA¹²¹

J.H.M. Remmé

1. Introduction

Though this paper is called "The Knowledge of God in Albert the Great and Nicholas of Cusa," I wish to put emphasis on Albert the Great. I hope to justify this by pointing out that in this seminar Nicholas has been treated extensively so far, while Albert the Great, with whom I would like to compare Nicholas of Cusa on the topic of knowledge of God, is still in need of attention.

The reason for this comparison is that both philosophers have spent quite a lot of effort on the problem of how to acquire knowledge about God. In dealing with this problem they have both been inspired by the theology of pseudo-Dionysius the Areopagite. Also Albert, who lived two centuries before Cusanus, seems to have indirectly influenced Cusanus. Nevertheless, Cusanus severely criticized the scholastics, to whom Albert belonged, and sought an alternative to their interpretation. This constitutes for me the final reason for a comparison between Albert the Great and Nicholas of Cusa.

There are some aspects of Albert's philosophy that I would like to draw attention to first. One of them lies in the fact that Albert, living and working at the time when more or less all the writings of Aristotle had become known to the Western academic world, was one of the first scholastics to work with the results of the Aristotelian tradition, as well as with those of the Platonic tradition. In addition to this, in one way or another he has inspired two very different schools of thought: on the one hand, the more Aristotelian influenced philosophy of Thomas Aquinas and his followers, and on the other hand, the strongly Platonic influenced, so-called "German Dominican School," the school of thought that was based in Cologne and that had among its contributors such men as Thierry of

¹²¹ The research of which this paper is the result has been made possible by a research-grant offered by the *Nederlandse organisatie voor Wetenschappelijk Onderzoek* (NWO). The paper was read at the Cusanus Workshop at the "Conference of the society for the research of the ultimate meaning of existence," September, 1990.

Freiberg and Master Eckhart.¹²² Now Albert is often mentioned as one of the scholastics whose views Nicholas seems to have explicitly rejected,¹²³ but he is also the founding father of a school of thought that influenced him.¹²⁴ Now the question might be raised whether Cusanus was right in his rejection of views attributed to Albert. Hopefully the following will help to elucidate this question.

The subject of this seminar and the focal point of my comparison between Albert and Nicholas is the knowledge of God. This is a tricky subject for someone who is not a theologian, but a philosopher, as I am. As you well know, the problem of the knowledge of God goes back to pre-Christian times, into the tradition of Platonism. Though both Plato and Aristotle can be said to have had a certain notion of "god", it seems, that for neither one of them knowledge of God was a real problem; it could even be considered anachronistic to look for it in their works. For as far as Plato is concerned, he does not have a clear and well-described notion of "god" – although in his *Republic* some mention is made of a "god"¹²⁵ – and he does not draw much attention to the problem of the knowledge of God. With Aristotle the perspective changes, as he focuses on the empirically perceivable world. It is from that perspective that Aristotle speaks about God; and it is while discussing the dyna-

122 A. DE LIBERA, *Introduction à la Mystique rhénane. D'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, 1984; E. VANSTEENBERGHE, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action, la pensée*, Paris, 1920, p. 423.

123 K. FLASCH, *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart, 1986, pp. 540-541; Vansteenberghé, p. 416. It is not clear whether Cusanus really rejected the views he attributed to Albert, or whether this is just an impression that might arise from the reading of some of his works. It is also not clear whether Cusanus knew Albert through his works or through the works of members of the German Dominican School; if the latter is true, he probably would have received a somewhat biased notion of his ideas, as the members of the German Dominican School focussed on the Platonic elements in Albert's thought.

124 R. HAUBST, "Zum Fortleben Alberts des Grossen bei Heymeric von Kamp und Nikolaus von Kues," *Studia Albertina* (B.G.Ph.Th.M., Suppl. Bd. 4), 1952, pp. 420-447; Vansteenberghé, p. 422.

125 The concept in Plato's philosophy that comes closest to that of a "god" is that of the "good" (*Republic*, VI). It has to be admitted that Socrates states there that defining the "good" is too great a task for him, even though he does make an attempt at describing it. Right after this (*Rep.*, VII), we find the famous parable of the cave, where Plato could have discussed the problem of how to know the "good", but rather chooses to direct his attention to the problem of how to know the material world.

mic of the physical reality that he comes to talk about God.¹²⁶ In this way, since Aristotle more or less deduces what he knows about God from what he knows about physical reality, the knowledge of God is not a problem for him. Focusing on the physical reality, he does not need to know more about God than what he can deduce from physical reality.

In Neoplatonism that is not the case. With Neoplatonist thinkers as Plotinos and Proklos, two important concepts of Plato were combined – the concept of the absolute “one”, taken from the *Parmenides*, and the concept of the “good”, taken from the *Republic* – and they were formed into the Neoplatonic concept of the first principle of the whole of reality.¹²⁷ The result was a concept of a first principle that was – much more than had been the case with Plato and Aristotle – separated from the (physical) reality of mankind. The reason for this was mainly the plurality that is so characteristic of (physical) reality, whereas its first principle had to be absolutely bereft of every form of plurality; it had to be “one”. In this way knowledge of the first principle, the “One”, becomes a problem, because of its strict separation – ontologically speaking – from the reality of the agent of the knowledge.

Such was also the case for pseudo-Dionysius, who stood as a Christian in the tradition of (Neo-)Platonism. As such he saw God first of all as a creator – even more so: a creator *ex nihilo* –, which is meant in a wider than just a temporal sense. This means that, on the one hand, he saw God as fundamentally different from the world, and, on the other hand, as the primal cause of that world and therefore somehow linked to it (a cause is linked to what it causes and comparable to it, even though it is in principle different from it). Because of this, there are certain things which we, departing from our knowledge of the world, can say about God; but we must also deny the use of most of our knowledge, since it stems from the world that is so fundamentally different from God. For this reason, pseudo-Dionysius developed a dual theology of affirmations and negations.¹²⁸ The affirmative theology is based upon that which has to be said about God, whereas the opposite of these things would, when said of God, amount to utter nonsense; for in-

¹²⁶ *Metaphysics*, XII, 7; *Physics*, VIII.

¹²⁷ C. STEEL, “L’Un et le Bien. Les raisons d’une identification dans la tradition platonicienne, *Rev.sc.ph.th.* 73 (1989), pp. 69-85.

¹²⁸ J. JONES, *Pseudo-Dionysius Areopagyte. The Divine Names and Mystical Theology*, Milwaukee, 1980, pp. 15-26.

stance, it makes perfect sense to call God "good", it is even compelling to do so; whereas it makes no sense at all to think of God as "bad"; and one can call God "being", while it is very hard to imagine God to be "non-being". This is, however, based upon that which makes sense to *us* and what *we* can imagine, and we know that our knowledge is essentially limited. It is in negative theology that we realize that we have to be modest and that we criticize the concepts we use. We know, for instance, that God has much more to do with "being" than with "non-being" and that He is not "a being," because He would otherwise no longer be fundamentally different from the rest of the world, which is a fact we cannot deny; but we also know that He is the cause of "being," and that is why we should not call Him "being," but rather "beyond being," to indicate, that He is beyond our concept of "being."¹²⁹ For the same reason He should, according to pseudo-Dionysius, be called "beyond-good," "beyond-life," etc. Through this effect of the negative theology, the affirmative theology can become more precise.

Pseudo-Dionysius' theology has been very influential in medieval thought, starting with Hilduin of St Denis and John Scotus Eriugena and lasting at least until Nicholas of Cusa. It was well-known in scholasticism, in which Albert the Great was the first to teach about all the works of pseudo-Dionysius, and Thomas Aquinas was one of those he taught it to and who later used it in his own work. It has also strongly influenced Nicholas of Cusa.¹³⁰

2. The knowledge of God in Albert the Great

Albert the Great commented extensively on the works of pseudo-Dionysius and also used his thought in his own independent works.¹³¹ In his commentary on pseudo-Dionysius' *Divine Names* he first of all points out that the problem of the knowledge of God is not a matter of *whether* God "is", but of *what* God "is".¹³² This is

¹²⁹ Jones, p. 37.

¹³⁰ Vansteenbergh, pp. 410-414.

¹³¹ See, for instance, *S.Th.*, tr. 3, q. 13, c. 1, p. 40, 54; I am here, and elsewhere, referring to the new critical edition of Alberts works, the Aschendorff edition.

¹³² *Super Dionysium De Divinis Nominibus*, I, c. 51, p. 32, 12-22: A nobis tamen non est cognoscibilis nisi confuso intellectu, quia non comprehendimus de deo 'quid' est, sed tantum 'quia', et hoc confuse ... ; also: I, c. 20, p. 10, 64 & VII, c. 27, p. 358, 1.

the famous distinction that has also been used by Thomas Aquinas and that goes back to Aristotle,¹³³ between the *quia est* and the *quid est*. It is the question "quid est" that pseudo-Dionysius' theology has to be applied to. Now Albert seems to have a twofold interpretation of that theology. Firstly, he makes a distinction between the *res significata* and the *modus significandi*, between the "thing" that is referred to and the way of referring to it.¹³⁴ In this view, affirmative theology concerns itself with those "things" that, taken in the strictest sense, can only be affirmed of God, but that in a lesser degree can also be found in reality. Examples are "life", "wisdom", "beauty", notions that will never be found in the world if taken in an absolute sense, but are always found in a mixed and imperfect way. When these concepts are applied to God, however, they have to be true in an absolute and perfect sense. Nevertheless, we should not forget that these concepts are derived from the imperfect meaning in which we become acquainted with them and for that reason we have to be aware of the way in which we use them. Thus we have to be aware of the *modus significandi*, and this is where negative theology comes in: to help us to abstract these concepts from the finite and limited way in which we acquired them. This is, by the way, also the point of view of Thomas Aquinas.¹³⁵

The other view draws our attention to the subject/predicate-structure of human statements (and thoughts). It holds that whatever in affirmative theology is affirmed about God has to be shaped in a subject/predicate-structure, because of the way in which language (and thought) works.¹³⁶ In that case negative theology points out that such a structure cannot be true regarding God, who is thought of as being absolutely simple and undivided. It cannot be true, strictly speaking, to call God a "good God", because that would mean that we have knowledge of a God in whom we discern a certain quality, "goodness", that we can use in naming Him; this makes perfect sense with just about everything else, but it cannot be so with God, and for that reason we have to take some distance

¹³³ *Posterior Analytics*, I, 1, 71a12-15 & II, 7, 92b4-11.

¹³⁴ *In Mysticam Theologiam*, c. 5, pp. 473, 49-474, 6; C. STEEL, "Albertus' commentaar op de mystieke theologie," *Stoicheia* 3 (1989), pp. 41-50.

¹³⁵ *ST I*, q. 13, a. 3.

¹³⁶ Of course, what Albert says about language has to be limited to the Latin and German languages he knew. It might be very well possible, that the subject-predicate structure can be found in the mentioned languages and is absent in, for instance, Chinese.

from this way of speaking.¹³⁷ Thus, after looking at the two interpretations offered to us by Albert, one could wonder if the result is wholly satisfying. Is it not possible to say more about God than pseudo-Dionysius' theology allows?

There is certainly more that has been said by Albert, although it has to start with his interpretation of pseudo-Dionysius' theology. The third treatise in Albert's *Summa Theologiae* is titled "On the knowability, nameability and demonstrability of God." In the *solu-tio* of the first chapter of the first question, which concerns itself with the question "whether God is knowable," Albert refers to pseudo-Dionysius¹³⁸ when saying: "we do not know God unless in a symbolical or mystical manner."¹³⁹ This is not a simple statement, so he goes on to explain what he means by it. It appears that what he means by a "symbolical manner" is a comparison (*proportio*) of qualities (*propriates*) of God with qualities of embodied beings. According to him, such a comparison can be made. He goes on to explain that what he means by a "mystical manner" is a way of knowing God "per eminentiam," which consists in focusing on what has to be associated primarily with God and only secondarily with creation. The examples he gives are "essence", "life", and "intellect", of which he says that "they are not unknown to us."¹⁴⁰ We, however, know these concepts through their existence in creation, and in that form it is not proper to associate them with God; they have to be taken far "above" – Albert even says: infinitely far "above" – this mode of understanding and seeing them, in order for them to be applicable to God. Finally, he explains the first part of the quoted statement: "we do not know God." But is that really the case? Referring to Augustine, he claims that in a way we do, and he quotes Augustine's saying that "we see God through the mind, but we least of all comprehend Him."¹⁴¹ The point Albert wants to

¹³⁷ *Super Dionysii Mysticam Theologiam*, c. 5, p. 474, 7-28.

¹³⁸ The reference is to *The Heavenly Hierarchy*, c. 4, par. 3.

¹³⁹ P. 40, 54: Hoc autem probatur sic secundum Dionysium: Non cognoscimus deum nisi symbolico vel mystico modo.

¹⁴⁰ P. 40, 64: quae nobis non innotescunt.

¹⁴¹ According to the edition, Albert is here referring to *Epistola* 147, c. 9, n. 21: "Aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere," conform to what is also said in *Sermo* 177, c. 3, n. 5. It seems to me, however, that Albert does not rightly base his argument on this text of Augustine. What is probably the case here is that Albert quotes, as he often does, not from a text, but from memory.

make here is, in his own words, "that through the knowledge of the created and human intellect God and the divine substance is attained in a simple vision and the intellect is poured into the same through the consideration of the vision, but it is not grasped by comprehension."¹⁴² Thus a certain knowledge of God is possible after all. But not a comprehensive one, for, as Albert explains, "comprehension means the contact of the intellect with the limits of something."¹⁴³ He comes back to this a little later, when he responds to the arguments put forward by a number of authorities (*auctoritates*), who stated that knowledge of God is not possible. He says there: "For the authorities who said Him to be unknowable have spoken about certain and finished cognition, which is the cognition of comprehension."¹⁴⁴ Of course, it makes perfect sense to say that we cannot have a comprehensive knowledge of God, for God is – ontologically speaking – "before" reality and thus also – He Himself being perfectly simple – before every finiteness. But apparently it is possible also to have an unformed kind of intuition through which we are able to reach up to God. This might, I think, very well be the reason why Albert made the distinction mentioned before, between the *quid est* of God, which we cannot (really) know, and the *quia est* of God, which we can know. It seems to me that the unformed kind of knowledge, that is more like intuition, can tell us that God is, but hardly anything more than that. For further knowledge we need comprehension, which is by its very nature not fit to reach up to what God has to be.

Thus we may conclude that Albert makes a distinction between (at least) two types of knowledge. To these correspond two very different objects of knowledge. First, there is God as He is, and of that we can only really know *that* He is and hardly anything else. Next there is a vast plurality of beings and of those we can have knowledge, in the way of a definition, that is: through knowing their limits. This kind of knowledge enables us to grasp mentally the objects of our knowing. For as far as these objects are concerned, there is not much of a problem for Albert, so it seems. What concerns us

142 P. 41, 3-7: quod notitia intellectus creati et humani deus et substantia divina attingitur per simplicem intuitum et diffunditur intellectus in ipso per intuitionis considerationem, sed non capitur per comprehensionem.

143 P. 41, 11-12: comprehensio enim est contactus intellectus super terminos rei.

144 P. 41, 21-24: Auctoritates enim, quae dicebant eum incognoscibilem esse, loquuntur de cognitione certa et finita, quae est cognitio comprehensionis.

here, however, is that he comes in this way to a dual way of approaching God. As he states in his *Summa Theologiae*,¹⁴⁵

in that the divine substance is divided from everything else, it rises over it excellently and it is unnameable in an infinite way. However, that it, as the cause of everything, designs the goodnesses (bonitates), which flow forth from it, and it designs them, in such a way that they are in it in the manner of causes and not in the manner of effects, thus from the names of all it will be named.

As will be clear, this latter approach is the approach of affirmative theology. It becomes even more clear through the examples which he gives of the mentioned "goodnesses", such as "essence", "substance", "life", "intellect". These concepts are almost typical of affirmative theology, in that it makes much more sense to attribute them to God than not to do so. They appear here as names of God. However, at this stage it is more important to note that one aspect is added by Albert, *i.e.*, causality: these concepts are to be attributed to God because they indicate His causal relation with reality. As Albert argues in his *Summa*, there is nothing in the world that can be the cause of it, so it had to be caused by something external, which must be God.¹⁴⁶ Pseudo-Dionysius refers to God as "cause," too, and Albert quotes that passage of his,¹⁴⁷ but it is Albert who speaks of "designing."¹⁴⁸ This indicates that Albert has more articulate ideas about the way in which God causes.

On the subject of causality Albert was inspired by the theories of Aristotle, by whom he was strongly influenced.¹⁴⁹ He was of course familiar with Aristotle's fourfold scheme of causality: the material,

¹⁴⁵ P. 82, 46-52: In quantum enim segregata est substantia divina ab omnibus, excellenter eminens et infinite innominabilis est. In quantum autem prae-habet ut causa omnium bonitates, quae fluunt ab ipsa, et prae-habet eas, ita quod in ipsa sunt per modum causae et non per modum effectuum, sic ex omnium nominibus nominatur.

¹⁴⁶ *S. Th.*, tr. 3, q. 14, c. 1, p. 51, 59-65.

¹⁴⁷ *On the Divine Names*, 3, 596A.

¹⁴⁸ The Latin has "prae-habere", which literally means "to have beforehand". I have chosen for the translation "design", because that was the most concise and direct translation I could think of. There is, however, a clear difference in intention: while the word "design" puts emphasis on the product that is to be designed, the word "prae-habere" puts emphasis on the original as it is in the mind.

¹⁴⁹ Sometimes he indicates this explicitly; see, for instance, *Super Dion. De Div. Nom.*, II, p. 73, 41-42.

the efficient, the final, and the formal cause. These causes had to originate in God, who could not be otherwise than perfectly simple. Now it was not so unusual for a plurality to originate in God, but it had to be explained how this was possible, either through the Holy Trinity – the first plurality emanating from God – or otherwise. Albert did this by giving one of the four causes superiority over the others. To him, that had to be the formal cause. That may be not so much of a deviation from the Aristotelian idea, considering that for Aristotle too, form prevailed over matter, and also there seems to have been a tendency in Aristotle's thought to merge the formal, final, and efficient causes together and oppose them to the material cause.¹⁵⁰ Albert discusses this causality in his commentary on pseudo-Dionysius' *On the Divine Names*. There¹⁵¹ he discusses the way in which reality comes forth from its first principle, God. First, he discusses the view of Plato and Avicenna (as apparently Albert considers them to agree completely on this matter). He does so, because he sees the reduction of the causes to a single formal cause as problematic, and he wants to make clear that this is not his view. What he then describes is the Platonic/Avicennian theory of the "Giver of Forms" (the *Dator Formarum*),¹⁵² according to which all the forms are contained in a universal manner in the first principle; by the movement of that principle, as the first mover, these forms are supposed to be "particularized," according to Albert. It appears that Albert is not satisfied with this theory. That is why he turns to the view which he, correctly, attributes to Aristotle.¹⁵³ So he states that everything in reality is according to that which is proper to it:¹⁵⁴

For we see that every nature is for the sake of something and follows with certainty its goal in natural movements and actions; and that could not be, if the concepts of all the natural perfections would not already exist in some directing principle.

150 H. TREDENNICK, "Introduction," *ARISTOTLE. Metaphysics*, Cambridge (Mass.)-London, 1933, p. xxviii.

151 Pp. 72, 35-75, 11.

152 He also refers to this theory in his commentary on the *Liber de Causis: De Causis et Processu Universitatis* (BORGNET ed.), vol. II, 1, p. 435.

153 *Metaph.*, 12, c. 4, 1070b30-35.

154 P. 73, 51-55: Videmus enim omnem naturam esse propter aliquid et certiduarie consequi suum finem per motus et actiones naturales; et hoc non posset esse, nisi intentiones omnium perfectionum naturalium praeexisterent in aliquo dirigente.

Now this looks at first hand to be a lot like the “Giver of Forms”-theory. Albert probably realized this and that is, I think, why he adds: “Such forms, however, are not brought into the matter from the outside, but they already existed in there in potency.”¹⁵⁵ What Albert had thought to be unsatisfying about the Platonic/Avicennian view was that it did not explain where matter came from. That is a problem, because if you cannot explain where matter comes from, it has to be eternal, which Albert considered to be “contrary to faith” (*contra fidem*).¹⁵⁶ He tried to get around this problem through the Aristotelian way of looking at it. That is why he talks about “natural movements and actions”: he needs a dynamic in “nature” itself in order to account for the becoming of matter. He even states that nothing is put into matter by the first mover that was not already in it – matter itself has in potency what was actual in its origin, the pure act of the first mover –, but it is taken out from matter because of the potentiality of matter and it will be made concrete in so far as it is more or less fit to resemble the first mover.¹⁵⁷ Now we have to keep in mind that he does not want matter to end up as eternal. What he cannot allow for is forms which emanate from the first principle (as if they had their origin therein). What he thus goes on to defend is a bipartite process: first, God creates the things as they are constituted in form and matter; secondly, they have their own process, though not independent from God, through the potentiality of matter and the forms which result from it.¹⁵⁸ He is so convinced of the truth of this view that he calls it the “catholic opinion” (*opinio catholica*). He further defends his view by referring to pseudo-Dionysius – let us not forget: Albert is commenting on one of his books here – in saying that the first principle goes forth in everything that is caused “in an exemplary and efficient way” and

¹⁵⁵ P. 73, 58-60: *Huiusmodi autem formae non inducuntur in materiam ab extrinseco, sed praeexisterunt in ea in potentia.*

¹⁵⁶ See for this consideration p. 73, 35-40.

¹⁵⁷ P. 74, 2-7: ... *ita etiam nihil, quod sit in primo motore, ponitur in materia, sed per motum eius educitur, quod erat in potentia, et terminabitur motus materiae in similitudinem motoris primi plus et plus, secundum quod materia est magis disposita.*

¹⁵⁸ P. 73, 7-11: ... *quod primum propter efficaciam suae actionis producit totam rem secundum materiam et formam ... et tunc potentiae ad formas erunt in materia per creationem.*

not "in an essential way";¹⁵⁹ God "designs," or "molds," as it were, the thing itself and causes it to be, whereas He does not just work out a universal form and then leaves that form to work on matter; the latter view is the one which Albert accuses Avicenna of holding. In this context he also speaks of participation as "exemplary."¹⁶⁰ Thus God is the "causa exemplaris," just as the "one" – the most excellent attribute of God – is called the "exemplary cause" of everything that is one.¹⁶¹

Thus we apparently can have some knowledge of God through his causality. But can the cause be named by the same name as the caused? As indicated before, the treatise in the *Summa Theologiae*, concerned with the knowledge of God, also concerns itself with the naming of God; the two go together. Now it has also been said that the aspects of reality on which affirmative theology focuses serve as names for God. In this way, however, we are applying a term for a part of reality to God also. How are we to do that meaningfully? By analogy, Albert replies.¹⁶² This is discussed by Albert in his *De Divinis Nominibus*-commentary, in the *solutio* of a *questio* called "whether God can be called 'one'."¹⁶³ In this *questio* two objections are raised that God cannot be called "one", because whatever is "one" can be added to something else and in adding the essence of whatever is one, it is multiplied; there are then more entities with that essence. Albert holds, of course, that God can be called "one". In replying to the two objections, he says that God cannot be added to something else in the proper meaning of the word (*proprie*), but in a way that is possible in an analogous meaning of the word, "in which there is one word used in many different ways."¹⁶⁴ Albert

¹⁵⁹ P. 73, 11-14: Et secundum hoc intelligitur, quod hic dicit Dionysius, quod primum procedit in omnia causata exemplariter et efficienter et non essentialiter.

