

jaarboek
1991-1992

thomas instituut te utrecht





Thomas Instituut te Utrecht

Bestuur

Prof. dr. J.A. Aertsen
Prof. dr. K.-W. Merks
Prof. dr. H.A.G. Braakhuis

Directeur

Prof. dr. F.J.A. de Grijs

Secretariaat

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

jaarboek
1991-1992

thomas instituut te utrecht



Redactie

H.J.M. Schoot (hoofdredacteur a.i.),
W.G.B.M Valkenberg, P.L. van Veldhuijsen,
L.G.M. Winkeler en J.B.M. Wissink

Typografische verzorging en eindredactie

H.P.F. Mercken

ISSN 09026-163X

© Thomas Instituut te Utrecht 1993

Nog verkrijgbaar zijn *Jaarboek 1982* tot en met *Jaarboek 1988*
van de *Werkgroep Thomas van Aquino*
alsmede *Jaarboek 1989* en *Jaarboek 1990*
van het *Thomas Instituut te Utrecht*:
exemplaren hiervan kunnen worden besteld bij de secretaris

Het *Jaarboek 1991-1992* van het *Thomas Instituut te Utrecht* is
te bestellen door overmaking van f 20 op postrekening 3955950
van de *Stichting Thomasfonds* te Nijmegen
onder vermelding van 'Jaarboek 1991-1992'

INHOUDSOPGAVE

Inhoudsopgave	5
Preface	9
– Henri KROP	
The Law of Nature and the Law of War: The <i>Quaestio de bello</i> in Pre-modern Thomism	13
1. Introduction	13
2. A just war according to Aquinas	15
3. Law of war and law of nature in Aquinas	19
4. Henry of Gorcum as a commentator on St Thomas	24
5. Natural law and the law of war in Henry of Gorcum	30
6. Victoria as an interpreter of St Thomas	32
7. The law of war and the law of nature	37
– Jan HALLEBEEK	
Traces of Canon Law in Thomas Aquinas' Doctrine of <i>Lex</i> <i>naturalis</i>	45
1. Introduction	45
2. The sources of canon law	47
3. General features of the theory of natural law in the decretists	50
4. Specific ideas of canon law	55
5. Conclusions	68
– H. Paul F. MERCKEN	
Een notitie betreffende Thomas' <i>De ente et essentia</i> en de Nederlandse vertaling – Deel II: Capita II-IV	71
1. De essentie is noch de materie, noch de vorm alleen	71
2. ... maar materie en vorm samen	74
3. <i>Materia (de)signata</i> en <i>designatio</i>	75
4. Lichaam	78
5. <i>Genus : differentia</i> =. materie : vorm	80
6. Essentie en de logische begrippen	83
<i>Summary – A Note on Thomas' De ente et essentia and Its Dutch Translation – Part II: Chapters II-IV</i>	90

– Harm GORIS

Participation and Substantiality: An extensive summary of and some notes on R.A. te Velde, <i>Participatie en substantialiteit</i>	93
1. Introduction	93
1.1 <i>Part I: Tension between substance and participation</i>	94
1.2 <i>Part II: Participation of being and creative causality</i>	98
1.3 <i>Part III: Degrees of participation and substantial unity</i>	103
2. Evaluating notes	109
2.1 <i>Esse and essence</i>	109
2.2 <i>God's will</i>	111

– Carlos STEEL

De anderheid van de schepping: Over zijnsparticipatie bij Thomas	115
<i>Summary – The Otherness of Creation: On Participation of Being in Thomas</i>	122

– Rudi TE VELDE

Gods vrijheid en de andersheid van het schepsel: Een reactie op C. Steel	125
<i>Summary – God's Freedom and the Created Being's Otherness: A reaction to C. Steel</i>	132

– Nico DEN BOK

Vrijgeven doet deugd: Wetzel en de augustijnse wilsvrijheid	135
Inleiding	135
1. Het kernpunt: alleen spontane beweging of ook keuze?	136
2. Bevinding van de object-gebondenheid	139
3. Bevinding van de ene, complexe wil:	
(1) willen en tijd	143
4. Bevinding van de ene, complexe wil:	
(2) de oplossing voor het innerlijk conflict	146
5. Augustinus' bevindingen biografisch gesitueerd	153