¹⁶⁰ P. 73, 66-67: ... quod participatur quidem exemplariter, sed non participatur essentialiter. – This notion of exemplarity is typical for Albert's philosophy.

¹⁶¹ See what he says about the "one" in *Super Dion. De Div. Nom.*, in a question on "whether 'one' is the cause of everything," XIII, 8, p. 436, 61-71.

¹⁶² This is also the answer of Thomas Aquinas; see: *ST I*, q. 13, a. 5; Th. VAN VELTHOVEN, *Gottesschau und menschliche Kreativität. Studien zur Erkenntnislehre des Nikolaus von Kues*, Leiden, 1977, p. 18.

¹⁶³ C. 13, 21, pp. 444, 56-445, 68.

¹⁶⁴ P. 445, 56-57: in communitate autem analogiae est aliquid unum in pluribus diversis modis.

then refers to the classic text on analogy in Aristotle's *Metaphysics*.¹⁶⁵ I doubt, however, if he is correct to refer to Aristotle, because what he does with the concept of analogy is different from Aristotle's use of it. Aristotle wanted to explain how it can be that the term "being" is used in so many different senses. For this reason he gives the example of "health," which is also used in many different senses, as the "health" of urine is very different from the "health" in food. These different senses all refer to the same thing: the quality of the body called "health"; so all the different senses of "being" all refer to "being as being." What the different senses have in common is a reference to the same thing. This is not quite Albert's concept of analogy, as he uses it for the names that are given to God. He says:¹⁶⁶

therefore there is not in God anything of the aforementioned that He holds in common with something else, but there is however some form of analogy between Him and the creatures, not in such a way that the same is found in both, but that there is a similitude with what is in God to be found in the creatures according to their ability.

So with Albert, "analogy" is not so much a matter of referring to the same primal meaning, but one of expressing more or less adequately the quality that in its highest meaning is only to be found in God and is caused by God. The very relationship between God and the creatures is an analogous one. Thus we go back from naming to knowing.

3. A short comparison of Albert and Nicholas of Cusa

Now, how different is Cusanus' view from all this? It seems that Cusanus was influenced by Albert,¹⁶⁷ but his philosophy was quite different from Albert's. Some parallels can be seen, nevertheless. Let me try to briefly indicate how different and how comparable they were. Albert and Cusanus agreed on the fundamental difference between God and creation, as had also been emphasized by

¹⁶⁵ *Met.*, IV, 1003a33-b5.

¹⁶⁶ P. 445, 62-86: et ideo non est in deo aliqua dictarum communitatum ad aliquid aliud; sed est tamen aliquis modus analogiae ipsius ad creaturas, non quod idem sit in utroque, sed quia similitudo eius quod est in deo, invenitur in creaturas secundum suam virtutem; also: *S. Th.*, tr. 3, q. 15, c. 2, pp. 59, 34-42 & 67, 56-58; c. 3, p. 75, 34-44.

¹⁶⁷ Vansteenberghe, p. 422.

pseudo-Dionysius, who has significantly influenced them both. Cusanus however accused Albert (and Thomas) of misinterpreting pseudo-Dionysius.¹⁶⁸ Let me start with the fundamental difference, so strongly emphasized by pseudo-Dionysius, between God and creation. Cusanus wanted to approach this difference in another way than the scholastics had done. Albert and other scholastics based themselves on pseudo-Dionysius' doctrine of negative theology and sought the knowledge of God through the systematical denial of what is typical of creation, "above" which God emanates. They appear to have used negative theology as a way of making affirmative theology more precise. Cusanus estimated that in this way God was drawn into the structure of distinctions that, according to him, is so typical of creation; and he thought that it was this structure of distinctions that God is outside of, for God does not have an opposite or counterpart.¹⁶⁹ For something to have a counterpart it must be distinct from others, which is not possible in the case of God. This also has implications for the names given to God.

As has been said before, pseudo-Dionysius prefers to give to God names starting with "super-" ("hyper-"), to indicate that the name should not be taken in a literal sense, but should be surpassed. Cusanus agrees with this intention, because the referring of names is done by the *ratio*,¹⁷⁰ which because of its very nature is not fit to reach up to God. The ratio knows in a comprehensive manner, which is, as had also been said by Albert, unsuited for the knowledge of God. The name for God Cusanus prefers in his *De Docta Ignorantia* is "Unity", while he later preferred the name "Non-other" (*Non-aliud*).¹⁷¹ The names Albert uses are to be considered as analogies. This is different from what Cusanus is doing, as he tries to avoid the application of distinctions to God and names Him in accordance with His being outside of the realm of distinctions. In a sense, analogy has to use a distinction: that between a primal mean-

¹⁶⁸ Vansteenbergh, p. 416.

¹⁶⁹ Van Velthoven, p. 22.

¹⁷⁰ Van Velthoven, p. 75.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 219. I doubt if the name "Non-aliud" for God makes a great difference, because it too is involved in the rational system of distinctions, as it is opposed to "aliud": there are things that can be an "aliud" and there is God, who can only be a "Non-aliud". Of course, Cusanus, in using this name, tried to escape from the framework of distinctions and contradictions. What the name does, however, is indicate this intention, while it is not possible to really escape from distinctions and contradictions. Besides, is this not getting us into the "third man argument" rather than offering a meaningful alternative?

ing and the secondary meanings. With Albert, analogy is also intimately linked with causality – involving a cause that, having a primal meaning, causes creatures that have the same meaning secondarily –, which is what constitutes the difference between his analogy concept and those of Aristotle and Aquinas. Analogy does, however, play a role in Cusanus' philosophy, as he sees an *analogia proportionalitatis* between God and number in God on the one hand and man and number in man on the other.¹⁷² For Cusanus the creation of number is a sign of the creativity of the human mind, which it can only be said to have in reference to the divine intellect and its creativity. He appears strongly influenced by the notion of man as the *imago Dei*, the "image of God." In this way Cusanus' notion of analogy, like Albert's, is linked with his idea of causality. At least a parallel can be seen.

A comparison can also be made on the subject of causality, which seems to be much more important for Albert than it is for Cusanus. While Albert indicates that reality is "designed" in God, Cusanus seems to contradict this by saying that all distinctions come together in God as their origin. He has to admit, however, that they have to come forth from God. It seems to me that both Albert and Cusanus – who significantly both emphasize the role of the formal cause¹⁷³ – have problems in explaining how the plurality of creation is caused by the unity that is God.

There further seems to be a difference between Albert and Cusanus in that Albert grounds the knowledge of God in empirical knowledge, while Cusanus is very sceptical of the activity of the senses and wants to take as a foundation the immaterial and creative intellect, as the image of the Divine Intellect; according to him, the human intellect is hindered by its bond to the body and its functions.¹⁷⁴ This is not as wide a difference as it might seem. For Cusanus admits he has to take the function of the *ratio* into account,¹⁷⁵ and Albert as well is critical about the *ratio* and mentions a *visio directa* by the intellect, apart from the *ratio*. The impression remains that Albert and Cusanus emphasize different aspects of the problem of the knowledge of God. I wonder, nonetheless, whether their doctrinal difference is as wide as Cusanus thought it was.

172 Van Velthoven, pp. 98, 120, 178-179 & 258.

173 For Cusanus: Van Velthoven, p. 24.

174 Van Velthoven, pp. 107-109.

175 Van Velthoven, p. 211.

THOMAS EN DE SCHRIFT

Toespraak ter inleiding van zijn promotie

W. Valkenberg

Graag wil ik de mij toegemeten tijd gebruiken om U allen iets te vertellen over het onderzoek dat ik in de afgelopen jaren verricht heb en dat ik vandaag in het openbaar afrond met het verdedigen van mijn proefschrift. Ik zal pogen U de voornaamste intenties en uitkomsten van dit onderzoek uit de doeken te doen door samen met U naar drie plaatjes te kijken. Dat lijkt mij leuker en vruchtbaarder dan een droge samenvatting van mijn proefschrift.

1. Het eerste plaatje

Wanneer ik vandaag in Nijmegen gepromoveerd was – en dat is niet denkbeeldig gezien mijn werk aan de theologische faculteit van de Katholieke Universiteit te Nijmegen –, dan was U bij het binnengaan van de grote aula van de universiteit een beeld gepasseerd van de heilige Thomas van Aquino. Dit beeld toon ik U nu als het eerste plaatje. Het beeld, vervaardigd door August Falise, werd



in 1923 door de Nederlandse Provincie der Dominicanen geschonken aan de Sint-Radboudstichting ter gelegenheid van de oprichting van de Rooms-Katholieke Universiteit te Nijmegen. Zoals U wellicht weet, is Thomas van Aquino een tamelijk beroemde dominicaner theoloog, die leefde van 1225 tot 1274. Hij wordt hier zittend voorgesteld; met zijn rechterhand maakt hij het klassieke gebaar van de retor of leraar; in zijn linkerhand houdt hij een boek.

U zou, geachte aanwezigen, mijn proefschrift kunnen opvatten als een antwoord op de vraag, welk boek Thomas daar in de hand heeft. Ik ben op het beeld geklommen, maar het boek bevat geen letters. Gelukkig maar, want nu kunnen wij er onze interpretaties op loslaten. Ik kan drie interpretaties verzinnen die min of meer overeenkomen met drie oordelen over Thomas van Aquino in de geschiedenis van de theologie.

– De eerste interpretatie, waarvan het mij niet zou verbazen als het de meest voorkomende interpretatie is, ziet in het boek Thomas' eigen *Summa theologiae*, zijn systematisch-theologische hoofdwerk dat een enorme invloed heeft gehad op het filosofisch en theologisch onderwijs aan rooms-katholieke geestelijken tot aan de tijd van het Tweede Vaticaans Concilie. Omdat de *Summa* op de lessenaar lag in de grootseminaries, denkt men wellicht dat hij ook bij Thomas op de lessenaar lag.

De onjuistheid van deze interpretatie blijkt echter als we het beeld nader beschouwen, en wel met name de betekenis van het feit dat Thomas hier zit. De betekenis hiervan maakt Thomas zelf duidelijk in zijn commentaar op Mattheus 28: 2, waar staat dat de vrouwen bij het graf van de gestorven Heer een engel op de steen zagen zitten. Waarom zit de engel terwijl de vrouwen staan? Omdat de engel de vrouwen over de verrijzenis van Christus onderwijst: hij is *doctor resurrectionis*. Het woord 'doctor' geeft tevens de diepere betekenis aan van het feit dat ik hier voor U sta te zweten terwijl het gezelschap achter mij het voorrecht van zitten bezit. Thomas is dus zittend afgebeeld als leermeester, *magister regens*. Welnu, Thomas heeft voorzover wij weten nooit les gegeven over zijn eigen *Summa theologiae*: het was bedoeld als een handboek voor beginnende theologiestudenten maar niet als collegestof voor zijn eigen studenten.

De eerste interpretatie van het boek valt dus af, en daarmee valt tevens de opvatting af dat de theologie van Thomas te kennen zou zijn via de filosofische en theologische systemen die in later tij-

den gebouwd zijn op zijn *Summa theologiae*. Het beeld van Thomas als systeembouwer dateert uit de tijd van de neo-scholastiek, dus uit de negentiende en de eerste helft van de twintigste eeuw.

– De tweede interpretatie gaat uit van het feit dat het boek dus niet van Thomas zelf is maar een boek waaruit en waarover hij les geeft. Als je de literatuur over Thomas van Aquino in de afgelopen eeuw overziet, dan moet dat welhaast een filosofisch boek zijn, want de filosofen blijken meer aandacht voor Thomas te hebben gehad dan de theologen. Zijn grote vernieuwing zou dan geweest zijn dat hij de filosofie van Aristoteles geïntroduceerd heeft in de theologie van de dertiende eeuw. Voor hen die een synthese van christelijke filosofie nastreven is dat een positief voorbeeld.

Voor de hervormer Maarten Luther in de zestiende eeuw was dit echter een negatief voorbeeld: Thomas zou het Evangelie verkwaanseld hebben door Aristoteles binnen de theologie toe te laten. Of, in een beeld ontleend aan de bruiloft van Kana (Johannes 2): Thomas zou de wijn van het Evangelie verprutst hebben door het aan te lengen met het water van de filosofie. Thomas had op een dergelijk bezwaar zijn antwoord klaar: wie de filosofie gebruikt ten dienste van het geloof, mengt geen wijn met water maar verandert het water in wijn (*In Boethii de Trinitate*, q.2, a.3, ad 5).

De tweede interpretatie valt echter eveneens af: Thomas was een theoloog en hij hield zich met filosofie bezig om een betere theoloog te kunnen zijn. De commentaren op Aristoteles die hij schreef, vervaardigde hij in zijn vrije tijd, ten dienste van de filosofen van de *artes*-faculteit. Daarmee valt dus ook het tweede vooroordeel af, namelijk dat Thomas het beste te kennen valt via zijn filosofische werken. Dit vooroordeel heeft – in het positieve – te maken met de wens van de R.-K. kerk om een eigen omvattende katholieke filosofie aan te bieden als alternatief voor opkomende wereldbeschouwingen als socialisme en liberalisme in de negentiende eeuw, of – in het negatieve – met de inzet van de reformatie om aan Gods Woord alleen gehoorzaam te zijn, afgezien van menselijke machtsaanspraken en pretenties om het heil in bezit te hebben. Hoe lofwaardig dit streven ook moge zijn, het leidt tot een eenzijdige vertekening van de theologische inzet van Thomas van Aquino.

– U heeft natuurlijk, gezien de ondertitel van mijn proefschrift, al geraden wat de derde interpretatie zal zijn: het boek dat Thomas vasthoudt is de Heilige Schrift, want dat was het boek waarover

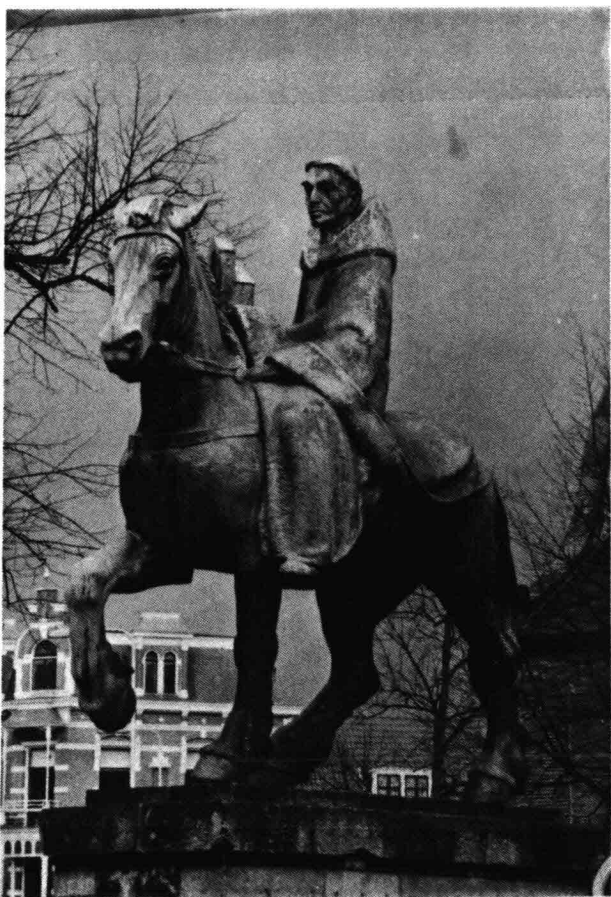
Thomas les gaf. De officiële taak van een *magister*-leermeester in de theologie in de dertiende eeuw was drievoudig: *legere, disputare* en *praedicare*. Ten eerste de Schrift lezen en commentariëren; ten tweede de problemen die uit de Schriftlezing ontstaan bediscussiëren in openbare disputen; ten derde voor de academische gemeenschap preken over de Schrift.

Als mijn interpretatie juist is, dan kan het niet anders of die Schrift-lezing heeft zijn sporen nagelaten in Thomas' theologie, of nog sterker: de theologie van Thomas is niets anders dan systematische Schrift-lezing. Dit blijkt uit de teksten waarin Thomas zich afvraagt wat theologie eigenlijk is. Hij gebruikt dan het woord *sacra Doctrina*. Het zou misleidend zijn om dit woord met doctrine te vertalen, want dat suggereert iets statisch dat je in bezit hebt, een 'leer,' terwijl *sacra Doctrina* nu juist een zeer dynamisch begrip is: het is het ontvangen en doorgeven van het geloof op de wijze van onderricht. Dat onderricht kent twee fases: ten eerste het geloofsonderricht dat de theoloog ontvangt van God, bemiddeld door Profeten en Apostelen en geconcentreerd op Jezus van Nazaret die in dit opzicht de eerste leraar des geloofs is; ten tweede het geloofsonderricht dat de theoloog doorgeeft door de Schrift te lezen met zijn (of haar) leerlingen en de Schrift te doorlichten met behulp van zijn (of haar) verstand en alle takken van wetenschap die daarbij te pas komen. Kortom, mijn interpretatie van het beeld van Thomas is dat de twee handen de twee fases van *sacra Doctrina* weergeven: de theoloog ontvangt de Schrift (linkerhand) en onderwijst de Schrift (rechterhand).

2. Het tweede plaatje

Ik ga nu met U over naar het tweede plaatje: zoals U langs het beeld van Thomas gekomen was als deze gebeurtenis zich in Nijmegen had afgespeeld, zo bent U nu wellicht langs het beeld van Willibrord gekomen op het Janskerkhof in Utrecht. Ik laat U dit beeld zien omdat het de achtergrond en de inspiratie symboliseert van waaruit mijn proefschrift tot stand gekomen is. Het beeld is door Albert Termote vervaardigd ter gelegenheid van het twaalfde eeuwe-feest van St. Willibrord in 1939. Willibrord gaat als ruiter te paard in monnikspij met in zijn hand een Fries zadeldak-kerkje: hij komt vanuit het Noorden. In 1989/90 kennen wij opnieuw een Willibrord-

jaar, waarin de oorsprong van het christendom in de Noordelijke Nederlanden herdacht wordt. Terecht is dat Willibrord-jaar een oecumenisch initiatief, want het gaat over de ongedeelde oorsprong van



het nu in kerken verdeelde christendom. Niet voor niets heet de instelling die de oecumene behartigt vanuit de Nederlandse R.-K. kerk de Willibrordvereniging.

Diezelfde oecumenische geest heeft in Utrecht geleid tot een samenwerkingsverband tussen de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit te Utrecht en de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht. Ik zie mijn theologiseren als een vrucht van die samenwerking, op officieel niveau en op onofficieel niveau, in de studentendisciputen en de oecumenische studentengemeente bijvoorbeeld. In dat oecumenisch gesprek heb ik het belang van de Schrift ontdekt op twee niveaus. Ten eerste op het niveau van het ontdekken van onze gemeenschappelijke bronnen als christenen; ten tweede op het niveau van een bijzondere voorliefde voor de Heilige Schrift waarover het Tweede Vaticaans Concilie spreekt in verband met de kerkgemeenschappen van de Reformatie (*Unitatis redintegratio* nr. 21). Het oecumenisch belang van deze bijzondere voorliefde voor de Heilige Schrift heeft mij de ogen geopend voor de merkwaardige omstandigheid dat er nog nooit een systematische studie is verschenen over de wijze waarop Thomas in zijn theologie de Schrift benut, terwijl er toch veel studies zijn verschenen over de filosofische en patristische bronnen in zijn theologie. Ik heb in mijn proefschrift naar ik meen aan kunnen tonen dat de Schrift de voornaamste bron is voor Thomas' theologie; zij wordt niet alleen veelvuldig door Thomas aangehaald om zijn gedachtengang te ondersteunen, maar zij vormt ook voortdurend de bron en het kader van deze gedachtengang zelf. Wanneer mijn stellingname hierover juist is, dan is de theologische praktijk van Thomas in overeenstemming met zijn visie op theologie als *sacra Doctrina*: zijn theologie is dan in haar geheel bijbelse theologie want een historische gestalte van het lezend doorgeven van Gods openbaring zoals vervat in de Schriften.

Deze stellingname van mij zou je enigszins kwaadwillend een vooroordeel kunnen noemen, omdat het uitgaat van een bepaalde vooronderstelling waarmee ik Thomas lees, evengoed als de vooroordelen over Thomas de systeembouwer en Thomas de filosoof. Mijn vooroordeel zou dan een oecumenisch vooroordeel genoemd kunnen worden, waarin Thomas herontdekt wordt als Schrift-lezer. Ik zeg met opzet 'herontdekt,' omdat ik meen dat deze Thomas al eerder ontdekt is in de Nouvelle Théologie, waarvan het werk van Congar en Chenu, maar ook de vroegste werken van Schillebeeckx, getuigenis afleggen. Thomas wordt hier ontdekt als een theoloog die denkt langs de lijnen van de Schrift en de heilsgeschiedenis, gericht op God als het eigenlijke doel waarop de theologie gericht is: hij is zich zeer goed bewust van het feit dat alle theologische conceptualisering niet in staat zijn de rijkdom van de Schrift

te bevatten, en dat zelfs de vele woorden van de Schrift ons blijven verwijzen naar het geheim van God, die altijd groter en anders is dan wat wij over Hem of Haar denken te weten. Het is precies dit theologische inzicht in Gods heilsmysterie dat Thomas' Schriftgebruik kenmerkt; in deze gerichtheid op God kan Thomas mijns inziens ook voor hedendaagse theologen van belang zijn.

3. Het derde plaatje

Dit brengt mij tenslotte op het derde plaatje. U ziet hier het embleem van de Katholieke Theologische Universiteit Utrecht. In het midden hetzelfde ruiterbeeld van Willibrord. Daaronder een veelbe-



tekenende tekst: *in via veritatis* (op de weg van de waarheid). Ook hier weet ik niet wat de auteurs – naar verluidt twee hoogleraren van de KTUU, die sindsdien zeer verschillende wegen gegaan zijn – precies bedoeld hebben, maar ik geef er mijn vrije interpretatie aan. Deze vrije interpretatie is overigens naar mijn mening geheel in overeenstemming met de wijze waarop Thomas met de Schrift omgaat: aan de ene kant neemt hij de autoriteit van de Schrift zeer serieus als het Woord van God; aan de andere kant is er bij hem ruimte voor meerdere interpretaties van de Schrift, zolang deze binnen de ruimte van het geloof blijven, een ruimte overigens die afgebakend wordt door de artikelen van het geloof, die niets anders zijn dan een samenvatting van de Schrift.

“Op de weg van de waarheid” klinkt voor mij samen met de woorden van Psalm 25 in de vertaling van Oosterhuis c.s.: “Maak mij, Heer, met uw wegen vertrouwd, zet mij op het spoor van uw waarheid. Richt mij, Gij zijt de God die mij redt en op U wacht ik, een leven lang.”