6. Toespitsing: (1) willen en kunnen, en de kern van het pelegiaanse debat	159
7. Toespitsing: (2) gerichtheid van denken en willen op het transcendente	164
8. Wetzel (met Augustinus) in het hedendaagse debat over vrijheid	166
Terugblik	169
<i>Summary – The Gift of Freedom: Wetzel and the Augustinian Freedom of the Will</i>	172
– Ferdinand DE GRIJS, Director	
Annual Report 1992	175
1. Study and research in the <i>Thomas Instituut</i>	176
2. The <i>Jaarboek van het Thomas Instituut</i>	177
3. The administrative formation	178
4. The Board of the Institute	178
5. Publications of the Institute	178
6. The secretary of studies	179
7. The Thomas Foundation	179
8. Members of the <i>Thomas Instituut</i>	180
9. Research programmes and research projects	181
10. Publications in 1992	184

PREFACE

This volume contains the eleventh *Jaarboek* (Yearbook) of the *Thomas Instituut te Utrecht* (Thomas Institute in Utrecht, The Netherlands), formerly called the *Werkgroep Thomas van Aquino* (Working Group Thomas Aquinas). The *Thomas Instituut* consists of scholars from all over the Netherlands, specialised in various disciplines relevant to the study of the work of Saint Thomas Aquinas.

The start of this second decennium has been somewhat laborious. For this reason the board of editors have decided to publish a double yearbook 1991-1992. The board express their gratitude to all those who have contributed to this publication.

* * *

This yearbook contains seven articles, the first three related to work done previously. Henri KROP investigates whether the law of war and the law of nature according to Aquinas are as interwoven as in subsequent philosophy (of law) and whether Aquinas and Thomism (Henry of Gorcum, Franciscus de Victoria) also differ in this respect. Krop's article results from a symposium on *lex naturalis* in Aquinas and his receptors, organised by the Working Group on February 4, 1989. It is in line with a previously published translation of Franciscus de Victoria's commentary on Aquinas' *Quaestio de bello* (*Jaarboek 1989*, pp. 42-64).

The second article, dating from the same symposium, contains the text of Jan HALLEBEEK's paper, which looks for traces of canon law in Aquinas' doctrine of *lex naturalis*. Hallebeek concentrates on two of them: the various kinds of precepts from natural law and their definition as the faculty to do the good and avoid the bad.

Then Paul MERCKEN presents the second part of his tripartite series of comments upon the Dutch translation of Aquinas' *De ente et essentia*.

* * *

The next three articles are related to Rudi TE VELDE's successful taking of his doctoral degree (*cum laude*) at the Free University of Amsterdam, June 13, 1991. Harm GORIS gives an extensive English summary of the dissertation, entitled *Participatie en substantialiteit. Over schepping als participatie in het denken van Thomas van Aquino* (Participation and Substantiality. On Creation as Participation in the Thinking of Thomas Aquinas) and adds some observations. Then Carlos STEEL formulates the background of the questions he addressed to Te Velde during graduation ceremony. This involves Te Velde's critique of the classical interpretation of Aquinas' view of the act of creation: is it really acceptable to distinguish between on the one hand the constitution of an essence (what can possibly be) and on the other hand the actualisation of the possible being by conferring the act of being upon this essence. In other words, does Aquinas' concept of creation really contain a doctrine of *possibilia*? Answering Steel's critique, TE VELDE holds on to his position and new interpretation.

The last of the seven articles is an extensive, enthusiastic, and critical review by Nico DEN BOK of James WETZEL's *Augustine and the limits of virtue*, Cambridge, 1992.

This *Jaarboek 1991-1992* ends with the 'Annual Report 1992' of the Thomas Institute, written by its director, Ferdinand DE GRIJS.

* * *

The board of editors of the *Jaarboek*, this year in a new composition and with a different allocation of tasks, wish their readership much joy in reading.