Het citaat is in de Latijnse tekst van de Vulgaat belangrijk, omdat daar gesproken wordt over God als *Salvator*, en dat is het woord waarmee Thomas van Aquino zijn christologie samenvat: God de redder. In de proloog van het derde deel van zijn *Summa* geeft hij een zinnetje dat in één klap de betekenis duidelijk maakt van de teksten over de verrijzenis van Christus, die in mijn onderzoek het inhoudelijk kader hebben gevormd voor het onderzoek naar Thomas' Schriftgebruik: “Christus heeft ons in zichzelf een weg van waarheid getoond waarlangs wij door te verrijzen kunnen komen tot de gelukzaligheid van het onsterfelijk leven.” In deze woorden klinkt dezelfde Psalmtekst door, en daarnaast de tekst uit Johannes 14: 6: “Ik ben de weg, de waarheid en het leven.”

Het mooie van die twee woorden (weg en waarheid) is dat ze duidelijk maken waar het om gaat in het christelijk geloof: een weg van waarheid gaan. Christus heeft ons die weg voorgetekend, want hij is zelf onze weg naar God. Dit is het zwaartepunt van de christologie van Thomas van Aquino, die daarmee een zeer dynamisch accent zet. Daarom ook heten christenen van oudsher “mensen van de weg.” Die weg, dat is tegelijk de inhoud van de oecumene (denk hierbij aan de “samen op weg”-beweging van gereformeerden en hervormden). Die weg wordt op tweevoudige wijze ook getekend in het beeld van Willibrord. Allereerst letterlijk: Willibrord is als missionaris onderweg, en daarom zit hij ook te paard. Maar zijn monnikspij duidt op een ander, meer innerlijk aspect van de weg: een monnik en een heilige, dat zijn mensen die een bepaald weg gaan in hun leven, Jezus achterna.

Tenslotte zeggen die woorden “weg” en “waarheid” ook iets over de theologie. Want wat is theologie anders dan de waarheid zoeken in het besef dat we altijd onderweg zijn naar die waarheid (wij zijn *viatores*, zegt Thomas, en nog niet *in patria*)? In dat opzicht lijken theologen wel wat op die andere pelgrims uit Lukas 24, de Emmaüsgangers die zich teleurgesteld afwenden: “Wij hoopten dat hij het was die Israël redden zou, maar zie het is reeds de derde dag.” In het verhaal ontmoeten zij Jezus in de gestalte van een vreemdeling die hen de Schriften uitlegt en het brood met hen breekt, waardoor ze weer gaan zien en hun hart branden gaat. Ook

dat is theologie: wij zijn zoekend naar waarheid op de weg van Christus, maar op die weg kan het steeds gebeuren dat wij Christus tegenkomen in de gestalte van de vreemde die ons de Schriften uitlegt. Theologie is leven in de genade van Christus en de vrijheid van de Geest, maar het is ook openheid voor iedere vreemde die onze weg naar God kan zijn.

SUMMARY

Thomas and the Scripture (Introductory address at taking his doctoral degree)

I shall attempt to explain the most important intentions and results of my research with the help of three pictures.

The first picture is of the statue of Thomas Aquinas at the Catholic University of Nijmegen. He holds a book in his hand. This should not be his *Summa Theologiae*, for what he taught was not his own theological manual; neither should it be one of Aristotle's philosophic works, for Thomas was a theologian; it must therefore be the Scripture, for the task of a theologian was (1) to read and explain the Scripture (*legere*), (2) to hold public disputations on problems raised by it (*disputare*), and (3) to preach it to the academic community (*praedicare*). With the left hand the theologian receives the *sacra Doctrina*, with the right hand he teaches it. Thus the subtitle of my dissertation, *Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St Thomas Aquinas*, is symbolized.

The second picture is of the statue of Willibrord in Utrecht. He came from the Nord. That is why he is portrayed as a monk on horseback, holding a Frisian church with a saddle roof in his hand. The year 1989-1990 is a Willibrord year (1250th anniversary), an ecumenical initiative. The same ecumenical spirit has resulted in Utrecht in the collaboration between the Theological Faculty of the State University and the Catholic Theological University, of which my research is a product. Thus the ecumenical inspiration of my dissertation is symbolized.

The third picture is the emblem of the Catholic Theological University of Utrecht. It contains the same statue of Willibrord with the words *in via veritatis*, "on the way of truth." Thus another aspect of any theological work, of the Christian life itself, and of Scripture is symbolized: being together on the way to the Truth.

THOMAS' TRINITEITSTHEOLOGIE GELEZEN DOOR WIJSGEREN

Een notitie over R.A. TE VELDE (red.), *Vruchtbaar woord. Wijsgerige beschouwingen bij een theologische tekst van Thomas van Aquino: Summa contra Gentiles, boek IV, hoofdstuk 11*, Leuven, 1990

Jozef Wissink¹⁷⁶

Dit jaar verscheen weer een boek over Thomas in ons taalgebied. Vijf filosofen hebben ScG IV, 11 gelezen en er wijsgerige beschouwingen aan gewijd. Het mooi uitgegeven boek is het waard in ons *Jaarboek* uitvoerig weergegeven en kritisch ondervraagd te worden.

1. Weergave

1. 1. Tekst en vertaling

Het boek opent met de Latijnse tekst en een vertaling ervan in het Nederlands. In de Latijnse tekst zijn helaas een aantal vervelende zetfouten geslopen. De vertaling is zeer goed: ze is leesbaar en geeft het Latijn zorgvuldig weer. Bijna alle keren dat ik in eerste instantie bezwaar had, moest ik bij nader toezien toegeven dat het toch zo kon of moest: ik beschouw dat als een teken dat de vertaling goed doordacht is. Er is maar één plaats waar mijn bezwaar staande bleef. Waar Thomas zegt "*considerandum est etiam quod id quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum,*" wordt vertaald met: "Men dient op te merken, dat wat verwekt wordt, zolang het in de verwekker blijft, 'concept' genoemd wordt." Mijns inziens moet men hier echt met "geconcipieerd zijn" vertalen. In de vertaling heeft men op deze wijze waarschijnlijk het dooreenlopen van vruchtbaarheidsterminologie en termen ter beschrijving van het kenproces willen laten zien, maar daar lijkt mij dit niet de juiste plaats voor. Een voetnoot was beter geweest. Het feit dat ik slechts één kritiek formuleer mag opgevat worden als blijk van waardering: er is zeer goed vertaald.

Prof. C. Steel situeert daarna ScG IV, 11 binnen het geheel van dit werk en binnen boek IV zelf. Daarna geeft hij de micro-context:

¹⁷⁶ Ik dank prof. dr. F. de Grijs, drs. J. van den Eijnden en drs. H. Schoot voor hun kritische opmerkingen bij een eerdere versie van deze recensie.

nadat Thomas in IV, 2-10 de geloofsgegevens verzameld heeft en de ketterijen op dit gebied bestreden heeft door aan te tonen hoe ze zich niet kunnen beroepen op de Schrift, gaat hij in IV, 10 over op een tweede stap: het zoeken van inzicht in het aldus vastgestelde katholieke geloof en het aantonen dat dit geloof niet indruist tegen de menselijke rede. In IV, 10 formuleert Thomas de objecties, in hoofdstuk 11 analyseert hij wat bedoeld wordt met een "generatio" in God, hoofdstuk 12-13 sluiten daarbij aan en in 14 weerlegt hij de objecties uit IV, 10. Tenslotte geeft prof. Steel een geleiding van de tekst van IV, 11, welke mijns inziens juist is.

1. 2. De beschouwingen over ScG IV, 11

In het tweede deel van de bundel gaan achtereenvolgens prof. H. Berger, drs. R. te Velde, prof. J. Aertsen, prof. B. Vedder en prof. C. Steel in op gedeelten van de tekst of thema's uit de tekst.

1. 2. 1

Prof. Berger ("Graden van emanatie, van leven en van zelfreflectie," pp. 47-60) gaat vooral in op de thematiek van de "graden van het zijn" en de verschillende emanaties die daarbij horen. Thomas begint zijn betoog over de voortkomst van de Zoon immers door te onderzoeken hoe er bij de dingen naargelang van de diversiteit van hun natuur een verschillende wijze van emanatie voorkomt. Bij dode dingen geschiedt emanatie slechts doordat ze op een ander lichaam inwerken. Vuur kan iets anders in vuur veranderen. Bij de planten gebeurt er al meer: zij veranderen hun sappen in zaad, dat vrucht wordt, maar vervolgens van de plant gescheiden wordt om een nieuwe plant te worden. Oorzaak en einde zijn echter extern aan de plant: de plant onttrekt de sappen aan de aarde en de nieuwe plant is zelfstandig ten aanzien van de oude plant. Bij de dieren is er al sprake van een "emanatie" naar binnen: het dier neemt iets buiten hem waar, neemt het op in zijn imaginatie en tenslotte in zijn geheugen. Maar ook hier blijven begin en eindterm onderscheiden, omdat het zintuiglijk vermogen niet op zichzelf kan reflecteren. De hoogste graad van leven treffen we aan bij het intellect, omdat dat reflexief is. Thomas onderscheidt hier weer drie graden: het menselijke intellect, het intellect der engelen en het goddelijk intellect. Het menselijk intellect is wel reflexief, maar het begin van de kennis ontleent het aan iets externs. De engel kent zich door zichzelf, maar er is nog wel een onderscheid van enerzijds de engel

die zichzelf kent en anderzijds de engel als door zichzelf gekend. In God tenslotte vallen God als kenner, God als gekend en het kennen als daad samen. Het structurerend beginsel van de hele reeks is: "hoe hoger een natuur staat in de zijnsorde, hoe inniger is datgene wat eruit emaneert ermee verbonden."

Nadat prof. Berger de graden van zijn en de erbij horende emanaties nader geanalyseerd heeft, gaat hij in tegen een mogelijk misverstand, namelijk dat men zou denken dat Thomas een hogere zijnsgraad opvat als "de lagere zijnsgraad plus een toevoeging." Dan zou het woord "zijn" als het ware een minimum zijn: levende wezens zouden zijn en leven hebben, intellectuele wezens zijn en leven en kennen. Dit is een misverstand, omdat Thomas – ondanks de tekst, die van onderen naar boven opbouwt – van boven af naar beneden denkt: hij werkt niet met toevoeging, maar met vermindering. Het levende is niet "zijn plus leven," maar "levend zijn"; het dode ding is het laatste in de ladder van de zijnsgraden, omdat daar van het zijn het leven nog is afgetrokken. Vandaar dat voor Thomas God "esse subsistens" noemen niet aan een minimum-inhoud associeert, maar aan een maximum. Berger beargumenteert zijn these met *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9 en *ST I*, q. 4, a. 2, ad 3.

Een ander woord voor "zijnsvermindering" is: participatie. De participatiegedachte heeft vanuit haar oorsprong twee schaduwzijden voor de christelijke denker: a. iets moet er al zijn vóór het de eigenschap ontvangt waaraan het participeert; b. in het participatiedenken wordt het vele negatief gewaardeerd. Het scheppingsgehoof dwingt ertoe participatie op te vatten als een (niets veronderstellende) vermindering van wat in de deelgever (participatie-bron) op onverminderde wijze is. Ten aanzien van het tweede probleem wijst Berger erop dat Thomas de veelheid positief waardeert. De eenheid die door Plato en Plotinus verheerlijkt wordt is de wiskundige, niet de metafysische eenheid. De metafysische eenheid sluit een (niet mathematisch opgevatte) veelheid niet uit, maar in, getuige precies *ScG IV*, 11: God zelf kent veelheid, terwijl er toch slechts één God is. Dit lijkt de achtergrond van Thomas' denken ten aanzien van de geloofsovertuiging dat de veelheid van de schepselen door God bedoeld en gewild is.

1. 2. 2

R. te Velde ("De binnenkant van de taal. Over het verbum interius bij Thomas van Aquino," pp. 61-87) reflecteert over de taalfilosofische problemen die reflectie over Thomas' tekst oproept. Heideg-

ger heeft de gangbare opvatting van taal eens gekarakteriseerd als: a. taal is uitdrukking van van een innerlijke voorstelling of gedachte; b. taal is instrument van een spreker; c. in het spreken wordt de werkelijkheid afgebeeld. Volgens Heidegger is dit niet volstrekt onjuist, maar schiet deze conceptie wel te kort. Het lijkt alsof Thomas uitgaat van een taalfilosofie die precies overeenkomt met de door Heidegger gekritiseerde gangbare opvatting. Het gesproken woord lijkt bij Thomas een klankomhulsel te zijn van iets innerlijks, dat in zich reeds af is. Te Velde probeert hierna aan te tonen dat er meer aan de hand is dan het oppervlakkige uitdrukkingsschema doet vermoeden. Hij wil aantonen dat voor Thomas het woord de structuur heeft van *zich verwoorden* en dat deze reflexieve structuur van de taal precies het motief is waarom Thomas aan de taal een "innerlijk woord" ten grondslag legt. Het "innerlijk woord" is eerder de geestelijke binnenkant van de taal dan dat het de taal relateert en tot een puur instrument degradeert. Dat het zoeken in deze richting geen onzin is, valt al af te leiden uit het verwondering wekkende feit dat het innerlijk begrip bij Thomas zelf ook "woord" heet. Het innerlijk begrip is dus niet alleen een kant en klare inhoud, die vervolgens in taal wordt uitgedrukt, het is zelf ook uitdrukking, zij het nog immanent. Het mag dan vóór-talig zijn, het is niet buiten-talig.

Te Velde beseft zeer wel, dat Thomas geen taalfilosofie wil uitwerken, maar dat het hem gaat om een reflectie op de aard en werking van de geest ten dienste van zijn triniteitstheologische reflecties. Binnen die benadering van Thomas ziet Te Velde dan twee overgangen: de overgang van het uiterlijk woord naar het innerlijk woord (reflectie op de constitutieve structuur van de uiterlijke taal leidt tot aanname van een innerlijk woord, tot een geestelijke binnenkant van de taal) en die van het innerlijk woord in onze geest naar het innerlijk Woord van God (de structurelementen van ons innerlijk woord zijn in Gods Woord, zij het in volmaakte eenheid en identiteit, terug te vinden: het innerlijk woord wordt voortgebracht door een intellect dat iets kent).

Dat Thomas het innerlijk woord niet rechtstreeks voor ons toegankelijk acht en het vanuit zijn analyse van het taal-woord benadert, is van belang voor onze interpretatie van wat het innerlijk woord is. Het innerlijk woord is "causa efficiens" van het uiterlijk woord (het innerlijk woord maakt de klank significantief) en "causa finalis" (het uiterlijk woord dient ertoe om een bepáalde intelligibele zin uit te drukken). Het wijzen op het finaliteitsaspect van onze

taal is een reflexieve terugverwijzing naar het innerlijk woord, dat de uiterlijke klank maakt tot woord om zichzelf als betekende inhoud uit te drukken. Het innerlijk woord is dus geen roerloos stil liggende inhoud, maar is in de uiterlijke uitdrukking actief betrokken.

Het "verbum mentis" duidt op een proces van immanente verwoording van de geest: daarin bestaat precies het leven van de geest en het woord kan dan ook de innerlijke vrucht van de geest heten. Vanuit die levens- en vruchtbaarheidstermen moet ook het woord "emanatie" verstaan worden. Te Velde omschrijft de betekenis van het woord "emanatie" als: zijn identiteit actief voltrekken in relatie tot het andere. Hoewel in het leven van de geest emanatie precies verinnerlijking is, blijft de betrekking op het andere en het onderscheid tussen het geëmaneerde en de oorsprong ervan meeklinken. In het "uitgaan" van het innerlijk woord realiseert de kenner actief zijn of haar zelfidentiteit, wat het sterkst tot uitdrukking komt wanneer de geestelijke zelfkennis geanalyseerd wordt. Daarbij ontstaat een "in" zichzelf zijn van de geest-als-gekend in de geest-als-kenner. Het woord "in" geeft zowel identiteit als onderscheid aan. De volgende stap is nu om te zien hoe in de geestelijke emanatie van het innerlijk woord een relatie tot het andere "buiten" de geest meegebracht wordt. Ten aanzien van God verwijst Te Velde naar Thomas behandeling van de vraag, in welke zin het Woord van God ook een relatie tot de schepselen insluit (*ST I*, 34, 3). In de actieve voltrekking van Zijn zelfidentiteit opent God de mogelijkheid van een relatie tot de schepselen.

Ten aanzien van de zelfkennis van de geest geldt dat het "zelf" niet gewoon één van de objecten der kennis is: wanneer de geest een object kent en deze kennis in zichzelf uitdrukt in een innerlijk woord, dan is die geest in dit gekende ook zichzelf-kennend. Dat is mogelijkheidsvoorwaarde voor het kennen van het andere als andere, omdat in ieder kennen de kenner zich moet kunnen onderscheiden van het gekende. Het meest pregnant blijkt dit bij het schepend Woord van God, maar valt iets analoogs niet ook te zeggen van het menselijk woord? Dat "schept" natuurlijk niet, maar brengt de dingen toch tot uitdrukking, tot hun waarheid en waarde in de menselijke taal en cultuur. Te Velde is zich ervan bewust dat hij lijnen doortrekt die Thomas zelf zo niet uitgewerkt heeft. Hij is zich er ook van bewust hoe dat komt: Thomas geeft zijn wijsgerige opmerkingen in een reflectie die zich erop richt iets van het geheim van de Drieëenheid te verstaan.

1. 2. 3

Jan Aertsen ("Eenheid en veelheid in God," pp. 89-103) gaat in zijn artikel in op de complexiteit van wat Thomas wil bedenken: aan de ene kant stelt Thomas dat God één en enkelvoudig is, volstreekte identiteit, aan de andere kant benadrukt hij dat er in God "onderscheid" (*distinctio*) blijft en dus veelheid. Thomas moest hier als theoloog tussen Arianisme en Sabellianisme doorlaveren, maar ook vanuit filosofisch standpunt blijft het een bijzondere uitdaging om eenheid en veelheid samen te denken. Een extra wijsgerig probleem is nog dat daarbij eenheid vrijwel altijd positiever gewaardeerd werd dan veelheid.

Aertsen gaat eerst in op de eenheid in God. Thomas verbindt perfectie met identiteit: in onze tekst gebruikt Thomas vooral de formule dat in God kennen en zijn niet reëel onderscheiden zijn. Thomas lijkt uit te gaan van een ontologie die het ons bekende zijnde verklaart door het uiteen te leggen in componenten, om deze vormen van samenstelling vervolgens voor God te ontkennen, omdat dat niet passend is voor de eerste oorzaak en het volmaakte zijnde. Vandaar: "de dingen, die in de schepselen verdeeld zijn, zijn in God één." Twee typen van differenties zijn bij alle schepselen aanwezig: die tussen *essentia* en *esse* en die tussen *essentia* en *subsistentia*. (Aertsen maakt er terecht op opmerkzaam dat het eerste onderscheid staat in de context van het joods-christelijke schepingsdenken.) In God vallen zowel *essentie* en *esse* als *subsistentie* en *essentie* samen. Wanneer voor God ook het onderscheid tussen kennen en zijn ontkend wordt, gaat het om het onderscheid tussen zijn en activiteit: met het mens-zijn is wel het kenvermogen gegeven, maar niet de ken-act, terwijl God (vanwege de enkelvoudigheid, de perfectie en het *actus-purus*-zijn) kennis-in-act is. Van God moet daarom gezegd worden dat hij op maximale wijze één is. Elk zijnde is één, in zoverre het onverdeeld is; aan God als maximaal zijnde moet dus ook maximaal eenheid toekomen (*Deus est maxime unus*: *ST I*, 11, 4).

In het tweede deel van het artikel gaat het om de veelheid in God: er blijft volgens Thomas in God een onderscheid en dus een veelheid. In Thomas' bepaling van eenheid staat eenheid niet allereerst tegenover veelheid, maar tegenover verdeeldheid (*ST I*, 30, 3, ad 3). Wanneer Thomas ingaat op de vraag in welke zin telwoorden van God gezegd worden (*ST I*, 30, 3; *De Pot.*, 9, 7), onderscheidt hij

twee soorten van verdeling: de materiële, kwantitatieve en de verdeling die ontstaat door de oppositie van formele bepaaldheden. Deze laatste verdeling hoort volgens Aertsen tot de transcendentalia. Zo'n veelheid kan ook in geestelijke wezens gevonden worden en kan van God gezegd worden. Deze veelheid voegt begrijpelijk aan de dingen waarvan het gezegd wordt een dubbele ontkenning toe: het ontkent dat het ene het andere is (resp. de ene de andere is), maar ontkent ook verdeeldheid met betrekking tot de afzonderlijke dingen waaruit het vele bestaat. Aertsen constateert met verwondering dat Thomas in deze uiteenzetting veelheid als transcendentale poneert, maar haar niet noemt in zijn meest complete exposé over de transcendentalia (*De Ver.*, 1, 1).

Thomas maakt de veelheid in God begrijpelijk door de analogie van het kenproces. Het innerlijk woord is enerzijds het eindpunt van de kenact (bij ons is het onderscheiden van het intellect zelf, maar dat mag in God niet) en anderzijds komt het voort uit het kennend subject naar diens kennen (dit kenmerk geldt ook voor het goddelijk Woord). Hoewel in God kennend subject en woord qua wezen één zijn, blijft er toch een onderscheid, maar dit onderscheid is "slechts volgens relatie." Deze relatie is reëel en niet "rationis tantum" (*ScG IV*, 14). Voor Thomas hield dit in dat hij de aristotelische duiding van de relatie moest modifieren, omdat voor Aristoteles de relatie accidenteel is en afhankelijkheid impliceert ten aanzien van wat subsisteert. Thomas heeft blijkbaar onderscheiden tussen de "relatie-als-relatie," welke geen onvolkomenheid insluit, en "relatie als accident," welke wel onvolkomenheid insluit en dus van God ontkend moet worden. Dus denkt Thomas een relatie die geen accident is, maar subsisteert. De relatieve tegenstellingen in God zijn derhalve uitdrukking van een veel-eenheid in God. Deze veelheid hoeft niet te worden weggeredeneerd, omdat zij de eenheid op haar best is (Barendse).

Zo ontmoeten we in Thomas' triniteitstheologie gedachten die wijsgerig interessant zijn en die elders niet bij hem voorkomen: a. veelheid als transcendentale eigenschap en positief te waarden; b. het innerlijk woord als positieve eindterm van de ken-act; c. een nieuwe wijze van denken over relatie, die een positieve aanleiding is geworden voor moderne filosofen om het zijn als intersubjectiviteit te denken (Van Velthoven).

1. 2. 4

Ben Vedder ("De metafoor van de vruchtbaarheid," pp. 105-123) geeft een interessante vergelijking tussen het denken van Levinas over de vruchtbaarheid en het spreken van Thomas over het Woord als vrucht van de Vader (Zoon). Vedder vindt het opmerkelijk dat Thomas de verhouding van Vader en Zoon eerst via het kenproces bepaalt en dan overgaat tot een heel ander taalgebruik: dat rondom voortbrengen, conceptie, geboorte, ontvangen e.d. Om een en ander te doen aansluiten bij een hedendaagse wijsgerige vraagstelling gaat de auteur uit van Levinas' beschouwingen rondom de vruchtbaarheid.

Levinas spreekt over vruchtbaarheid in het kader van de vragen rondom identiteit en differentie. De vruchtbaarheid is voor Levinas daarom een interessant thema, omdat er, waar een mens vruchtbaar is, een ander verschijnt die buiten staat en waarover ik geen zeggenschap meer heb, maar tegenover wie ik wel verantwoordelijkheid draag als een ander. Vruchtbaarheid is niet dat ik er eigendom bij krijg, maar een ontvankelijk afwachten en vertrouwen hebben in een toekomst die aan gene zijde ligt van iedere planning. Ouders brengen niet, zichzelf blijvend, hetzelfde voort, maar een ander, een buitenstaander. In de "filosofie van hetzelfde" wordt dit verdoezeld of vergeten; Levinas heeft hier Hegel op het oog, waar het negatieve en vreemde energie voor het denken en leven leveren welke door de geest geïntegreerd worden, zodat de geest er uiteindelijk sterker uit te voorschijn komt. Bij Levinas put het "vermogen-de ik, dat optreedt als centrum van zelfreflectie en zelfherkenning, in het bij zichzelf zijn" het begrip van ik niet uit; het ik draagt een kiem bij zich die hem in relatie brengt met een mogelijkheid buiten zijn eigen vermogens. De relatie met het kind is geen vermogen, maar vruchtbaarheid. Het vaderschap (en het moederschap?) is een avontuur. De vader is anders dan zichzelf, terwijl hij toch geheel en al zichzelf blijft: de vader is niet alleen maar méér bij zichzelf, maar ook bij de ander, de zoon. In de vruchtbaarheid vindt een triomf over de dood plaats: er is een opstanding in de zoon, waardoor de doodsbreuk wordt overkoepeld. Interessant is dat ook Levinas de metaforen van de vruchtbaarheid toepast op de wereld van het kennen. Zijn kritiek op het westers ken-ideaal luidde immers dat men geen oog had voor de ander. De "causa sui" is in de westerse filosofie het oerbeeld van onafhankelijkheid en vrijheid.

Vedder vraagt zich nu af, of de problematiek van identiteit en differentie aanwijsbaar is in de woorden die Thomas gebruikt om de interne verhoudingen van God aan te duiden. Het eerste dat opvalt is, dat Thomas naarmate de zijnsgraad van iets hoger is de emanatie innerlijker laat zijn. Tegen deze achtergrond wordt uitgelegd hoe wij ons een emanatie, geboorte of vermeerdering in God moeten voorstellen. Thomas noemt het Woord Zoon, omdat het voortgebrachte een beeld van de voortbrenger is en van gelijke natuur als de voortbrenger. Bovendien komt die Zoon "van nature" voort, niet als gevolg van redeneringen en een wilsbesluit. Dit natuurlijk proces leidt tot een identiteit met de voortbrenger. Tegelijk ontstaat er een relatie-onderscheid: er is onderscheid en verschil in God: Thomas waakt ervoor dat dit geen verdeeldheid en verdubbeling in God veroorzaakt, waardoor hij niet meer met zichzelf zou samenvallen. De hoofdbekommernis bij Thomas is vooral de goddelijke eenheid: God is steeds dezelfde, daarbinnen zijn er opposities en verschillen. Levinas plaatst de verschillen buiten hetzelfde en wat zichzelf blijft. Voor Thomas zou dit een blijk van onvolmaaktheid zijn. De vruchtbaarheid van God is volmaakt, omdat zij zich kan voltrekken als een binnengoddelijke aangelegenheid. Levinas gebruikt de metaforen van de vruchtbaarheid voor het tegenovergestelde doel. Waar God voortbrengt op de wijze die Levinas analyseert, moet dit volgens Thomas worden begrepen als een schepingsdaad.

1. 2. 5

Carlos Steel ("Het éne woord en de vele woorden," pp. 125-132) gaat tenslotte in op *ScG IV*, 13, waar Thomas de vraag bespreekt of er maar één Zoon is in God. Hij betreft deze kwestie erbij, omdat hier in het vizier komt dat de Zoon niet alleen Woord genoemd wordt met betrekking tot de Vader, maar ook in verhouding tot de schepselen, waarvan hij het volmaakte oerbeeld is. Het artikel is vrij refererend van aard.

Moeten we in God niet vele Woorden veronderstellen? Wanneer immers het voortgebrachte Woord zelf God is, zal het ook zichzelf weer kennen, enz., enz. Thomas wijst dit af als uiting van een niet verstaan van *ScG IV*, 11: het Woord is God, maar is niet een andere God. Het Woord heeft niet een andere ken-act, welke weer

een Woord zou voortbrengen, omdat er in God slechts één kenact is, waarin hij zichzelf volmaakt kent en uitzegt.

Nu spreekt de Schrift ook over het Woord Gods als sprekend, bijvoorbeeld in Hb. 1: 3, waar gezegd wordt dat de Zoon door zijn krachtig woord alles in stand houdt. Maar hier bevinden we ons reeds in de context van het spreken over de schepselen. Daar kan de Zoon ook het Woord heten waardoor alle schepselen gekend en geschapen worden. De schepselen worden door God niet tot stand gebracht door een natuurlijke noodzakelijkheid, maar als het ware door intellect en wil. Daarom heeft God alles gemaakt door middel van zijn Woord. Bij een mens zullen we niet zeggen dat het innerlijk begrip van een huis een huis heeft gemaakt; we schrijven deze act toe aan de bouwer. Maar dat komt omdat in dit geval het innerlijk woord geen subsisterende realiteit is. Gods Woord is echter wel subsisterend. Vandaar is het Woord niet slechts datgene waardoor alles geschapen wordt, maar ook zelf Schepper. Thomas plaatst daarbij de ideeën van de schepselen in het goddelijk Woord. Bedreigt dit weer niet de eenheid? Thomas lost dit op door de ideeën op te vatten als de kennis die God van Zichzelf heeft als oneindig imiteerbaar. Houdt dit niet in dat de voortkomst van de Zoon ook de eeuwige voortkomst is van alle dingen? Thomas ontsnapt aan heterodoxe conclusies door te stellen dat voor de scheppingsdaad ook een wilsgedaan Gods vereist is, waardoor vele concepten in hun eigen natuur gerealiseerd worden in de tijd. Temidden van de veelheid der gerealiseerde ideeën vormen wij onze concepten en moeten wij, als discursieve denkers, in vele woorden over God spreken. Eens zullen wij de essentie van God zien, dan volstaat één innerlijk woord: "In die illa erit Dominus unus et nomen eius unum" (Zach. 14: 9; ScG I, 31).

2. Waardering en vragen

Ik heb het boek met veel interesse gelezen en ervan geleerd. Ik vind het ook een goede zaak dat wijsgeren zich buigen over een tekst die uitgesproken theologisch is van intentie, zoals het ook omgekeerd goed is om als theoloog bijvoorbeeld de Aristoteles-commentaren van Thomas te lezen. De wijsgerige lezing werpt soms een licht op woorden of veronderstellingen waaraan je als theoloog gemakkelijk voorbij leest. Wat Berger bijvoorbeeld zegt over de zijnsgraden als stadia van zijnsvermindering, zodat het blote

“bestaan” van een dood ding een minimum aan zijn genoemd kan worden, vond ik verhelderend. Wanneer Vedder aan het eind van zijn artikel plotseling inhoudt en de kar niet van de heuvel af laat denderen (dat zou m.i. gebeurd zijn wanneer hij Thomas vanuit de besproken tekst als een “causa sui”-denker tegenover Levinas als differentie-denker had geplaatst), maar stelt dat we de differentie bij Thomas moeten opsporen in zijn denken over de distinctie van Schepper en schepsel, vergelijkt hij haarzuiver.

Toch roept het boek ook vragen op. Die betreffen de expliciete bepaling van de verhouding tussen filosofie en theologie, de blinde vlekken bij dit wijsgerig lezen en het spreken over veelheid in God.

2. 1. De bepaling van de verhouding tussen filosofie en theologie

Af en toe duiken er in het boek karakterisering van “filosofie, filosofisch, wijsgerig” op als tegenstelling tot “theologie, theologisch” die merkwaardig aandoen. Steel vindt het evident dat de taak van de theoloog met betrekking tot geloofswaarheden een andere is dan met betrekking tot redewaarheden. Bij de geloofswaarheden zal de theologie de diverse uitspraken in de Schrift en de interpretatie ervan in de traditie ontwikkelen in een systematische dogmatiek en daarbij de heterodoxie weerleggen, maar wanneer de theoloog méér gaat doen en wil aantonen dat deze waarheden niet in strijd zijn met de natuurlijke rede, dan doet hij dat door een filosofische argumentatie (p. 36). De eerste vraag is of Thomas dáármee bezig is in *ScG* IV, 11. Ik zie Thomas daar eerder bezig met het zoeken naar zoveel mogelijk inzicht in wat ons van God in de Schrift verteld wordt dan met het bewijzen van de niet-onredelijkheid van de drieënhedenleer.¹⁷⁷

¹⁷⁷ Terzijde: gaat achter de formuleringen van Steel op p. 37 nog de opvatting schuil dat de *Summa de veritate catholicae fidei* (de eigenlijke naam van de *Summa contra Gentiles*) een apologie is van het christelijk geloof tegenover de niet-christenen? M. Corbin heeft in zijn *Le chemin de théologie chez saint Thomas d'Aquin* (Paris, 1974) afdoende aangetoond dat de *ScG* geen apologie tegen de islamitische verlichtingstheologie is, maar een fase op de weg van Thomas met betrekking tot de theologische verwerking van het feit dat de theologie in het complete “corpus aristotelicum” geconfronteerd werd met een volledige wijsgerige wereldbeschouwing van buiten. Corbin toont aan dat Thomas deze uitdaging in de inleiding van zijn jeugdwerk (het *Scriptum super libros Sententiarum*) nog op een afstand houdt, dat Thomas in de *ScG* probeert het natuurlijke en de geloofsgeheimen te coördineren door ze na elkaar te schikken (wat hij zelf achteraf dus geen geslaagde manier vindt), om tenslotte in de *Summa Theologiae* zijn eigen weg te vinden (theologie als

Steel ziet de objecties in ScG IV, 10 als objecties van de rede tegen het geloof. De menselijke rede vertrekt immers vanuit de schepselen en daar komt het niet voor dat twee onderscheiden "supposita" numeriek één essentie hebben. Daarom moet de theoloog aantonen dat de geloofsleer niet tegen de rede indruist. Steel stelt dan (p. 39) dat ScG IV, 11-13 ondanks de specifiek theologische context als een filosofische tekst gelezen kan worden, omdat de theoloog op dit niveau van de reflectie geen autoriteits- of geloofsargumenten kan gebruiken. Dus ontwikkelt Thomas een filosofie over zelfkennis, concept en verwoording. Wanneer Thomas in deze hoofdstukken inderdaad met een apologie bezig was, zou over die kwestie te discussiëren zijn: toen de fundamentele theologie nog sterk als apologetica werd opgevat, is er ook veel en lang over gediscussieerd of dit traktaat wijsbegeerte of theologie was. Maar wanneer Thomas hier, na het verzamelen van de geloofsgegevens en het weerleggen der ketterijen, overgaat op een vorm van "intellectus fidei," dan is hij in onze teksten met een eminent theologische taak bezig. Wanneer een theoloog zoekt naar de "nexus mysteriorum" en naar een zeker begrip van de geloofsgeheimen vanuit de analogie van het natuurlijk gekende, zal hij of zij niet voortdurend met "auctoritates" werken en zullen "auctoritates," wanneer ze voorkomen, een andere functie hebben dan bij het verzamelen van de geloofsgegevens en het vaststellen van wat tot de "fides catholica" behoort. Ik zie daar twee functies: de "auctoritates" worden dan aangehaald als uiting van dankbaarheid (vergelijk onze moderne voetnoten) ofwel komen ze opnieuw aan bod wanneer een geloofsgeenoot de legitimiteit van het verworven inzicht aanvecht. Kortom, mij dunkt dat het al dan niet voorkomen van autoriteitsargumenten geen voldoende criterium is voor het onderscheid tussen filosofie en theologie, tenzij men natuurlijk een theoloog filosoof wenst te noemen zodra hij of zij nadenkt.

Wanneer Berger stelt dat Thomas denkt vanuit de God in wie hij gelooft, laat ook hij zich verleiden tot uitspraken aangaande het onderscheid. "Als Thomas zich meer als filosoof dan als gelovig the-

om tenslotte in de *Summa Theologiae* zijn eigen weg te vinden (theologie als Schriftuitleg, welke onze wereldbeschouwing belicht en er omgekeerd ook door wordt belicht).

Wanneer Vaticanum I theologie omschrijft als een "pie et sobrie quaerere" van "intelligentia mysteriorum" onder andere uit de analogie van die dingen welke onze rede van nature kent (DS 3016), dan is daarmee de denkbeweging van Thomas in ScG IV, 11 zeer nauwkeurig omschreven.

oolog opstelt, en dat doet hij op wezenlijke momenten, denkt hij nog steeds vanuit God, maar hij benoemt Hem dan met Griekse namen ... " (pp. 53-54). Maar daar zal toch het onderscheidende niet in zitten? Berger gaat verder: Thomas denkt van bovenaf en komt zo tot zijn visie op de zijnsgraden als voortgaande vermindering. "Dat lijkt theologie die alleen maar gebruik maakt van een filosofisch jargon. Toch is het authentieke filosofie, zij het de filosofie van iemand die gelooft. Ik bedoel daarmee dat God een psychologisch 'vooraf' aan Thomas' filosoferen is, maar dat die filosofie haar eigen rationaliteit heeft" (p. 54). De omschrijving lijkt te grof. Ik zou omgekeerd de zaak ook weer te grof stellen wanneer ik slechts zou toegeven dat Thomas hier het neo-platonisme gebruikt en dat dat wel een filosofie is. Er is namelijk iets bijzonders aan de hand met Thomas' gebruik van de neo-platoonse emanatie-theorie. Berger maakt er zelf ook attent op dat Thomas in het neo-platoonse denken een paar insnijdende correcties aanbrengt vanwege het scheppingsgeloof (p. 58). In dit scheppingsgeloof wordt God geponeerd als op geheel eigen wijze onderscheiden van "alles" (anders dan de wijze waarop schepselen onderling van elkaar onderscheiden zijn). Robert Sokolowski heeft dit fijnzinnig uitgewerkt in zijn *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology* (Notre Dame-London, 1982). Sokolowski noemt dit onderscheid specifiek christelijk, maar stelt ook dat het zich bevindt "at the intersection of faith and reason" (p. 39). Dat kan inhouden dat op dit punt de theoloog en de filosoof elkaar ontmoeten en ook dat de theoloog vanuit dit onderscheid een metafysisch uitwerkt waarin ook de filosoof iets van zijn of haar "eigen rationaliteit" kan herkennen. Ik denk dat de theoloog bij het uitwerken van metafysische implicaties van zijn of haar geloof niet ophoudt theoloog te zijn: het blijft immers een reflectie welke ten dienste staat van de "intellectus fidei." Rahner heeft eens gezegd dat elke theoloog "Philosophie im Leibe haben soll." Zoiets is er inderdaad aan de hand waar Thomas tot op de gronden doordenkt.

De andere auteurs zijn in deze voorzichtiger: ze leggen het wijsgerige meer in de eigen benadering. Eenmaal probeert Aertsen iets meer. Nadat hij heeft gezegd dat de analogie van de voortkomst van een innerlijk woord met de generatie van de Zoon geïnspireerd is door de proloog van het Johannes-evangelie, vervolgt hij: "Men kan ScG IV, 11 ook lezen als een wijsgerige uitleg van deze tekst" (p. 98). Ik vraag me af of dat een goede karakterisering is van wat

Thomas in *ScG IV*, 11 aan het doen is. Ik zou eerder spreken van een "denkende exegese" van deze tekst, waarbij het woord "exegese" in zijn middeleeuwse breedheid wordt genomen en het woord "denkend" betrekking heeft op de "intellectus fidei." Wanneer Thomas aan het eind van een alinea vaak zegt "hinc est, quod Evangelista dicit ...," klinkt mij dat eerder in de oren als een doel dat bereikt is dan als een voetnoot bij een wijsgerige visie (vgl. W. Valkenberg, *Did Not Our Heart Burn? Place and Function of Holy Scripture in the Theology of St Thomas Aquinas*, Utrecht, 1990, pp. 202-204).

2. 2. *Blinde vlekken bij het wijsgerig lezen van een theologische tekst*

Aertsen, Te Velde en Vedder leggen het wijsgerig moment vooral aan de kant van hen zelf: zij willen als wijsgeer een tekst lezen waarvan ze toegeven dat deze zelf als richting heeft dat er inzicht gezocht wordt in de Drieëne in wie wij geloven. Zij stellen dan ook wijsgerige vragen aan de tekst: Te Velde zoekt een "filosofie van de taal," Aertsen wil inzicht in de leer van de transcendentia en Vedder vraagt zich af of hij in de tekst sporen ontdekt van de differentie die voor Levinas zo essentieel is. Hoewel ik als theoloog daardoor af en toe het gevoel krijg dat de tekst tegen de denkrichting in gelezen wordt (een soort spookrijden dus), wil ik de legitimiteit van deze wijze van lezen niet bestrijden. Men kan en mag Thomas vanuit verschillende interesses lezen.

Ik krijg bezwaren wanneer dat ertoe leidt dat men in Thomas dingen inleest die er mijns inziens niet staan. Te Velde probeert Thomas zo te interpreteren dat hij eigenlijk al een moderne taalfilosoof avant la lettre genoemd zou kunnen worden. Ik vind zijn taalfilosofie deugdelijk, maar ik vrees dat hij bij Thomas meer dan het onderste uit de kan haalt. Voor zijn visie op de verbinding van innerlijk woord en taal bij Thomas heeft hij twee grote argumenten: a. Thomas vertrekt bij zijn analyses vanuit het uiterlijk, gesproken woord en b. Thomas noemt het innerlijk concept zelf "verbum." Ik vrees dat deze argumenten onvoldoende zijn. Ten aanzien van het eerste geldt dat het uitgangspunt van de gesproken taal nogal vanzelf spreekt: het poneren van geestelijke concepten als achtergrond van onze woorden is een noodzaak voor wie nadenkt over de mogelijkheid van vertalen. Ten aanzien van het tweede argument zou ik de

vraag willen stellen of Thomas het innerlijk concept "woord" heeft genoemd vanwege zijn visie op de innerlijke band tussen gedachte en taal of vanuit zijn nadenken over Jo. 1. Zouden Augustinus en Thomas de innerlijke gedachte niet "woord" hebben genoemd, precies omdat ze het menselijk kennen als analogie wilden gebruiken voor het nadenken over de generatie van het Woord in God? Te Velde laat dan ook na op te merken dat bij Thomas de analogie van het kenproces met de trinitaire voortkomst van de Zoon niet de kennis is die ontstaat door zintuiglijke waarneming, maar de reeds vanaf de geboorte ofwel inwendig gegeven kennis van de "prima principia." Valt op deze manier niet de basis onder Te Veldes betoog weg? Nog eens: het gaat er niet om argumenten te geven tegen de inhoud van Te Veldes reflecties over taal. Wanneer mij om een taalfilosofie gevraagd zou worden, zou ik Thomas waarschijnlijk ook in de richting corrigeren die Te Velde voorstelt. Mijn vraag is of Te Veldes Thomasinterpretatie goed is of dat hij een moderne taalfilosofie geeft, maar nu in het Latijn.

Een tweede vraag die ik wil stellen is of de auteurs niet te snel heenspringen over de negativiteit welke al Thomas' spreken over God doortrekt. Zo laat Aertsen beide Summa's beginnen met bewijzen voor Gods bestaan (ik houd overigens niet van die term als het gaat over de "vijf wegen") en stelt dat Thomas daarna vraagt naar wat God is, naar het wezen van God. Het eerste dat Thomas dan over God uitzegt is dat God enkelvoudig is (pp. 90-91). Wordt daar niet iets belangrijks overgeslagen? Ik bedoel, dat Thomas ST I, 3 inleidt met de woorden: "Cognito de *aliquo*, an sit, inquirendum restat, quomodo sit, ut sciatur de *eo*, quid sit. 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." Men kan hetzelfde passim terugvinden in Thomas' werk. In het verband van het thema van de bundel is bijvoorbeeld uit Thomas' traktaat over het Woord te citeren: "quia per omnes illas cognitiones (sensus, imaginatio, intellectus) non scitur de Deo quid est, sed quid *non* est, vel an est" (*In Jo.* 1, 11, 211) Dat zijn voor de wijsgeer (en trouwens in eerste instantie ook voor de theoloog) zeer verontrustende uitspraken, maar de theoloog proeft erin dat hij of zij met een denker van doen heeft die het specifieke onderscheid tussen Schepper en schepsel in de gaten heeft.

Zo vind ik Te Velde enigszins snel, wanneer hij naar aanleiding van de overgang van het innerlijk woord van de mens naar het in-

nerlijk woord van God zegt: "Het is niet zo, dat God 'woord' genoemd wordt als grond en oorsprong van ons innerlijk woord. Het woord van God is geen ander type woord, maar een volmaaktere 'uitgave' van hetzelfde" (pp. 67-68). Het is duidelijk dat Te Velde impliciet *ST I*, 13, 2, c citeert, waar afgewezen wordt dat ons positieve gebruik van perfectie-woorden voor God slechts iets ontkennen of slechts God als oorzaak van die perfectie aanwijzen. Te Velde beroept zich daar dus terecht op. Aan de andere kant lijkt hij er te weinig aandacht voor te hebben dat wij de "res significata" van onze woorden nooit buiten onze "modus significandi" om hebben (daarin is Thomas' "taalfilosofie" misschien wel modern) en dat Thomas in *ST I*, 13, 6 ten aanzien van onze perfectie-woorden, wanneer we ze gebruiken voor God, stelt dat "quantum ad rem significatum per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis, ... sed quantum ad impositionem per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus." Dat onderlijnt twee maal een negatie wat betreft ons spreken over God. Die waarschuwingen zouden wat meer aarzeling dienen te veroorzaken bij een lezing van *ScG IV*, 11 welke deze tekst opvat als een "descriptie" van Gods voortbrengen van het eeuwig Woord.

Onderhuids lijkt bij alle auteurs de argumentatiestructuur deze te zijn, dat zij vooral gespitt zijn op het constateren van de overeenkomsten tussen God en het menselijk kenproces of de transcendentalia. Waar die overeenkomsten er zijn en plausibel te maken zijn, heeft Thomas volgens hen zijn doel bereikt. Dat komt opnieuw neer op een interpretatie van Thomas als apologet: zijn doel zou dan zijn te tonen dat het geloof in de Drieëne niet dom is en fraai spoort met de wijsgerige analyse van het zijn. In dat geval gooit Thomas zijn eigen glazen in wanneer hij al teveel nadruk zou leggen op de distinctie van God en "alles" en daarom op de "theologia negativa." Wanneer nu Thomas toch telkens weer de nadruk op het negatieve spreken legt, moet dat aanleiding geven tot de vraag of de apologetische interpretatie klopt.

2. 3. Eenheid en veelheid

Bij het gezamenlijk lezen van de tekst van *ScG IV*, 11 lijkt het ontdekken van "veelheid in God" en van veelheid als transcendentale iets van een "Entdeckerfreude" teweeg gebracht te hebben. Alle auteurs noemen het en Aertsen wijdt er het tweede deel van zijn ar-

tikel aan. Ik voel me op dit terrein niet helemaal competent, maar vraag me toch af of de zaak niet te hoog gespeeld wordt.

Er kan geen enkele twijfel over bestaan dat bij Thomas de veelheid positief gewaardeerd wordt wanneer het over de schepselen gaat. *ST I*, 47, 1, c is daarbij afdoende: "Unde dicendum est, quod distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus." Maar in die context gaat over een veelheid die op voorhand van God ontkend wordt waar gezegd wordt dat Hij "maxime unus" is.

Nu wijst met name Aertsen er terecht op dat Thomas onderscheidt tussen eenheid en eenheid en tussen veelheid en veelheid. Aan de ene kant is er de getalseenheid en de telbare veelheid. Eén en veel zijn dan kwalificaties die vallen onder de categorie van de kwantiteit. "Veel" is in dat geval een "divisio continui" en kan slechts metaforisch functioneren in het spreken over God. Kwantiteit veronderstelt immers materie en die moeten we bij God ontkennen. Thomas kent echter ook het éne als transcendentale en heeft weet van een veelheid die niet telbaar is. Men kan niet appels en koeien bij elkaar optellen. Ook bij het tellen van engelen doen zich problemen voor, omdat engelen puur geestelijke wezens zijn en ieder voor zich een "species" zijn. Het probleem verdubbelt zich nog eens wanneer het gaat over het tellen van de drie goddelijke personen. Aertsen stelt op grond van *ST I*, 30, 3 en *De Pot.*, 9, 7 dat veelheid in deze niet-kwantitatieve zin een transcendentale is. Het woord "multum" voegt aan datgene waarvan het gezegd wordt alleen iets begrippelijks toe, namelijk een dubbele ontkenning. "Veel" zegt dat binnen de veelheid het ene het andere niet is en zegt van de leden der veelheid dat eenheid er niet afwezig is. Als transcendentale wordt veelheid een zijnsperfectie en dus goed prediceerbaar van God. Ook hier herkennen we de hierboven geschetste argumentatiestructuur die ik apologetisch genoemd heb.

Mijn eerste vraag is of Aertsen de teksten over veelheid niet te mooi aan elkaar rijgt. Wanneer hij spreekt over de dubbele ontkenning die "veelheid" met zich meebrengt, citeert hij impliciet *1 Sent.*, 24, 1, 3, sol. Daar spreekt Thomas wel over de niet-kwantitatieve veelheid, maar hij noemt haar nog geen transcendentale, laat staan een perfectie. Thomas spreekt er over één en veel als over "prima differentia entis" (hier lijken één en veel aan elkaar geopponeerd), maar impliceert daarmee niet dat "veel" een transcendentale is of

zijnsperfectie. Dat blijkt wanneer Thomas zegt: "Et sic accepta unum et multum sunt de primis differentiis entis, secundum quod ens dicitur in unum et multa, et in actum et potentiam." "Multum" wordt hier vergeleken met "potentia" en dat hoort in elk geval niet tot de perfecties.

In *ST I*, 30, 3 gaat Thomas inderdaad verder dan in het *Scriptum*. Het vele hoort nu expliciet tot de transcendentia. Het staat ook niet direct in oppositie tot het éne, maar in een analoge verhouding. De tekst geeft aanleiding om te zeggen dat het éne zich tot "ens" verhoudt zoals veelheid tot "multa (entia)." Of hieruit volgt dat "multitudo" ook een zijnsperfectie is, is onzeker: Thomas laat er zich hier niet over uit. Als hij het wel gezegd had, was de reden misschien geweest dat "unum" en "multum" naar betekenisinhoud hetzelfde zeggen. In het *Scriptum* zagen we expliciet de ontkenning: daar hoorde veel bij die boven-categoriale onderscheidingen, waarvan de transcendentalia deel uitmaken, maar die niet allemaal converteert zijn met het zijn. Al met al verbaas ik me er iets minder dan Aertsen over dat Thomas in *De Ver.*, 1, 1 de veelheid niet behandelt bij de transcendentalia.

Mijn tweede vraag in deze is of Thomas' analyse van "multum" als transcendentale door Thomas zo positief gebruikt wordt voor het spreken over God als Aertsen suggereert. Aertsen doet ons verwachten dat Thomas vreugdevol twee zijnsperfecties aanvaardt, waarvan hij de eerste geschikt vindt om Gods essentiële identiteit uit te drukken en de andere om de pluraliteit van de drie personen te zeggen. In het spreken over God tot *ST I*, 27 zou het feit dat onze taal principieel voor veelheid geschikt is, als hindernis voor het spreken over God moeten worden opgevat, maar daarna zou de veelvuldigheid van onze taal- en denkcategorieën alsnog gerehabiliteerd worden, omdat ze daardoor wel geschikt zou zijn voor het spreken over de drieheid in God. "Multitudo" zegt immers van de vele dingen waaruit ze bestaat dat het ene niet het andere is en dat de dingen zelf eenheden (niet-gedeelden) zijn. Wat nu opvalt in *ST I*, 30, 3 is dat het theologische netto-resultaat van de veelheids-analyse van Thomas slechts is dat in het spreken over "plures personae" die personen betekend worden en de "indivisio circa unamquamque earum." Het accent schijnt minder te liggen op de ontkenning dat de Vader niet de Zoon is of de Geest enz. dan wel op de ontkenning van de afwezigheid van ongedeeldheid bij Vader, Zoon en Geest. De veelvuldigheid van onze taal- en denkcategorie-

en maakt hen niet slechts ongeschikt voor het spreken over de éne essentie, maar ook voor het spreken over de drieheid Gods. Het accent ligt weer op de negatie.

3. Besluit

De voorgaande vragen en kritiek doen niets af aan mijn positieve waardering voor wat de auteurs ons aan inzichten ter beschikking gesteld hebben. Ik hoop dat het gesprek tussen filosofen en theologen over Thomas er verder door gestimuleerd zal worden.

SUMMARY

Thomas' Trinity Theology Read by Philosophers

This review offers a description of the book's content, followed by an evaluation and some questions.

The book deals with *ScG* IV, 11. Part I opens with the Latin text and a Dutch translation. The former contains some annoying printing errors, but the latter reads well and gives a faithful rendering of the original. In the following article, C. Steel situates the text in the whole of the work, describes its immediate context, and shows its structure.

Part II contains five articles: H. Berger, "Degrees of Emanation, Life, and Self-reflection"; P. te Velde, "The Outside of Language. On the *verbum interius* in Thomas Aquinas"; J. Aertsen, "Unity and Multiplicity in God"; B. Vedder, "The Metaphor of Fecundity"; C. Steel, "The One Word and Many Words."

The work is interesting and instructive for theologians. A philosophical reading puts known things in a different light. For instance, Berger's explanation of the degrees of being as stages of diminution reveals the 'naked' existence of lifeless things as a minimal kind of being, and Vedder's suggestion with respect to Levinas' 'difference,' that one should look for 'difference' in Thomas in his thoughts regarding the distinction between Creator and creature, produces a sharp comparison.

Still, there are questions. Is the authors' distinction between philosophy and theology that of Thomas? Are there no blind spots in such a philosophical reading of a theological text? Of course, Thomas may be read from different perspectives. Yet, is Te Velde's unimpeachable philosophy of language that of Thomas? Do the authors not treat too lightly the negativity that permeates Thomas' speaking about God? Finally, are the authors not too enthusiastic about their 'discovery' of multiplicity in God and of *multum* as a transcendental?

All in all, this is an inspiring book and should provoke a further exchange of ideas between philosophers and theologians.

HOE KUN JE "IN DEN BEGINNE" UITLEGGEN ZONDER UITGELACHEN TE WORDEN?

Bespreking van J.B.M. WISSINK (ed.), *The Eternity of the World in the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries* (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 27), Leiden-New York-København-Köln: E.J. Brill, 1990, 100 p.

Pim Valkenberg

Zowel filosofen als theologen hebben zich van oudsher beziggehouden met vragen over het ontstaan van de wereld. Wanneer Thomas van Aquino zich over deze vragen buigt, treft hij dan ook een aantal tradities aan van uiteenlopende aard. Allereerst is er de Schrift, die inzet met de belijdenis dat God in den beginne hemel en aarde geschapen heeft. Vervolgens zijn er de Griekse wijsgeren, die op verschillende wijzen de oorsprong van de kosmos aangeven. Daarnaast is er de christelijke geloofstraditie die voor een belangrijk deel beïnvloed is door het neoplatonisme. Tenslotte is er de nieuwe interpretatie van Aristoteles door de Arabische wijsgeren.

In dit veld van interpretaties voeren twee posities de boven- toon: enerzijds is er de christelijke geloofsaffirmatie dat de wereld haar bestaan aan God te danken heeft en dus op een bepaald moment door God geschapen is. Anderzijds is er de aan Aristoteles ontleende optie van de eeuwigheid van de wereld.

Temidden van deze interpretaties neemt Thomas een opmerkelijke positie in: op filosofische gronden is het zeer wel denkbaar dat de wereld eeuwig bestaat, maar op grond van hun geloof zeggen christenen dat de wereld een begin heeft zonder dit nochtans klemmend te kunnen bewijzen. Iemand die het geloofsstandpunt tracht te bewijzen, maar daar niet in slaagt, wekt de lachlust op van de ongelovigen, aldus Thomas.¹⁷⁸ Deze voorzichtige stellingname van Thomas laat iets doorschemeren van de wijze waarop gelovigen met filosofie dienen om te gaan: als zij hun hand overspelen, dan

¹⁷⁸ *ST I*, q. 46, a. 2: Unde mundum incœpisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile. Et hoc utile est ut consideretur, ne forte aliquis, quod fidei est demonstrare praesumens, rationes non necessarias inducat, quae praebent materiam irridendi infidelium, existimantibus nos propter huiusmodi rationes credere quae fidei sunt. – Cf. *ScG I*, cap. 9: ... quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos, propter tam debiles rationes, veritatis fidei consentire.

schaden zij daarmee het geloof. Deze opvatting van Thomas bleef niet onweersproken; volgens velen leidt een dergelijke houding immers tot verzwakking van het geloof of gaat zij terug op een filosofisch onhoudbare positie, zoals bijvoorbeeld Bonaventura meende.¹⁷⁹

Met deze korte beschrijving zijn de twee rode draden aangegeven die de inhoud van de bundel *The eternity of the world* grotendeels bepalen: de visie van Thomas op de verhouding van filosofie en theologie ten aanzien van het vraagstuk van de eeuwigheid van de wereld, en de ontvangst van zijn gedachten hierover in de dertiende en veertiende eeuw. In het eerste deel van deze bespreking zal de inhoud van de zes artikelen worden weergegeven; daarna volgen enkele kanttekeningen van formele aard; tenslotte zal worden nagegaan, welke aanzetten tot verdere studie en discussie aan deze bundel ontleend kunnen worden.

1. Weergave

In de inleiding (pp. vii-viii) introduceert J. Wissink de Werkgroep Thomas van Aquino en haar doelstellingen. Hij laat zien hoe het symposium over de receptie van Thomas van Aquino in de kwestie van de eeuwigheid van de wereld op twee manieren bij deze doelstellingen aansluit: deze problematiek vormt een geschikt thema voor de ontmoeting van theologen en filosofen, en zij biedt tevens een goede gelegenheid om de receptie van de ideeën van Thomas nader te bestuderen.

In de eerste bijdrage (pp. 1-8) stelt F. de Grijs dat het polemische geschrift *De aeternitate mundi contra murmurantes* door Thomas van Aquino geschreven is als een theologisch werk. Daarmee gaat hij in tegen een traditie die dit werk van Thomas als filosofisch heeft gekenschetst. In aansluiting op J. Weisheipl¹⁸⁰ geeft hij drie argumenten.

(1) Thomas beroept zich op het katholieke geloof als het normatieve verstaanskader waarbinnen de discussie over de eeuwigheid

¹⁷⁹ *In II Sent.*, d. 1, pars 1, art. 1, q. 2.

¹⁸⁰ J. WEISHEIPL, "The Date and Context of Aquinas' *De aeternitate mundi*," L.P. GERSON (ed.), *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens C.S.S.R.*, Toronto: Pont. Inst. Med. Stud., 1983, pp. 239-271.

van de wereld plaatsvindt. Daarbij gebruikt hij geloofstaal, waarin het begrip 'schepping', aan de Schrift ontleend, centraal staat. Hij spreekt over de filosofie als een eigen ruimte waarbinnen de waarheid gezocht wordt. Zelf echter stelt hij zich niet als filosoof op, maar als theoloog die van het geloof uitgaat, al heeft ook de theoloog te rekenen met de waarheid die door de filosofie beschouwd wordt.

(2) Het eigene van de theoloog Thomas is dat hij zich niet richt op de geschapen werkelijkheid als zodanig, maar dat hij in deze geschapen werkelijkheid op zoek is naar God. Thomas is van mening dat de geschapen werkelijkheid, die voor de mens het startpunt is in diens kenproces, geen rechtstreekse en positieve kennis over God oplevert, maar eerder een negatieve kennis: we komen vooral te weten hoe God niet is (zie *ST I*, q. 3, prol.).¹⁸¹ In zijn *De aeternitate mundi* gaat Thomas dus op zoek naar de mogelijkheid dat kennis over de wereld via een omweg kennis over God als de schepper van deze wereld kan opleveren. De mogelijkheid van een eeuwige wereld kan aldus kennis opleveren over Gods eeuwigheid. Maar vanwege het negatief voorteken van de menselijke kennis levert dit vooral kennis op over hoe Gods eeuwigheid niet is.

(3) Achter deze theologische denkweg van Thomas ligt een opvatting versholten over menselijke taal. Omdat al het spreken over God in menselijke woorden eerder zegt hoe God niet is dan hoe God wel is, is onze taal, op God toegepast, een analoge taal. Wanneer Thomas in de *Physica* van Aristoteles leest dat deze vanuit de eeuwigheid van de wereld concludeert tot God als "oorzaak van het zijn," dan wordt het op zich al analoge begrip 'oorzaak' bij Thomas nogmaals analoog gebruikt om iets te kunnen zeggen over de drievuldige God die zich in Jezus Christus geopenbaard heeft. De Grijs spreekt dan over een gekwadraterde analogie, waarin het spreken over een mogelijke eeuwigheid van de wereld gekwalificeerd wordt door het spreken over Gods drievuldigheid. Vanwege Gods almacht is een eeuwige wereld op zich mogelijk, maar dan blijft de analogie-regel gelden dat 'eeuwig' in 'eeuwige wereld' geen informatie verschaft over hoe God is. De wereld kan dus niet eeuwig zijn zoals God eeuwig is. Het katholieke geloof stelt hier grenzen: de wereld als schepsel kan niet mede-eeuwig zijn met God, want mede-eeuwig-zijn is een begrip dat thuishoort in ons

¹⁸¹ Dit punt is inmiddels uitgewerkt door H. RIKHOF. Zie diens *Over God spreken: een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologiae* (sleutelteksten in godsdienst en theologie 6), Delft, 1988.

spreken (steeds onder hetzelfde negatieve voorteken) over de Drie-vuldigheid.

De Grijs concludeert dat Thomas in zijn *De aeternitate mundi* vooral wil laten zien wat het resultaat is van zijn zoektocht om op een passende wijze over God te spreken: het woord 'eewig' legt niet een rechtstreeks en positief verband tussen de wereld en God. Ook al zou de wereld eewig zijn, hetgeen filosofisch denkbaar is, dan zou de wereld nog niet God zijn.

De tweede bijdrage van J. Aertsen (pp. 9-19) is een later geschreven reactie op de openingstoespraak van De Grijs tijdens het symposium. Aertsen onderschrijft dat Thomas in *De aeternitate mundi* uitgaat van de geloofsvooronderstelling dat de wereld een begin heeft gehad. Daaruit volgt echter nog niet noodzakelijk dat Thomas hier een theologisch betoog schrijft. Natuurlijk was Thomas een theoloog, maar dat sluit niet uit dat hij zich uitvoerig met filosofische vraagstukken heeft beziggehouden. Zulks is ook het geval in *De aeternitate mundi*; Thomas begint hier met de geloofsvooronderstelling om duidelijk te maken dat hij zich op een ander gebied gaat begeven, waar niet de vraag naar de leer van de kerk en de afwijkingen daarvan aan de orde is, maar de filosofische vraag naar waarheid en onwaarheid die buiten het terrein van het geloof ligt.

Na een globaal overzicht van de inhoud van *De aeternitate mundi*, waaruit duidelijk wordt dat niet God hier centraal staat maar de geschapen werkelijkheid, vergelijkt Aertsen deze tekst met een andere tekst van Thomas over hetzelfde onderwerp.¹⁸² Uit de vergelijking tussen beide teksten concludeert Aertsen dat *De aeternitate mundi* niet beschouwd kan worden als het eindpunt van een theologische speurtocht; Thomas leert de omschrijving van God als oorzaak van het zijn niet pas kennen door een theologische lezing van Aristoteles' *Physica* rond 1270 maar hij komt al twintig jaar eerder tot dit inzicht via de Arabische uitleg van Aristoteles. Het is eigen aan Thomas om te onderscheiden tussen een filosofisch en een theologisch scheppingsbegrip, en hij doet dit al in zijn vroegste werken.¹⁸³ Het filosofische scheppingsbegrip wordt gewonnen uit een analyse van de woorden 'schepping uit niets': in de eerste plaats betekent dit dat schepping niets vooronderstelt; in de tweede plaats dat het geschapene van nature eerder niets is dan iets. Het geloof

¹⁸² Namelijk *Q.D. de Potentia*, q. 3, a. 14.

¹⁸³ Zie met name *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2.

voegt hier een derde element aan toe, namelijk dat de schepping een begin heeft na niets. Het theologische scheppingsbegrip omvat dus het filosofische scheppingsbegrip en het voegt er een derde kenmerk aan toe. In *De aeternitate mundi* gaat het echter om een uitdieping van de filosofische aspecten van 'schepping' die bijdragen tot een beter christelijk verstaan van wat schepping is.

In de derde bijdrage (pp. 20-38) vergelijkt P. van Veldhuijsen de posities van Bonaventura en Thomas van Aquino met betrekking tot de mogelijkheid van een eeuwig geschapen wereld. Terwijl Plato in zijn *Timaeus* stelt dat de wereld geworden is – een uitspraak die in de oudheid verschillend geïnterpreteerd is –, stelt Aristoteles in zijn *De caelo* dat de wereld ongeschapen is en van eeuwigheid af bestaat. Deze positie lijkt in onverzoenlijke tegenspraak met de christelijke visie op de heilsgeschiedenis, waarin een duidelijk begin van de wereld en dus van de geschiedenis aanwijsbaar is. Het vierde Lateraanse concilie (1215) stelde dat de wereld een begin heeft en bestempelde daarmee de tegengestelde positie als heterodox. In de dertiende eeuw wordt de vraag onder invloed van de nieuwe bekendheid van Aristoteles en zijn interpretatoren daarom als volgt gesteld: kan God eventueel de wereld eeuwig geschapen hebben, ook al is dat in feite niet het geval geweest?

Bonaventura beantwoordt deze vraag ontkennend, omdat naar zijn mening de begrippen 'schepping' en 'eeuwigheid' elkaar uitsluiten. Dat de wereld uit niets geschapen is, betekent volgens Bonaventura dat de wereld haar bestaan geheel en al aan God te danken heeft. Deze filosofische waarheid wordt overstegen door het geloof dat weet dat God de wereld "in den beginne" geschapen heeft: de wereld heeft van God zijn ontvangen na niet-zijn. De bewijsvoering voor het 'in het begin' is voor Bonaventura zakelijk gelijk aan de bewijsvoering voor het 'uit niets'; omdat schepping uit niets is, is een eeuwig geschapen wereld een innerlijke tegenstelling. Deze positie zou niet alleen tegengesteld zijn aan het geloof, maar ook aan de weldenkende rede.

Ook Thomas beantwoordt de vraag naar een mogelijke eeuwige wereld met een analyse van het begrip 'schepping'. Met betrekking tot dit vraagstuk onderscheidt Thomas drie posities.¹⁸⁴ De eerste positie, vertegenwoordigd door Avicenna en Averroës in hun uitleg van Aristoteles, stelt dat de wereld noodzakelijk eeuwig is. Tho-

¹⁸⁴ Met name in *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5.

mas geeft een tweevoudige kritiek: ten eerste kan men niet tot een noodzaak concluderen, aangezien een eventuele eeuwige schepping afhankelijk is van Gods wil, die niet aan dwang onderhevig is. Ten tweede beroept men zich ten onrechte op Aristoteles, omdat deze meende dat in dezen geen dwingende bewijsvoering mogelijk is. De tweede positie, een positie die ook Bonaventura innam, stelt dat de wereld noodzakelijk niet-eeuwig is. Ook hier weer kritiseert Thomas op twee punten: ten eerste is het begin van de wereld een geloofsartikel dat niet dwingend bewezen kan worden, omdat dit van Gods wil afhankelijk is. Ten tweede betekent schepping uit niets nog niet noodzakelijk schepping in het begin (en dus niet-eeuwig). Dit laatste leidt tot de derde positie, die Thomas zelf onderschrijft: op zich is het mogelijk dat de wereld eeuwig is, maar het geloof stelt dat de wereld een begin heeft. Filosofisch gezien is een eeuwige schepping dus mogelijk; de zijnsafhankelijkheid die in 'schepping uit niets' geïmpliceerd ligt, sluit een eeuwige duur niet uit. Ook met betrekking tot de mogelijkheid van God (actieve mogelijkheid) is er geen probleem: God kan iets in eeuwigheid scheppen. Wel is er een probleem met betrekking tot het passief aspect van deze mogelijkheid, namelijk de materie die geschapen wordt: er kan namelijk geen ongeschapen eeuwige eerste materie zijn naast God, omdat er dan geen sprake meer zou zijn van 'schepping uit niets.' Wanneer echter het passieve beginsel of de materie niet buiten God eeuwig bestaat, maar uit God afkomstig is, dan is ook dit probleem opgelost, zodat men van een eeuwige schepping als filosofische mogelijkheid kan blijven spreken. Want 'schepping uit niets' betekent (1) dat de wereld niet geschapen is uit een vooraf bestaande eeuwige materie buiten God, en (2) dat de wereld zijnsafhankelijk is van de Schep(er) en, aan zichzelf overgelaten, van nature eerder niet dan wel is. In tegenstelling tot Bonaventura meent Thomas echter niet dat 'schepping uit niets' tevens noodzakelijk betekent dat de wereld qua tijdsduur eerst niet en daarna wel is. Uit 'schepping uit niets' volgt dus niet noodzakelijk 'schepping in den beginne.'

M. Hoenen geeft in de vierde bijdrage (pp. 39-68) een overzicht van de wijze waarop de inzichten van Thomas over de bewijsbaarheid van een eeuwige wereld beschreven zijn in de zogeheten correctoria-strijd. Deze strijd werd uitgelokt door de Franciscaan Willem de la Mare, die kort na de dood van Thomas een *Correctorium Fratris Thomae* schreef, waarin hij een groot aantal stellingen van Thomas kritiseerde. Dit riep tussen 1279 en 1286 een vijftal reacties

op van Dominicanen die de stellingen van Thomas verdedigden en meenden dat Willem de la Mare geen verbetering (*correctorium*) maar een verminking (*corruptorium*) had aangebracht. Dus schreven zij *Correctoria corruptorii*, verbeteringen van deze verminking.¹⁸⁵

Met vier argumenten geeft Hoenen het belang aan van deze *Correctoria* voor ons inzicht in de literaire receptie van Thomas van Aquino: de polemieek maakt duidelijk welke inzichten van Thomas kort na zijn dood werden beschouwd als nieuw en ongewoon; in de tweede plaats maken de citaten duidelijk welke geschriften van Thomas in die tijd gebruikt werden; in de derde plaats wordt zo duidelijk wat er van Thomas geciteerd werd en hoe dat gebeurde. Tenslotte biedt de polemieek een voordeel, omdat men zijn best doet om het materiaal uitputtend te verzamelen. Opvallende weglatingen kunnen dus bezwaarlijk aan toeval geweten worden.

In het eerste deel van deze bijdrage wordt het *Correctorium* van Willem de la Mare besproken. Het is opvallend dat de kritiek van Willem op Thomas voornamelijk op theologische kwesties betrekking heeft; meestal wordt dus ook uit de theologische werken van Thomas geciteerd, behalve uit het derde deel van de *Summa theologiae*, dat klaarblijkelijk rond 1278 in Engeland nog niet bekend was. In het algemeen tracht Willem de tekst van Thomas zorgvuldig weer te geven, waarbij hij niet alleen refereert aan de antwoorden van Thomas, maar soms ook aan de argumenten *sed contra*. Toch zijn er ook plaatsen waarop de moderne lezer de indruk krijgt dat Thomas onjuist wordt weergegeven, zonder dat dit evenwel het vermoeden van een opzettelijke vertekening rechtvaardigt. Thomas wordt niet alleen van onjuistheden beschuldigd, maar ook wordt hem aangewreven dat hij in tegenspraak is met het geloof, de Schrift of de traditie.

Willem de la Mare bespreekt de visie van Thomas op de mogelijkheid van een eeuwige wereld tweemaal in zijn *Correctorium*.¹⁸⁶

¹⁸⁵ De vijf *Correctoria corruptorii* worden vernoemd naar hun eerste woord. Het zijn *Quare* van Richard van Knapwell; *Sciendum* van waarschijnlijk Robert van Orford; *Circa* van Johannes Dormiens of Su(a)rdu(s) (Jean Quiddort) van Parijs; *Quaestione* van vermoedelijk Willem van Macklesfield; en tenslotte het *Apologeticum veritatis contra Corruptorium* van Robert van Bologna.

¹⁸⁶ Namelijk in artikel 6-7, waar *ST I*, q. 46, a. 2 wordt geciteerd, en in artikel 109, waar *Quaestio III de quolibet*, q. 14, a. 2 besproken wordt. Het is dus opvallend dat Willem de la Mare niet of nauwelijks de teksten bespreekt die in de eerdere artikelen van deze bundel een voornaam rol spelen, namelijk *De aeternitate mundi*, *In II Sent.*, d. 1, q. 1 en *Q.D. de Potentia*, q. 3, a. 14.

Hij oefent kritiek uit op een aantal punten. De meest verstrekkende kritiek krijgt Thomas' stelling dat de artikelen van het geloof niet bewezen kunnen worden: dit is tegen de Schrift en de heiligen; het voedt de twijfel en verzwakt dus het geloof. Bovendien is Thomas niet consequent, omdat hij zelf in zijn *Summa contra gentiles* het geloof met behulp van de rede tegen de ongelovigen tracht te bewijzen. Daarnaast wordt de stelling dat de niet-eeuwigheid van de wereld niet bewezen kan worden, als onjuist afgewezen: de eeuwigheid van de wereld aannemen voert namelijk tot onmogelijke consequenties, zoals het tegelijk bestaan van een oneindig aantal onsterfelijke zielen, en het verleden zijn van een oneindig aantal dagen die niet doorlopen kunnen worden. Kortom, de positie van Thomas voert niet alleen tot wijsgerige ongerijmdheden maar vooral ook tot theologische dwalingen. Aan het eind van zijn bijdrage merkt Hoenen op dat Willem de la Mare niet zozeer uit was op een veroordeling van Thomas, maar dat hij bezorgd was om de waarheid. Daarom kunnen ook die stellingen in het werk van Thomas die niet door hemzelf uitdrukkelijk worden onderschreven, gevaar opleveren voor de waarheid als ze niet uitdrukkelijk worden weerlegd.

Het tweede deel van Hoenens bijdrage is gewijd aan het antwoord van de *Correctoria corruptorii*. Op het verwijt dat Thomas het geloof verzwakt door te stellen dat geloofsartikelen niet bewezen kunnen worden, antwoorden zij meestal door te verwijzen naar de eerste hoofdstukken van de *Summa contra gentiles*: er zijn betreffende God waarheden die kunnen worden bewezen, maar de geloofsartikelen betreffen waarheden die niet met de rede bewezen kunnen worden. Verder verdedigen de *correctoria* Thomas tegen de aantijging dat hij in feite de eeuwigheid van de wereld zou onderschrijven: hij wilde alleen laten zien dat de argumenten die tegen deze stelling zijn ingebracht niet steekhoudend waren. Tegen de bewering van Willem de la Mare dat 'schepping uit niets' een zijn na niet-zijn impliceert, wordt de analyse die Thomas geeft van 'schepping uit niets' (zie de voorgaande bijdrage van P. van Veldhuisen) herhaald. De *correctoria* citeren Thomas uitvoerig, vaak woordelijk, zonder dit uitdrukkelijk te vermelden. Soms worden citaten uit verschillende werken aaneengeregen, hetgeen het bestaan van eerdere compilaties doet vermoeden. Van Thomas worden vooral de *Summa contra gentiles* en de *Summa theologiae* geciteerd. Opmerkelijk is dat het polemische geschrift *De aeternitate mundi*, dat toch ver-

moedelijk tegen de Franciscanen is gericht, slechts eenmaal geciteerd wordt in de hele correctoria-strijd.

In zijn tweede bijdrage aan de bundel (pp. 69-81) gaat P. van Veldhuijsen de kritische kanttekeningen na die Richard van Middleton (1249-1302) maakte bij Thomas' opvatting over de eeuwigheid van de wereld. Richard was een leerling van Bonaventura; hij deelt het standpunt van zijn leermeester dat een eeuwige wereld onmogelijk is, maar hij geeft een oorspronkelijke weerlegging van het standpunt van Thomas van Aquino in deze.

Wanneer hij zich afvraagt of het mogelijk is dat de wereld eeuwig geschapen werd (*In II Sent.*, d. 1, art. 3, q. 4), neemt Richard als volgt stelling: het zijn van het geschapene kan niet identiek zijn aan het zijn van de Schepper. Dat impliceert dat het geschapene een nieuw zijn heeft, hetgeen uitsluit dat dit geschapene eeuwig zou zijn. Centraal staat hier de notie van de schepping uit niets. Volgens Thomas kan dit twee dingen betekenen: (1) schepping veronderstelt niets in datgene wat geschapen wordt, zodat het gehele zijn van het geschapene afhankelijk is van de Schepper; (2) het geschapene is eerder niets dan iets. De voorrang van het 'niets' op het 'iets' is echter niet een kwestie van tijd maar een kwestie van aard: het geschapene, aan zichzelf overgelaten, is eerder niets dan iets. Richard merkt op dat voor Thomas 'schepping uit niets' niet noodzakelijk een tijds categorie inhoudt, zodat een eeuwige schepping uit niets mogelijk zou zijn. Deze omschrijving is volgens Richard ontoereikend, omdat het onderscheid tussen schepping en instandhouding (*conservatio*) van het geschapene dan zou wegvallen. Richard voegt dus nog een derde betekenis toe van het 'uit niets': (3) het geschapene is, zolang als het is, door iemand gemaakt, namelijk God. In zijn Sententiëncommentaar had Thomas deze derde omschrijving met enigszins andere woorden ingebracht als het standpunt van het geloof: het geschapene heeft zijn na niet-zijn, en is dus "in den beginne" geschapen. Terwijl Thomas echter een eeuwige schepping voor een filosofisch denkbare mogelijkheid houdt, gebruikt Richard de analyse van Thomas om duidelijk te maken dat een eeuwige schepping niet denkbaar is. Want, aldus Richard, geschapen-zijn betekent gemaakt-zijn, en maken houdt altijd een eerste begin in: iets kan niet eeuwig gemaakt zijn. Deze derde betekenis van 'schepping uit niets' kleurt ook de eerste betekenis: zijnsafhankelijkheid is zijnsverkrijging van de kant van God. En dit is onderscheiden van de zijnsbewaring die in de tweede betekenis van 'schepping

uit niets' werd aangeduid. Op deze wijze wordt de tekst van Thomas' commentaar op de *Sententiën* (*In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2) door Richard gebruikt om diens eigen positie te weerleggen en duidelijk te maken dat een eeuwige schepping ondenkbaar is.

In de laatste bijdrage (pp. 82-100) gaat J. Thijssen in op de wijze waarop de ideeën van Thomas van Aquino over de eeuwigheid van de wereld worden weergegeven door drie Engelse auteurs uit het begin van de veertiende eeuw. Hij concentreert zich daarbij op Hendrik van Harclay († 1317). Met betrekking tot de vraag of een eeuwige wereld mogelijk zou kunnen zijn, neemt deze dezelfde positie in als Thomas van Aquino: de wereld bestaat in feite niet van eeuwigheid her, maar dit was eventueel wel mogelijk geweest, aangezien de argumenten tegen de eeuwigheid van de wereld niet doorslaggevend zijn. In zijn weerlegging besteedt Hendrik speciale aandacht aan twee argumenten die een beroep doen op het begrip 'oneindigheid'. Het eerste argument, zoals dat bijvoorbeeld door Bonaventura wordt gegeven, luidt dat een eeuwige wereld een oneindig aantal verleden gebeurtenissen impliceert. Aangezien een oneindig aantal niet doorlopen kan worden, zou men nooit tot het heden geraken. Thomas van Aquino vermeldt hetzelfde argument, maar hij antwoordt daarop dat een eeuwige wereld niet het doorlopen van een oneindigheid met zich meebrengt. Als men de verleden gebeurtenissen tegelijkertijd neemt, dan is er van 'doorlopen' geen sprake, en als men ze in opeenvolging neemt, dan is er altijd een eindig aantal dagen tussen het heden en een bepaalde gebeurtenis in het verleden. Volgens Thomas bevat een oneindig aantal verleden dagen dus geen dag die van het heden gescheiden is door een oneindig aantal tussenliggende dagen. Hendrik van Harclay is het hier niet mee eens: een eeuwige wereld impliceert wel degelijk het doorlopen van een oneindig aantal, maar dit doorlopen heeft slechts één eindpunt, namelijk het heden. Het andere eindpunt is open, want voor iedere verleden dag was er nog een verleden dag.

In het tweede argument wordt gesteld dat een eeuwige wereld onmogelijk is, omdat dit een oneindig aantal omwentelingen van de zon zou impliceren, en daarnaast een groter oneindig aantal omwentelingen van de maan. Aangezien echter oneindig gelijk is aan oneindig, kunnen er geen verschillende oneindige hoeveelheden omwentelingen zijn. Opnieuw is Hendrik het niet eens met Thomas, die stelt dat er geen verhouding (*proportio*) kan zijn tussen een eindige en een oneindige, maar wel een verhoudingsgelijkheid (*propor-*

tionalitas). Terwijl Thomas van de veronderstelling uitgaat dat alle oneindigen even groot zijn, stelt Hendrik dat een oneindige groter kan zijn dan een andere oneindige. En dan levert het aannemen van een eeuwige wereld geen probleem meer op.

Aan het slot van zijn bijdrage merkt Thijssen op dat Hendrik van Harclay zelf van mening is dat Aristoteles de eeuwigheid van de wereld leerde, maar dat hij ook de mening van Thomas vermeldt dat Aristoteles de eeuwigheid van de wereld niet als een bewezen waarheid beschouwde. Thomas heeft dit van Maimonides, aldus Harclay. Vermoedelijk heeft deze (terechte) bewering invloed uitgeoefend op Thomas van Wilton en Willem van Alnwick, die beiden eveneens zeggen dat Thomas hier in zijn interpretatie van Aristoteles afhankelijk is van Maimonides.

Thijssen concludeert dat Hendrik van Harclay kritiek uitoefende op de filosofische onderbouwing die Thomas gaf aan zijn visie op de mogelijke eeuwigheid van de wereld. Maar deze kritiek past niet in het algemene beeld van de correctoria-strijd uit die tijd: de kritiek van Harclay was onafhankelijk van de Dominicaanse of Franciscaanse school, en dwong hem tot een onafhankelijk filosofisch standpunt betreffende oneindigheid te komen.

2. Kanttekeningen

1. Zoals blijkt uit de lange tijdsduur die is verlopen tussen het symposium (december 1986) en de verschijning van de bundel (oktober 1990), vormt de bundel geen rechtstreekse weergave van de voordrachten die op het symposium gehouden zijn. Het artikel van J.A. Aertsen en het eerste artikel van P. van Veldhuijsen, over Bonaventura en Thomas van Aquino, zijn later toegevoegd. Daarmee is een bijdrage van een andere auteur over Bonaventura komen te vervallen. Uiteraard heeft de redactie van een bundel het recht om de bijdragen tijdens het symposium achteraf aan te vullen en te verbeteren. Dat komt de coherentie en de kwaliteit van de inhoud zeker ten goede. Maar een korte verantwoording van deze gang van zaken in de inleiding van de bundel was een kleine dienst geweest aan de lezers, en had hen die in 1986 het symposium hebben bijgewoond en over een goed geheugen beschikken, enig denkwerk bespaard.

2. Juist omdat er geruime tijd verstreken is tussen symposium en uitgave, heeft de redactie ruimschoots de gelegenheid gehad om de artikelen op elkaar af te stemmen, verdubbelingen te vermijden en,

waar nodig, verwijzingen naar andere bijdragen aan te brengen. Dat is helaas zelden gebeurd. Ik geef twee voorbeelden: op p. 54 merkt Hoenen op dat de *Correctoria* verwijzen naar Thomas' analyse van 'schepping uit niets' tegenover de positie van Willem de la Mare, die hier met Bonaventura overeenstemt. Hier had verwezen kunnen worden naar het artikel van P. van Veldhuijsen (pp. 32 en vv.). Ook bij het artikel van Thijssen (p. 85) had nog eens naar dezelfde passage verwezen kunnen worden. En voorts is de inleiding van hetzelfde artikel van Thijssen betreffende controverses over *De aeternitate mundi* (p. 82) toch wel erg onvolledig zonder de verwijzing naar de discussie tussen De Grijs en Aertsen.

3. Geen enkel boek ontkomt aan drukfouten. In deze, overigens door Brill goed verzorgde uitgave, zitten echter enkele storende omissies. De belangrijkste daarvan zijn dat niet is vermeld dat deze uitgave de tweede is in de reeks "Publications of the Thomas Instituut te Utrecht," en dat de auteursnaam P. van Veldhuijsen bij het vijfde artikel in de inhoudsopgave (p. v) is weggefallen. M. Hoenen werkt volgens de inleiding aan de Katholieke Universiteit te Nijmegen, maar volgens de achterzijde van de omslag te Amsterdam. Overigens is de titulatuur op p. viii erg ongelijk (zie ook p. 19).

3. Aanzetten

1. De discussie tussen De Grijs en Aertsen over het karakter van Thomas' *De aeternitate mundi* is interessant, omdat het de gelegenheid biedt om nader in te gaan op de verhouding tussen filosofie en theologie in de geschriften van Thomas. Het lijkt in eerste instantie vanzelfsprekend dat een theoloog en een filosoof ieder vanuit hun eigen omgang met de geschriften van Thomas tot verschillende opties komen. Toch is het op voorhand niet duidelijk dat de standpunten van De Grijs en Aertsen elkaar uitsluiten. In dit opzicht meen ik dat de discussie nog lang niet afgesloten is, vooral omdat er nog veel onuitgesproken vooronderstellingen schuilgaan onder de betogen. De Grijs is zich bewust dat hij, in navolging van Weisheipl, ingaat tegen een lange en eenzijdige traditie. Een correctie door een meer uitdrukkelijk theologische benadering van Thomas, die zelf ook voor alles theoloog was, is dan een welkome aanvulling. Juist een dergelijke correctie dient echter duidelijk te maken op grond van welke argumenten precies van een gangbare traditie afgewe-

ken wordt. In dit opzicht is de bijdrage van De Grijs wat te stenografisch gesteld. Welke functie heeft bijvoorbeeld de nadruk op het analoge karakter van ons spreken over God precies in het betoog? En wat is de reden om te spreken van een gekwadrateerde analogie? Leidt een gekwadrateerde analogie niet tot een te grote nadruk op de niet-univociteit van onze termen voor God, wellicht als reactie op een traditie van te onmiddellijke identificatie van een positieve godsleer bij Thomas? Als men deze lijn doortrekt, dan lijkt het erop dat Thomas' zoektocht naar God uiteindelijk niet veel meer is geweest dan een grote methodologische omtrekkende beweging. Wordt zo een karaktertrek van veel theologie en filosofie uit onze tijd niet anachronistisch overgebracht op een theoloog uit de dertiende eeuw? Tegenover het betoog van De Grijs heeft de reactie van Aertsen het voordeel van een grotere schijnbare vanzelfsprekendheid. Toch lijkt het erop dat hij de tegenstelling nodeloos aanscherpt. Als Thomas uitgaat van de geloofsveronderstelling als kader van zijn ook filosofische werkzaamheid, en als zijn uitdieping van een filosofisch scheppingsbegrip uiteindelijk ten goede moet komen aan een beter verstaan van het christelijk geloof, waarom legt Aertsen dan nog zo'n nadruk op het filosofisch karakter van *De aeternitate mundi*? Is ook dit niet een anachronisme vanuit de positie van de filosofie in de twintigste eeuw? Aertsen heeft in ieder geval gelijk dat voor het achterhalen van de intentie van Thomas in dit werk nadere inlichtingen nodig zijn over datering, adressanten en portee van dit werk. Bovenal zouden we moeten weten tegen wie Thomas stelling neemt en waar zijn gepassioneerdheid vandaan komt. De argumenten die Weisheipl geeft zullen in ieder geval nauwkeurig gewogen moeten worden. Dat gebeurt echter in de twee bijdragen in deze bundel nauwelijks. Dat laadt een grote hypothese op de discussie, omdat er teveel tegelijk bewezen moet worden.

2. Aan het einde van zijn inleiding op de studiedag in 1986 vroeg De Grijs zich af of in de receptie van de gedachten van Thomas van Aquino over de eeuwigheid van de wereld iets terug te vinden zou zijn van de kenmerken van Thomas' theologiseren die hij aangeduid had. Afgaande op de inhoud van de overige artikelen in deze bundel moet het antwoord voorlopig ontkennend luiden. Toch zijn er wel wat aanknopingspunten te vinden om verder te denken op de stellingname van De Grijs. Met name kan dan gedacht worden

aan wat R. Sokolowski¹⁸⁷ de "Christian distinction" noemt. Volgens Sokolowski heeft het christelijk spreken over de schepping een functie waardoor het zich onderscheidt van de gedachten over God en wereld in het antieke heidendom. Aan de hand van Anselmus en Thomas laat Sokolowski zien dat christelijk scheppingsgeloof de denkmogelijkheid impliceert dat de wereld er eventueel niet had kunnen zijn, zonder dat dit aan Gods goedheid of grootheid afbreuk zou doen. Dit onderscheid tussen God enerzijds en al het andere anderzijds werkt verhelderend voor het onderscheid dat Thomas aanbrengt tussen de filosofische mogelijkheid van een eeuwige wereld en de theologische verwerping van deze mogelijkheid.

Overigens is de term "Christian distinction" niet geheel juist: het onderscheid tussen een Schepper die niet had kunnen niet-zijn en een schepping die had kunnen niet-zijn is niet eigen aan de christelijke traditie, maar aan de drie grote monotheïstische godsdiensten jodendom, christendom en islam, die elkaar in de Middeleeuwen op theologisch en filosofisch gebied diepgaand hebben beïnvloed. Dit punt behoeft ik niet nader uit te werken, omdat dit al eerder in dit *Jaarboek* is gebeurd door D.B. Burrell.¹⁸⁸ Burrell legt er de nadruk op dat schepping afhankelijk is van Gods wil, en dat is precies de reden waarom Thomas ontkent dat het begin of de eeuwigheid van de wereld strikt bewezen kunnen worden. Het theologisch motief daarachter is dat hetgeen van Gods wil afhankelijk is, voor ons alleen uit Gods openbaring kenbaar is.¹⁸⁹

3. Het belang van Gods vrije wil in de schepping leidt bij Thomas tot een dubbel taalspel¹⁹⁰ dat ook voor de moderne theologie van belang is. In het ene taalspel valt de nadruk op het onderscheid tussen God enerzijds en al het geschapene anderzijds. Hierbij wordt gebruik gemaakt van de metafoor van de handwerksman: God scheidt door zijn te geven; God is de oorzaak van het zijn van de schepse-

¹⁸⁷ Robert SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*, Notre Dame-London, 1982.

¹⁸⁸ Pp. 9-22. Zoals vermeld in het voorwoord, gaat de tekst van de bijdrage van Prof. Burrell terug op een lezing die hij in december 1990 heeft gehouden voor het Thomas-Instituut te Utrecht, onder dezelfde titel: "Freedom of Creatures of a Free Creator."

¹⁸⁹ Vergelijk de positie die Thomas inneemt tegenover de vraag of het Woord vlees geworden was indien Adam niet gezondigd had.

¹⁹⁰ F. DE GRIJS spreekt in *Goddelijk mensontwerp*, Hilversum-Antwerpen, 1967, over het aspect van exterioriteit en het aspect van interioriteit: pp. 403-468.

len. In het andere taalspel valt de nadruk op de verbondenheid van God met de schepping: God laat alle schepselen deelhebben aan Gods uitstromende goedheid. Hierbij staat de metafoor van de zon centraal, die al het andere vervult met haar warmte. Thomas laat de metaforen niet alleen elkaar corrigeren door ze naast elkaar te gebruiken, maar hij corrigeert ze ook door het theologisch inzicht dat God uit vrije wil scheidt. De afstand tussen Schepper en schepping wordt verminderd door het inzicht dat het geschapene zijn bestaan aan Gods liefde te danken heeft. De automatische uitstroming van Schepper naar schepselen wordt een halt toegeeroepen door het inzicht dat de enige noodzaak waarvan hier sprake is, een liefdesnoodzaak is. Wij bestaan doordat wij gewild en geliefd zijn. Deze gedachten uit de scheppingstheologie van Thomas zijn van belang in een tijd waarin de traditionele nadruk op de transcendent schepper-God wordt vervangen door theologische ontwerpen waarin Gods inwoning in de schepping centraal komt te staan.¹⁹¹ Is het mogelijk dat een hedendaagse scheppingstheologie de moderne filosofie, zoals de procesfilosofie, met evenveel vrucht gebruikt als Thomas deed met het gedachtengoed van Plato en Aristoteles? En is die scheppingstheologie dan ook in staat om net zoals Thomas de modellen van binnenuit om te vormen op grond van theologische overwegingen?

4. De bundel over de eeuwigheid van de wereld is mede bedoeld om enig inzicht te verschaffen over de receptie van het gedachtengoed van Thomas van Aquino. In het artikel van Hoenen (p. 40) worden in dit opzicht een aantal belangrijke aanzetten gegeven. Juist in een polemische context kan men veel inzichten verkrijgen over wat van Thomas geciteerd wordt en hoe dat gewaardeerd wordt. De aanwijzingen die Hoenen hier geeft, en zijn kwantitatieve benadering van de literaire receptie, werken echter nauwelijks door in de rest van de bundel. Bovendien kan de receptie van een geschrift nieuw licht werpen op de aard van dat geschrift. Wat betekent het bijvoorbeeld dat *De aeternitate mundi* nauwelijks wordt gebruikt in de correctoria-strijd, terwijl het toch vermoedelijk tegen de Franciscanen gericht is? Werpt dit enig nieuw licht op de controverse tussen De Grijs en Aertsen over de theologische of filosofische aard van dit werk, of niet?

¹⁹¹ Het klassieke boek is hier J. MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung: ökologische Schöpfungslehre*, München, 1985.

SUMMARY

How to explain "in the beginning" without being laughed at?

In 1986 the members of the "Werkgroep Thomas van Aquino" organized a conference on the eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries. Together with a few additions, the addresses presented in this symposium were published in 1990. In its first part, this review of the collection *The Eternity of the World* gives a survey of the contributions to this volume. After some remarks on editorial problems, the review concentrates on the two main points under discussion, viz. the relation between theology and philosophy in Aquinas' position regarding the possibility of an eternal world (De Grijs, Aertsen) and the reception of Aquinas' viewpoints by philosophers and theologians in the thirteenth and fourteenth century (Hoenen, Van Veldhuijsen, Thijsen).

EEN NOTITIE BETREFFENDE THOMAS'
DE ENTE ET ESSENTIA
EN DE NEDERLANDSE VERTALING
(DEEL I)

H. Paul F. Mercken

Misschien is het toegelaten aan het einde van een theologisch jaarboek enige aandacht te besteden aan een filosofisch werkje van de theoloog Thomas van Aquino.

Op het einde van mijn bespreking van de Nederlandse vertaling (met inleiding en annotaties) door B. DELFGAAUW van *De ente et essentia* heb ik immers beloofd op deze plaats een meer uitgebreide notitie over deze vertaling en de problematiek van het werkje te laten verschijnen.¹⁹² Bij deze.

1. Inleiding

Hierbij wil ik onverkort mijn bewondering herhalen voor professor Delfgaaus werk, waarmee de Agora Editie ongetwijfeld eer inlegt. Goede vertalingen van middeleeuwse filosofische teksten zijn schaars, zeker in het Nederlands. Waar men in het Engels en in Romaanse talen vaak interpretatieproblemen kan omzeilen, is het zelden mogelijk Latijnse termen met een lichte wijziging te verdietsen. Bovendien is de vertaler er over het algemeen uitstekend in geslaagd de structuur van de gedachte weer te geven zonder in het euvel te vervallen de middeleeuwse zinsstructuur na te bootsen.

¹⁹² THOMAS van AQUINO, *Over het zijnde en het wezen. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door Prof. dr. B. Delfgaauw*, Kampen: Kok Agora, 1986. De bespreking verscheen in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie* 52 (1991), pp. 110-111. Ik zal het werkje van Thomas in navolging van deze auteur met de afkorting E-E aanduiden.

Ook de gekozen terminologie is door de band genomen gelukkig en verantwoord.

Een korte inleiding met bibliografie, waarbij aandacht besteed wordt aan de voornaamste scholastieke termen die men zal tegenkomen, vergemakkelijkt de toegang. De talrijke aantekeningen zijn volgens de inleider zelf enigzins dubbelslachtig: een gedeelte is bestemd voor kenners, maar het grootste deel ervan is gericht op beginners en ongeschoolde liefhebbers. Misschien was het nuttiger geweest de laatsten met een uitgebreider inleiding op het juiste pad te brengen en/of de voor de eersten bestemde opmerkingen in een andere letter te zetten. Nu trekt een aantal voetnoten de aandacht af van de grote lijn van het traktaat.

Alhoewel ik herhaaldelijk naar bovengenoemde uitgave verwijs, is mijn bedoeling in de eerste plaats enkele beschouwingen te wijden aan de aard en de inhoud van het traktaat zelf. In dit eerste deel beperk ik mij daarbij tot algemene overwegingen en het meer inleidende gedeelte van het traktaat, te weten het proëmium en caput I. Vervolgens zal ik meer in de details van Delfgaaus vertaling en interpretatie treden, waarbij het mij telkens zal gaan om een beter begrip van de tekst van Thomas. In deel II zal ik de inhoud van de overige capita behandelen.

2. De bedoeling van het traktaat: drie vragen

Om met de bedoeling van het traktaat te beginnen, deze wordt duidelijk aangegeven in het proëmium en de slotalinea. In het proëmium worden drie vragen gesteld:

- (1) Wat is datgene waarnaar het naamwoord *essentia* ("zijnsheid") en <het naamwoord> *ens* ("zijnde") verwijzen?¹⁹³
- (2) Op welke wijze komt het (= datgene waarnaar deze woorden verwijzen) in de verscheidene <soorten dingen of realiteiten> voor?¹⁹⁴

¹⁹³ "... quid nomine essentiae et entis significetur ..." – Om de samenhang tussen *ens* en *essentia* in het Nederlands weer te geven vertaal ik ze hier met "zijnde" en "zijnsheid". Het is hier evenmin als elders – tenzij ik het uitdrukkelijk aangeef – mijn bedoeling de vertaling van Delfgaaus te verbeteren of een alternatief ervoor te suggereren, maar wel de tekst van Thomas te verduidelijken.

¹⁹⁴ "... quomodo in diversis inveniatur ..." – Het is duidelijk dat niet de woorden "zijnsheid" en "zijnde", maar datgene waarnaar zij verwijzen (quod nomine ... significatur) in verscheidene soorten dingen of realiteiten aange troffen worden – een verschrijving van de Nederlandse vertaler.

(3) Hoe verhoudt het zich tot de logische begripsinhouden (of aspecten), te weten *genus*, *species* en *differentia*?¹⁹⁵

Elk van deze drie vragen vergt enige uitleg.

Ad (1). Delfgaaus vertaling "wat de woorden wezen en zijnde betekenen" lijkt mij te slap.¹⁹⁶ Waarnaar m.i. hier niet gevraagd wordt is "definir le sens des termes: *ens* et *essentia*".¹⁹⁷ Met andere woorden, het gaat hier niet om het definiëren van een woord (nominale definitie), maar om het aangeven van de realiteit waarnaar dat woord verwijst (reële definitie): het is een semantische, niet een lexicale kwestie.¹⁹⁸

Het is wellicht raadzaam hier in te gaan op het probleem van de vertaling van *res*.¹⁹⁹ Ook indien we *res* met "ding" vertalen, moet duidelijk gemaakt worden dat hiermee "realiteit" bedoeld is. Het is geenszins vreemd van God te zeggen dat hij een *realiteit* is. Men zou dan *ens* door "entiteit" kunnen weergeven. Evenals *ens* en

¹⁹⁵ "... quomodo se habeat ad intentiones logicas, scilicet genus, speciem et differentiam ..." – Zelfde opmerking als de voorgaande: ook hier is het verzwegen onderwerp "quod nomine ... significatur."

¹⁹⁶ Ook hier, ik herhaal het, is het niet mijn bedoeling de vertaling te verbeteren, maar tot een beter begrip van de tekst te komen.

¹⁹⁷ *Le "De ente et essentia" de S. Thomas d'Aquin. Texte établi d'après les manuscrits parisiens. Introduction, Notes et Études historiques par M.-D. Roland-Gosselin, O.P.* (Bibliothèque thomiste VIII), Kain (Belgique): Le Saulchoir, 1926, p. 2, n. 1. Voortaan verwijs ik naar Roland-Gosselin met de initialen R.-G. Vetjes van mij.

¹⁹⁸ In hoeverre Thomas' *significare*, in deze zin gebruikt, overeenkomt met ons begrip "denoteren" kan niet binnen het bestek van deze notitie behandeld worden.

¹⁹⁹ De toelichtingen en beschouwingen die Delfgaauw geeft in hoofdstuk III, sectie 1) "Res – Ding," p. 37, zijn uitstekend. Het is bovendien duidelijk dat in E-E *ens*, (*aliquid* en *res* aan elkaar verwant zijn (cf. I, 5: hoc quod significatur per diffinitionem indicantem *quid* est *res* [nl. zijn *essentia*] ... id est hoc per quod *aliquid* habet esse *quid* [cursivering van mij]). Voor de laatste maal betuig ik dat ik in het hierna volgende – evenals elders, tenzij ik het uitdrukkelijk aangeef – geenszins een betere vertaling beoog, maar wel een verheldering van de gedachten van Thomas.

Wat echter wel de vertaling betreft: alhoewel Delfgaauw op p. 37 zegt: "Waar in deze vertaling *ding* staat, staat bij Thomas steeds *res* en omgekeerd," vertaalt hij terecht in *re* als in *de werkelijkheid*. Een gelijkaardige slordigheid, nu niet de vertaling betreffend, is dat ondanks de verzekering op p. 68: "De hoofdstukken van de *inleiding* worden hoofdstukken genoemd. ... De hoofdstukken van het tractaat worden met caput I, II enz. aangeduid," we onder andere op p. 87, n. 1 lezen: "zie het slot van het vorig hoofdstuk," hetgeen dus caput zou moeten zijn.

res in betekenis dicht bij elkaar staan, doen “entiteit” en “realiteit” dat.

Ad (2). Alhoewel *diversis* hier ook als “gevallen” zou kunnen worden opgevat, is het duidelijk uit het vervolg alsmede uit de samen-vattende slotalinea dat het hier om *res*, realiteiten, gaat: in de eerste plaats om *substanties*, die dan verder weer onderscheiden worden in (a) de uit materie en vorm samengestelde substanties²⁰⁰ (be-

handeld in capita II-IV), (b) de niet hieruit samengestelde substanties²⁰¹ (behandeld in capita V-VI), waartoe ook de volmaakt enkelvoudige substantie behoort die God is,²⁰² en op de tweede plaats de *accidenten* (caput VII).

Ad (3). *Genus*, *species* en *differentia* worden hier *intentiones logicae* geheten. Het woord “*intentio*” blijkt in de westerse filosofie te zijn geïntroduceerd als de vertaling van twee Arabische termen: “*ma'qul*” en “*ma'na*”.²⁰³ De eerste werd door al-Farabi gebruikt als vertaling van het Griekse *νοῦμα* en betekent ongeveer hetzelfde als de tweede. Ook die komt reeds voor bij al-Farabi en werd later gebruikt door Avicenna om datgene wat gekend is als gekend aan te geven. Aldus betekent *intentio* hetgeen voor de geest staat, of het voorwerp van de *intentio* nu buiten de geest bestaat (dan is het een *eerste* intentie) dan wel zelf een *intentio* is (dan is het een *tweede* intentie). Deze tweede intenties, die naar eerste intenties verwijzen, zijn volgens Avicenna het voorwerp van de logica.

3. De logische termen

Vanuit semantisch oogpunt zijn dus de drie door Thomas genoemde termen tweede intenties, die niet naar realiteiten (dieren, mensen, redelijke wezens) verwijzen, maar naar andere intenties (‘dier’, ‘mens’, ‘redelijk’). Men lette echter wel op. Thomas hanteert hiermee een meta-taal. Wanneer hij bijvoorbeeld *genus* zegt, bedoelt hij daarmee termen zoals ‘animal’, die dus zelf wel termen

²⁰⁰ Door Thomas zonder meer *substantiae compositae* genoemd.

²⁰¹ Die hij *substantiae separatae*, namelijk “<van de stof> gescheiden substanties” noemt.

²⁰² Behandeld in caput VI, dat tevens de resultaten van het daaraan voorafgaande samenvat: *patet quomodo essentia in diversis* (zelfde woord als in het proëmium) *invenitur*.

²⁰³ Christian KNUDSEN, “Intentions and impositions,” *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (N. KRETZMANN a.o. eds), Cambridge University Press, 1982, [pp. 479-495] p. 479.

van eerste intentie zijn: 'animal' verwijst naar zoölogische wezens. Deze termen worden op hun beurt geprediceerd van realiteiten ("Socrates est animal" – "Socrates is een zoölogisch wezen"). In die zin zijn zij aspecten van de werkelijkheid.

Deze termen (waarnaar de logische termen *genus*, *species* en *differentia* verwijzen) kunnen op twee manieren in het discours worden geïntroduceerd: als concrete of als abstracte termen. Concrete termen zijn 'animal', 'homo', 'rationalis'; abstracte termen zijn 'animalitas', 'humanitas', 'rationalitas'.²⁰⁴ Of en in hoeverre concrete en abstracte termen van die aard naar hetzelfde verwijzen is onder meer het onderwerp van dit werkje.

Genus, species en differentia vormen samen met het proprium en de bijkomstigheid de vijf traditionele praedicabilia, die teruggaan op Porphyrius' *Inleiding tot de Categoriae*. Ze zijn tevens bepalend voor de essentie, hetgeen niet het geval is voor de laatste twee praedicabilia. Vandaar dat deze laatste geen rol van betekenis spelen in E-E.

In de Aristotelisch-Thomasische optiek gaat het hier om gedachte-inhouden, niet om verzamelingen. De mensensoort is dan niet de gehele mensheid (de som van alle bestaande alsook alle zui-ver mogelijke mensen in het verleden, het heden en de toekomst) als leden van de verzameling "mens," maar de inhoud van het begrip "mens," geïnterpreteerd als dat aspect – in om het even welke mens – dat maakt dat die mens een mens is. De daarop gebouwde logica is een intensionele²⁰⁵ logica, niet een extensionele.

In principe zijn de praedicabilia toepasbaar op elk van de categorieën – het is een indeling van aspecten die loodrecht staat op die van de categorieën. In casu in E-E beperkt de behandeling ervan zich tot de eerste categorie, die van de substanties. Laten we het eerst hebben over de betekenis der termen, vervolgens over hun vertaling.²⁰⁶

Porphyrius beschrijft de genus als die term (in casu dus uit de categorie substantie) die een eraan ondergeschikte universele term (species) bezit en v.v. de species als die universele term die een term

²⁰⁴ Zie echter ook hieronder, noot 215.

²⁰⁵ In mijn boekbespreking in *Bijdragen* heeft de redactie het woord "intentionele" foutief gecorrigeerd tot "intentionele."

²⁰⁶ Zie ook Delfgaauw, hoofdstuk III van zijn inleiding, sectie 2) "*Praedicabilia en Universalia*," pp. 38-42.

bezit waaraan hij ondergeschikt is (genus).²⁰⁷ Het zijn dus relatieve termen. Zo is 'katachtige' genus ten overstaan van zijn species 'tijger' en species ten overstaan van zijn genus 'roofdier', om hendaagse begrippen te gebruiken. De differentia is die karakteristiek waardoor een species verschilt van zijn genus en dus ook van alle andere species van die genus. Zo is de differentia van 'homo' (mens) de karakteristiek 'rationale' (redelijk). Hierdoor verschilt hij van 'animal' (dier), maar ook van alle andere diersoorten.

In dit perspectief is er in elke categorie een genus generalissimum, een meest algemene genus, die de naam heeft van de categorie (bijvoorbeeld 'substantie') en dus geen species kan zijn, en zijn er aan de bodem van de pyramide van vertakkingen een aantal species specialissimae, meest specifieke species, die dus geen genus kunnen zijn. Voorbeelden uit het dierenrijk zijn 'kat', 'rond', 'mens'. In E-E wordt onder species zo'n species specialissima verstaan en onder genus meestal de juist daarboven staande genus. In dit geval is de differentia het specifieke verschil waardoor de species van haar genus verschilt.

Delfgaauw vertaalt *genus* als "klasse", *species* als "soort" en *differentia* als "verschil". Alleen de vertaling van *genus* wijkt af van de gebruikelijke, namelijk "geslacht". Nu kan dit woord wel ouderwets aandoen; het is echter niet ongebruikelijk in plant- en dierkunde en in de meteorologie. Bezwaar tegen "klasse" is dat het teveel doet denken aan een verzameling (extensionele logica) en aldus onze geest, die toch al zoveel moeite heeft met de middeleeuwse (en antieke) intensionele logica, op en verkeerd spoor zet. Erger is dat Delfgaauw ook nog eens de vijf praedicabilia uitlegt als de vijf *klassen* waarin alle predicaten kunnen worden onderverdeeld.²⁰⁸

²⁰⁷ "De filosofen omschrijven de genus als wat essentieel (letterlijk: in wat het is) geprediceerd wordt van vele dingen die in species verschillen (2, 15); "Onze wijsgerige voorgangers, in het bijzonder de Peripatetici, omschrijven de species als wat aan de genus ondergeschikt is en waarvan de genus essentieel geprediceerd wordt" (4, 9).

²⁰⁸ Voor een goed begrip van E-E is het niet nodig in te gaan op de twee niet-essentiële praedicabilia. Toch is dit nodig ten overstaan van de uitleg die Delfgaauw ervan geeft. *Proprium* vertaalt hij als "eigenschap" en *accidens* als "bijkomstigheid." Tegen de vertaling als dusdanig is er geen enkel bezwaar, maar men moet dan wel duidelijk maken wat deze technische termen precies inhouden.

Eigenschap in deze zin betekent een kwalificatie van het onderwerp, in casu de substantie (species), die niet de genus of de differentia is, maar die toch zo eigen is aan het onderwerp dat *alle* instanties van het onderwerp *en*

De verhouding van "zijnsheid" tot deze logische termen wordt in verband met de uit materie en vorm samengestelde zijnden onderzocht in caput IV en in verband met de *substantiae separatae* in caput VI; dit laatste omdat vanuit de vergelijking met het absoluut

alleen maar die (dus geen andere) die eigenschap bezitten. *Risibilis* (kunnen lachen) is een *proprium* van de mens omdat *alle* mensen en *niets anders dan mensen* in staat zijn te lachen en deze eigenschap noch de *genus* (dier) noch de *differentia* (redelijk) van de mens is. In die zin hoort het *proprium* niet tot de bepaling van de essentie, maar vloeit het er toch uit voort, dit wil zeggen, staat er niet helemaal los van. Het probleem met "eigenschap" is (a) dat Delfgaauw het woord ook gebruikt als vertaling van de categorie *qualitas* (hoedanigheid), in de alinea daarvoor, alsmede van de term *passio* (p. 95: III, 13 [2x]), zij het niet zonder telkens te vermelden dat dit een andere betekenis is, en (b) dat deze laatste twee betekenissen dichter staan bij die welke het woord in het dagelijks gebruik heeft.

Accidens tenslotte is elke kwalificatie van het onderwerp die niet één van de vier voorgaande *praedicabilia* is en die dus helemaal niet-essentieel is. Belangrijk is te beseffen dat "bijkomstigheid" in deze zin iets heel anders is dan het *accidens* waarmee we elk der categorieën buiten de substantie bedoelen (door Delfgaauw behandeld in sectie 4) "*Substantia* en *Accidens*" van hetzelfde hoofdstuk, pp. 43-45). Dit laatste *accidens* parasiteert als het ware op zijn gastheer, de substantie, die zijn substraat (*ὑποκειμενον*) is. Zo'n *accidens* kan natuurlijk wel essentieel zijn voor de substantie, bijvoorbeeld de hoedanigheid (*qualitas*) "redelijk" (of "redelijkheid") voor een mens. Dan is het geen "bijkomstigheid" in de zin van het vijfde *praedicabile*. "Thomas schenkt in E-E weinig aandacht aan het *proprium*, maar wijdt het laatste hoofdstuk aan de ontologische status van de *accidenten*" (Delfgaauw, p. 40) getuigt dus van een misvatting, want dit zijn de *accidenten* van de *predicamenten* of categorieën, niet die van de *praedicabilia*. Het gebruik van *accidens* voor de niet-substantie-categorieën is, meen ik, niet Aristotelisch, maar middeleeuws. Het is echter wel dit *accidens* waarover Thomas het heeft in E-E.

Het zou beter zijn "eigenschap" te reserveren om *proprium* weer te geven en bijvoorbeeld "hoedanigheid" te gebruiken voor *qualitas*, omdat "eigenschap" meer iets dat eigen is suggereert, "hoedanigheid" meer iets dat het subject gemeen heeft met andere. Wanneer Delfgaauw waarschuwt (p. 39) dat *eigenschap* in de geciteerde tekst van de *Isagoge*: "... een soortelijk verschil, namelijk de eigenschap van het redelijke' ... niet bedoeld <is> als *proprium*," gaat hij verder: "In de tekst staat *rationali qualitate*, waarbij *qualitas* niet als *accidens* bedoeld is, in de zin van de categorie van de kwaliteit." Wat belet echter een term tegelijkertijd *proprium* in de *praedicabilia* en *qualitas* in de categorieën te zijn? Alleen de manier waarop hij in het discours wordt ingebracht. Het concrete *rationalis* is dan het *proprium*, het abstracte *rationalitas* een kwaliteit. Daarom heb ik in de voorgaande alinea "of 'redelijkheid'" tussen haakjes erbij gevoegd. In geen geval hebben we hier echter te doen met een *accidens* in de zin van de *praedicabilia*. Over het probleem van de twee wijzen waarop een categoriaal *accidens* in het discours kan worden ingebracht, zie ook hieronder, noot 215.

enkelvoudige de noodzaak van de categorische en praedicabilia-structuren blijkt.

4. Onderwerp en motivatie van het traktaat

Kijken we naar de slotalinea, dan vinden we alleen de laatste twee vragen terug en wel beperkt tot de *essentia*, de zijnsheid. Evenals de logische intenties zijn de termen *ens* en *essentia* tweevoudig: de eerste is concreet, de tweede abstract. Terwijl de eerste, althans wanneer toegepast op een substantie, verwijst naar de over het algemeen samengestelde substantie,²⁰⁹ verwijst de tweede naar het formele aspect waaronder de betreffende substantie een zijnde genoemd wordt. Als werkhypothese kunnen we ervan uitgaan dat voor Thomas, die geen nominalist is, zo'n formeel aspect een aspect van de werkelijkheid is en dus realiteitswaarde heeft, ook al zal hij het geen *res* – realiteit in mijn terminologie – noemen.²¹⁰

Het is er hem dus om te doen formeel het ens-essentia-aspect van de werkelijkheid te ontlede. De beperking tot de laatste twee vragen in de formulering van de slotalinea wijst er bovendien op dat de eerste vraag eigenlijk uiteenvalt in deze twee en niet een afzonderlijk aan hen voorafgaand onderwerp introduceert.

Niet alleen geeft het proëmium het onderwerp van het traktaat aan, maar het behelst tevens de motivatie om dit onderwerp te be-

²⁰⁹ Ik bedoel hiermede niet alleen de *substantiae compositae* van Thomas, maar ook zijn niet zuiver enkelvoudige substanties; de enige uitzondering is God. Toch erkent ook Thomas dat wij in de eerste plaats bij "zijnde" denken aan materiële substanties. Op deze manier is de uiteenzetting hier niet in strijd met Thomas' gekend adagium dat voor de mens het eerste voorwerp van het verstand de watheid van materiële substanties is (*S.Th.* I, q. 84, a. 7 & q. 88, a. 3). Hiermee houdt het methodologische principe van onderwijs en onderzoek (*disciplina*) verband, dat men van het samengestelde naar het enkelvoudige moet gaan (zie verder bij de bespreking van de structuur van het traktaat, noot 213). Dit principe werd onder meer (naast de door R.-G. geciteerde plaatsen, p. 2, n. 2) door Aristoteles geformuleerd in *Phys.* I, 1, waar hij in 184a22 de samengestelde dingen of fenomenen *συγκεχυμένα* (in het Latijn vertaald als *confusa*) noemt, hetgeen zowel "bijeengegoten" of "door elkaar gemengd" als "verward" betekent. In de eerste twee betekenissen staat dit niet zover af van onze term concreet.

²¹⁰ Hetzelfde geldt *mutatis mutandis* voor de zogenaamde logische termen of aspecten, de praedicabilia (*species*, *genus* en *differentia*). Niet zichzelf als tweede intenties, maar de termen waarnaar zij verwijzen, zoals 'homo', 'animal', 'rationale', hebben realiteitswaarde – het zijn aspecten van de werkelijkheid – zonder dat Thomas ze *res* zal noemen.

handelen: aangezien "een kleine dwaling in het begin een enorme is op het einde" (Aristoteles) en "*ens* en *essentia* de eerste <objecten>²¹¹ zijn die door het verstand worden begrepen" (Avicenna), wil Thomas, ten einde te vermijden dat men door het misvatten van <deze eerste objecten van het verstand> gaat dwalen, hun problematiek ontsluiten.

Hiermee zijn de parameters gezet: de allereerste structuren van de werkelijkheid zoals die door het verstand worden gevat, binnen de filosofie van Aristoteles en Avicenna. Met Avicenna heeft het *esse* zijn intrede gedaan in de wijsbegeerte, vergezeld van zijn concrete vorm *ens*. Thomas wil daarvan nu de formele factor, de *essentia*, onderzoeken. In zover gaat hij met Avicenna mee, dat hij daarin het eerste object van het verstand ziet. Hoe dit eerste object van het verstand zich nu verhoudt tot de categorieën, onderzocht door Aristoteles in zijn gelijknamig traktaat, de *Categorieën* of *Praedicamenta*, het basiswerk van zijn filosofie, en de praedicabilia (met name genus, species en differentia), onderzocht door Porphyrius in zijn *Isagoge* of "Inleiding tot de Categorieën" – twee werken die, dank zij de betekenis die zij voor Boëthius hadden, het fundament vormen van de zogenaamde scholastieke traditie –, daar gaat het hier over.

Het is dus niet moeilijk de bedoeling van E-E te vatten. Dat dit toch niet gemakkelijk zou zijn, dat men geneigd is in de E-E een programmatisch geschrift te zien en dat de resultaten van de vele auteurs die geprobeerd hebben die bedoeling te omschrijven telkens anders uitvallen (p. 28), ligt m.i. in het feit dat al die auteurs, met inbegrip van D., teveel een metafysische leer van existentie en essentie à la Gilson op het oog hebben gehad en te weinig aandacht hebben besteed aan de technische betekenis van het woord *significare*, met andere woorden dat zij de semantische aard van de onderzoeksresultaten die in dit werk gepresenteerd worden hebben miskend.

Is het niet zo dat een dergelijk onderzoek, dat de verhouding nagaat tussen woorden, begrippen en realiteiten of, anders uitgedrukt, tussen taal, gedachte en werkelijkheid, bij uitstek filosofisch

²¹¹ "Esse autem et essentia sunt quae primo intellectu concipiuntur" – Men moet dit niet verstaan als zouden zij de eerste begrippen zijn die het intellect concipieert of scheidt. Zoals de vertaler het terecht doet uitkomen, zijn zij "*datgene* wat het eerst door het verstand gevat wordt" [cursivering van mij]. In de Aristotelisch-Thomasische optiek betekent dit "*datgene* in de werkelijkheid wat het eerst door het verstand gevat wordt."

mag heten? En zeker wanneer het om een aspect gaat dat nog fundamenteeler is dan dat wat met de categorieën en de praedicabilia wordt aangeduid of in zekere zin hetzelfde is, namelijk datgene wat deze laatste gemeen hebben en door middel van hen wordt geanalyseerd.

Men kan dus moeilijk beweren dat het geschrift geen speciaal thema behandelt, al neemt dat niet weg dat het tevens de kerngedachten van een hele filosofie bevat – ik zou niet zeggen beschrijft (p. 28). Bovenstaande moet duidelijk maken dat dit werkje inderdaad ambitieus van aard is,²¹² alsmede waarom dat zo is en tenslotte dat het weliswaar een filosofisch programma bij wijze van spreken doorloopt, maar niet dat het zo'n programma zou bevatten in de zin van een nog min of meer geheime boodschap of latente code, die pas in latere werken zicht- en vruchtbaar zou worden.

5. De structuur van het traktaat

De structuur van het traktaat beantwoordt aan zijn aldus begrepen onderwerp. Proëmium en caput I leiden het onderwerp in, de slotalinea van caput VII doet het uitgeleide. Na het aangeven van de motivatie en het omschrijven van het onderwerp wordt tweemaal het principe ingeroepen dat onderricht of lering (disciplina) de weg volgt die gaat van het samengestelde maar meer waarneembare naar het enkelvoudige maar minder waarneembare, bijvoorbeeld naar de samenstellende elementen:²¹³

²¹² Het in het licht van de bijdrage van Avicenna afronden van het werk van Aristoteles, Porphyrius en Boëthius.

²¹³ In beide gevallen vinden we dezelfde formule: ut, a facilioribus incipientes [de tweede keer is dit woord verzwegen onder invloed van het voorafgaande *incipiendum est*], convenientior fiat disciplina (opdat, door te beginnen met wat gemakkelijker is, het onderricht adequater wordt). Dit is een meer algemene versie van het methodologische principe aangehaald in noot 209 (zie aldaar). Het is spijtig dat de vertaler de twee gevallen verschillend vertaald heeft: "Aldus wordt het onderricht beter aangepast [aan het menselijk verstand] door te beginnen bij wat gemakkelijker is" en "Wanneer wij uitgaan van wat gemakkelijker is, wordt de wetenschap ons beter toegankelijk." Had hij dat niet gedaan, dan was het duidelijker geweest wat hij bedoelde met "Deze opmerking <nl. de tweede – hpfm> grijpt terug naar het slot van het Proëmium."

Conveniens hoeft niet altijd met een verzwegen dativus gedacht te worden (aangepast aan ...); meestal betekent het gewoon "geschikt" of "adequaat." *A Latin-English Dictionary of St. Thomas Aquinas* van Roy J. DEFERRARI geeft onder meer als vertaling: *consistent, meet, fit, suitable*.

(a) Daarom moet men ten einde de *essentia* te onderzoeken,²¹⁴ eerst kijken in welke zin *ens* wordt gebruikt. Hiermee staan we aan de drempel van caput I. Blijkt nu dat *ens*²¹⁵ zowel in ontologische (*ens* als verdeelbaar in de tien categorieën²¹⁶) als in logische zin (*ens* als refererend naar de waarheid van een propositie) wordt gebruikt, dan moet men *essentia* gaan zoeken in de ontologische hoek, aangezien negaties en privaties *entia* zijn in de tweede zin, maar geen *essentia* hebben; zij poneren immers niets in de werkelijkheid (in re).²¹⁷

Waarom vanuit het standpunt van kennisoverdracht (disciplina) de zijnsheid van samengestelde substanties gemakkelijkere stof is dan die van enkelvoudige wordt voorafgaande aan de tweede formulering van het principe gezegd: de laatste zijn voor ons, mensen, *magis occultae* (meer verborgen). Zo moet het ook wel zijn met de verhouding van zijnde en zijnsheid. Het concrete zijnde is ten overstaan van het formele aspect zijnsheid direct(er) waarneembaar. Het vatten van de zijnsheid is een kwestie van reflectie en vereist de juiste methodologie.

²¹⁴ Letterlijk: moet men vanuit de verwijzing (*significatio*) van "zijnde" voortgaan naar de verwijzing van "zijnsheid."

²¹⁵ Althans *ens per se*. Delfgaauw vertaald dit terecht als "zijnde als dusdanig," maar legt het niet uit. De uitleg is te vinden in *Met.* Δ, 7, 1017a8, waar hij het citaat voorafgaat. Iets is zo en zo *als zodanig*, wanneer "zo en zo" niet een toevallige, niet-essentiële of accidentele (in de zin van de praedicabilia) karakterisering ervan is, bijvoorbeeld: de rechtvaardige (toegepast op Salomon) is *niet als zodanig* een musicus, ook al zou Salomon in feite ook musicus zijn. Aangezien Aristoteles "de(ze) mens is een musicus" ook een geval schijnt te vinden van accidenteel zijn, kan men zich afvragen in hoeverre hij hier het voorbeeld van de kwaliteit uit de *Categorieën*, "grammaticaal" (1b30) nog als een essentieel (per se) zijn kan beschouwen. Het is waarschijnlijk dat hij in het perspectief van *Met.* Δ dit concreet predicaat zou vervangen door het abstracte "grammaticaliteit" of "grammatica". Dan kan men als het ware zeggen, wijzend op een grammaticus: dit is een instantie van grammatica(liteit), waarbij "dit" niet verwijst naar de grammaticus, maar naar de grammatische kennis die hij bezit. Op deze wijze begrepen zouden de zogenaamde accidentele categorieën toch *per se* zijnden aanduiden. Uit soortelijke beschouwingen volgt de bekende twistvraag of de *differentia* – die nooit abstract kan zijn (de *differentia* van *mens* is *redelijk*, niet *redelijkheid* of *rede*, want het dier, dat de mens is, is niet [een] redelijkheid of rede, maar redelijk) – tot de categorieën behoort of niet.

²¹⁶ Hiermee worden de categorieën in verband gebracht met de zijnsheid. Voor het verband van de praedicabilia met de zijnsheid moeten we wachten tot II, 1 (wordt behandeld in deel II).

²¹⁷ Dit is de eerste maal dat het woord *res* voorkomt in E-E. Zie hierboven, noot 199. – Delfgaauw zegt van zulke niet-reële hoedanigheden in noten 5 en 6, p. 75: " ... Blindheid op zich is niet iets in de volle zin van het woord: zij kan niet op zichzelf bestaan, maar alleen in mens en dier. ..." en "Omdat een privatie op zichzelf genomen niet is, maar altijd is in iets anders, dat wel op

(b) Daarom ook zal men bij het behandelen van de substanties de weg volgen van de meest samengestelde substanties tot de absoluut enkelvoudige substantie. Hiermee staan we aan de drempel van caput II.²¹⁸

Vooraleer (b) wordt aangehaald is reeds geopperd dat *ens* primair en absoluut van substanties wordt gezegd en slechts secundair en relatief van de *accidentia*:²¹⁹ daarom wordt *essentia* allereerst in

zichzelf bestaat. ..."; deze verklaring is echter onvoldoende, omdat ook de reele accidenten volgens zijn uitleg op p. 43 geen op zichzelf staande zijnden zijn, maar alleen in iets anders kunnen zijn dat wel een op zichzelf staand zijnde is, namelijk de substantie. Wat hier van blindheid wordt gezegd is immers ook waar voor het zicht. De enig mogelijke uitleg is dat negaties en privaties geen zijnden in de werkelijkheid stellen, maar verwijzen naar de afwezigheid van een bepaald zijnde. Zij bezitten derhalve geen zijnsheid. – De vertaling die Delfgaauw van *privatio* geeft in noot 5 ("tekort") geeft m.i. niet voldoende aan dat de term een *volledige afwezigheid* van de verwachte of vereiste hoedanigheid impliceert, aangezien "tekort" slechts een gedeeltelijke afwezigheid ("onvoldoende") betekent.

²¹⁸ Juist vóór (b) verrast Delfgaauw ons met de mededeling (p. 78, noot 21): "De gangbare uitgaven en het commentaar van Cajetanus beëindigen hier het eerste hoofdstuk. Hier is de indeling van de *Leonina* gevolgd."

Bij de beschrijving van de opbouw van het tractaat in hoofdstuk II: "Bedoeling en betekenis" van zijn inleiding (waar men niet direct ernaar zou zoeken), deelt Delfgaauw mee dat de handschriften ofwel geen indeling geven ofwel twee verschillende typen van indeling: de ene in zeven hoofdstukken, de andere in zes, "doordat capita II en III samenvallen. De traditionele uitgaven volgen de indeling volgens zeven hoofdstukken. De officiële kritische uitgave, de *Leonina* (1976) geeft, evenals de uitgave van Roland-Gosselin, zes hoofdstukken. Hier is ... de traditionele indeling in zeven hoofdstukken gevolgd. Ingeburgerde indelingen moet men alleen veranderen, als ze evident onjuist zijn."

Ten eerste heeft Delfgaauw niet vermeld dat R.-G. het proëmium (dat trouwens *prologus* heet in de *Leonina*) laat eindigen vóór de laatste alinea van p. 72. Ten tweede geeft hij niet aan waarom hij bij de overgang van I naar II ogenschijnlijk van zijn hierboven geformuleerde regel afwijkt. In feite zijn beide opties traditioneel, maar komt bij de door Delfgaauw verkozenen de snede I-II overeen met die van Proëmium-I. Ten derde is de regel onaanvechtbaar, maar moet men wel bedenken dat een nieuwigheid in een kritische uitgave wellicht betekent dat de ingeburgerde versie pertinent onjuist is. Inderdaad hoeft men slecht te kijken naar de tekst om te zien dat de traditionele snede tussen II en III niet ongelukkiger kon vallen: III, 1 *Sic ergo patet ...* (p. 87) is de conclusie van het antwoord – dat begint met *Et ideo sciendum est ...* (p. 85) in het midden van II, 10 – op de opwerping *Sed quia ...* (begin van II, 10) en vormt er een geheel mee.

Voor de indeling in alinea's zie verder noot 223.

²¹⁹ *Per prius* en *per posterius* betekenen niet 'in strikte' en 'in ruime zin', maar 'primair of absoluut' en 'afgeleid of betrekkelijk'.

substanties (capita II-VI) en pas op het einde in de accidenten onderzocht (caput VII).

Eerst echter wordt uitgelegd in welke zin het naamwoord "zijnsheid" synoniem is met de naamwoordelijke uitdrukkingen "watheid", "essentie" (quod quid erat esse),²²⁰ "vorm" en "natuur", dit wil zeggen naar hetzelfde verwijst als zij, en in welke zin niet.

Wanneer we caput I op deze manier lezen, is de bewering die iedereen van Roland-Gosselin (1926) heeft overgeschreven dus te weinig zeggend, namelijk dat het "zich bezig houdt met de definitie van termen."²²¹

Ruwweg worden de twee vragen die het onderwerp van het traktaat uitmaken²²² dus eerst behandeld in verband met de (uit materie en vorm) samengestelde substanties (respectievelijk in de capita II-III en IV), vervolgens in verband met de gescheiden substanties (respectievelijk in V en VI) en tenslotte nog de eerste vraag in verband met de accidenten (in VII). De indeling van Busa, waarbij cp1 beantwoordt aan I-III, cp2 tot en met cp5 aan IV tot en met VII en cp6 gelijk is aan de slotalinea, laat dan ook beter de structuur van het werkje zien.²²³

Merk op dat hier hetzelfde principe wordt gehanteerd als in het proëmium: ex significatione entis ad significationem essentiae procedendum est. Omdat "zijnde" primair (in eerste instantie) en op absolute wijze van de substantie wordt gezegd en slechts secundair (in tweede of afgeleide instantie) en relatief (of in betrekkelijke zin) van de accidenten, moet men eerst de zijnsheid in de substantie en daarna in de eraan gerelateerde accidenten onderzoeken. Hier wordt de reden voor het principe gegeven: Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse (Maar <iets> wordt zijnsheid genoemd op grond van het feit dat een zijnde daardoor en daarin zijn zijn bezit).

²²⁰ Terugvallend op de betekenis van het Griekse imperfectum, die bekend was in de Latijnse Middeleeuwen, vertaalt men *quod quid erat esse* beter door 'datgene wat het (bezig) is te zijn' dan het onbegrijpelijke 'datgene wat zijn was.'

²²¹ R.-G., p. XVI: "D'autre part, le chapitre premier s'occupe des définitions de termes." Delfgaauws "Caput I belicht de terminologie" (p. 29) is zelfs onjuist, want het bepaalde lidwoord geeft aan dat de hier belichte termen het leeuwedeel zouden uitmaken van de gebruikte terminologie, quod non.

²²² Zie hierboven, p. 155, vragen (2) en (3), namelijk:

- (1) Op welke wijze komt <datgene waarnaar de woorden zijnsheid en zijnde verwijzen> in de verscheidene <soorten dingen of realiteiten> voor?
- (2) Hoe verhoudt het zich tot de logische intenties of aspecten, te weten *genus*, *species* en *differentia*?

²²³ Zie ook noot 218 hierboven. De indeling van de Nederlandse vertaling in genummerde alinea's is nog ongelukkiger dan die in capita. Niet zelden

6. Opmerkingen

Zoals ik in mijn inleiding heb aangekondigd, wil ik nu enkele gedachten wijden aan de vertaling en interpretatie van Delfgaauw, waarbij ik mij in dit eerste gedeelte van mijn notitie beperk tot eerst enkele algemeenheden en vervolgens meer specifieke punten uit caput I. Bij de behandeling van de overige capita in deel II zal ik verder ingaan op dergelijke details, waaraan ik ook enkele beschouwingen over de interpretatie van anderen, in het bijzonder Maurer, zal toevoegen.²²⁴

Het is in de regel af te raden in een technisch filosofisch werk eenzelfde woord anders dan met eenzelfde en een verschillend anders dan met een verschillend woord te vertalen. Uitzonderingen hierop zijn vrijwel alleen dan toegestaan, wanneer ze onvermijdelijk zijn. Was het nodig te variëren tussen 'wezen' en 'wezenheid' voor *essentia* en tussen 'zijn' en 'bestaan' voor *esse*? Was het niet beter geweest erop te wijzen dat 'zijn' ook 'bestaan' kan betekenen en in welke zin (in re – in anima)? *Convenire alicui* wordt op vele wijzen vertaald, o.a. door 'eigen zijn aan' (pp. 107-112: IV, 7 [2x], 9, 10, 15 [2x], 16), hetgeen ook *alicui proprium esse* (p. 82: II, 3; vgl. p. 78, I, 7 [2x]: *proprius* = 'eigen'), *accidere alicui* (p. 118: V, 7), *consequi aliquod* (p. 111: IV, 15) en zelfs *habere quod sit* (p. 107: IV, 8) moet weergeven; verder door 'bruikbaar zijn voor' (pp. 103-104, IV, 1 & 2), waar 'goed zijn voor' of 'passen bij' geschikter zou zijn, terwijl 'toekomen aan' (pp. 104-105: IV, 2 & 3), 'beantwoorden aan' (p. 108: IV, 9) en 'behoren tot' (p. 111: IV, 15) gelukkiger gekozen zijn, ware het niet dat in het laatste geval in één en dezelfde alinea 'behoren tot' eenmaal *convenire alicui* en eenmaal *esse de* verwoordt, *convenire alicui* tevens vertaald wordt als 'passen op' en twee maal als 'eigen zijn aan' en deze laatste uitdrukking ook nog eens *consequi aliquod* moet voorstellen; tenslotte vinden we nog 'onafscheidelijk zijn van' als vertaling van *convenire alicui* (p. 113: IV, 17).

De vertaler is nogal kwistig met de term 'begrip' (intentio, intellectus, ratio), die hij soms zelfs – evenals 'term' – tussen haakjes in de tekst bijvoegt, niet altijd op een even gelukkige wijze. Zo duidt bijvoorbeeld niet de *term* klasse, maar datgene waarop die term

snijdt zij een gedachte in twee, soms zelfs een volzin (bijvoorbeeld p. 93: III, 10-11; p. 98: III, 18-19 & p. 99: III, 21-22).

²²⁴ St. THOMAS AQUINAS, *On Being and Essence. Translated with an Introduction and Notes by Armand MAURER, C.S.B.*, Toronto: The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1968².

slaat (met andere woorden, de klasse zelf), zoals de term *animal*, onbepaald het geheel aan dat in de soort (bijvoorbeeld *mens*) is (p. 93: III, 10); evenmin worden de *begrippen* klasse, soort en verschil, maar *een* klasse, soort of verschil (bijvoorbeeld *dier*, *mens*, *redelijk*) geprediceerd van Socrates (pp. 103-104: IV, 1 & 2). Wij zullen hierop in het tweede deel nog moeten terugkomen.

Hinderlijke drukfouten in het boek zijn *dier* in plaats van *ding* (p. 92: III, 10, regel 2); het wegvallen van *op grond van het wegne- men van alle vormen, maar dat de klasse één genoemd wordt* (p. 98: III, 20, tussen regels 3 en 4); de herhaling van twee regels in noot 34 (p. 98); *Siger* in plaats van *Aristoteles* (p. 111, regel 3 der voetnoten); *Evenmin* in plaats van *Op dezelfde wijze (...)* ook (p. 138: VI, 16 vooraan). Materieel is het boekje niet bestand tegen intensief ge- bruik.

Meer bepaald in caput I moet verder worden opgemerkt dat *sumitur ab* (twee maal in alinea 3) en *sumitur ex hoc quod* (alinea 7) beter vertaald worden als 'wordt afgeleid van', respectievelijk 'wordt afgeleid van datgene wat' dan 'wordt gebruikt voor' en 'wordt gebruikt, voorzover iets'; *mutatur in* (alinea 5) is veeleer 'wordt veranderd of gewijzigd in' dan 'wordt vervangen door'; wanneer *dicitur etiam forma* (alinea 6) weergegeven wordt als 'het wordt ook vorm genoemd' in plaats van 'men spreekt ook van vorm,' wordt noot 16 gedeeltelijk overbodig; wat in noot 18 wordt gezegd kon reeds veel eerder uit alinea 4 worden gehaald; de op- merking in noot 20: "Thomas' omschrijving is dus breder dan de tekst van Aristoteles" is overbodig; Thomas zegt immers dat vol- gens Aristoteles "iedere substantie een natuur is," niet dat iedere natuur een substantie is.

Het tweede deel van deze notitie zal verschijnen in *Jaarboek 1991*.

SUMMARY

A Note on Thomas' De ente et essentia and Its Dutch Translation

The note offers, in addition to a recension of the translation, introduced and annotated by B. Delfgaauw, some suggestions for a better understanding of this philosophical treatise.

The translation reads well, the introduction is helpful, the notes aim at both the layman and the scholar. Perhaps it would have been better to reserve the introduction for the first and the notes for the latter.

The aim of the treatise is clear from the beginning. What is it to which the name *essentia* and *ens* refers? In what way does it appear in the different kinds of reality and how does it relate to the logical terms *genus*, *species* and *differentia*?

Thomas makes use of the Aristotelian principle that good teaching starts from what is complex but better known to us, in order to arrive at what is simpler and more intelligible in itself. The referents of 'ens' lead to those of 'essence' and the place of *essentia* in the different kinds of being reveals their decreasing ontological complexity, to which the logical terms too are related. The structure of the work corresponds to the subject matter thus understood.

This is an ambitious treatise, in which Thomas attempts to complete the research done by Aristotle, Porphyry, and Avicenna into the most basic concepts of reality. Perhaps its interpretation has suffered in the past from reading too much in it of the distinction between essence and existence so dear to E. Gilson. Not enough attention has been paid to the semantic or referential sense of the term *significare*.

At times Professor Delfgaauw seems to struggle with a preconceived 'Thomistic' answer to the problem of universals, whereas Thomas' concern here is wholly different: to clarify the notion of essence (*essentia*) as the formal characteristic of the being (*ens*) in which it is found as well as its relation to the three afore-mentioned logical notions as they apply to it.