THE LAW OF NATURE AND THE LAW OF WAR

The *Quaestio de bello* in Pre-modern Thomism

Henri Krop

1. Introduction

It is generally recognised that in modern times Thomas Aquinas has been considered the most important of the medieval philosophers. Not only the Neothomism of the nineteenth and twentieth centuries, but also Roman-Catholic thinking of the Renaissance and the Baroque period was deeply influenced by his thought. The same is true of Protestant thinking.¹ Historically, Thomism, like Platonism, Aristotelianism or Kantianism, represents one of the great traditions of Western thought and, although it has recently received the name *philosophia perennis*, it has suffered the fate of all philosophical and intellectual traditions. The philosopher who follows the authority of a master – Aristotle, Kant, Wittgenstein, or Saint Thomas – , is inclined to understand and interpret his master's works according to his own conceptions. He must clarify the ambiguities in the text, fill the gaps and apply his principles to the solution of new problems. In this process there is always the temptation to attribute to the master all the insights deduced in the course of time from his works, but not in fact to be found in the works of the master or in his attempts to combine various conceptions. The historian, however, even the historian of philosophy, is obliged to make an effort to distinguish the authentic thought of a past thinker from the transformations brought about by the

¹ See J.K. Ryan, "The Reputation of St Thomas Aquinas Among English Protestant Thinkers of the Seventeenth Century," *New Scholasticism* 22 (1948), pp. 1-33 & 126-206, and W. Zeller, "Lutherische Orthodoxie und mittelalterliche Scholastik," *Theologie und Philosophie* 50 (1975), pp. 527-546.

school it gave birth to, by the tradition that has made use of his name and his authority.²

From the seventeenth century onwards philosophers frequently attempted to ground the law of war in the law of nature. Hugo Grotius, for example, in his masterpiece on the law of war and peace, *De iure belli ac pacis*, sees a direct connection between both kinds of law. He describes war as the *status per vim certantium*, the condition of those contending with force.³ In this definition it is not the combative activity but the circumstances created by war which are accentuated. The definition has, moreover, a broad reference: revolt, strife, the combat of pirates, and the struggle between individuals are all included. After defining war in this manner, Grotius passes on to the real subject of his book, namely the justification of war. By invoking natural law, the question of whether war can be justified is answered affirmatively. Following Cicero, he attributes a primary nature to all animals. This nature includes all kinds of impulses, appetites and inclinations and is regarded as the initial source of natural law. However, natural law also originates in reason, for it prescribes rules for our behaviour. Examples of such rules are the duty to refrain from the appropriation of another man's goods, to keep one's promises, and to compensate for the inflicting of damage. Morality, the observance of the dictates of reason, is superior to actions in accordance with natural inclinations, for instinct is subject to reason.

Considering the primary nature of man, it is evident that all our appetites have the same aim as war, namely "the preservation of life and limb together with the retention and acquisition of all things useful to our existence." The use of force is not incompatible with the urge for self-preservation, because nature gives all individuals the capacity to defend and protect themselves. This is evident in the animals: cattle have horns and wolves have teeth. The same is true of man. Unlike the beasts, he

² P.O. Kristeller, "Thomas and the Italian Thought of the Renaissance," *Mediaeval Aspects of Renaissance Learning*, Durham, 1974.

³ *De iure belli ac pacis*, I, c. 1, 1, and P. Ottenwalder, *Zur Naturrechtslehre des Hugo Grotius*, Tubingen, 1950.

has no natural weapons, but possesses hands to manufacture arms for his self-defence. Children are also able to use weapons.

War is compatible with a natural law based on reason. Grotius proves this by relating reason and society. The aim of society is to support its members and to protect property. Another man's life, liberty, and property cannot, therefore, be desired justly. Consequently, the protection of the natural rights of the individual, if need be by force, is compatible with natural reason and, therefore, with the law of nature.

Grotius' conception, outlined here in brief, is an example of how, in the seventeenth century, natural law and the law of war became intimately interwoven. One of its sources is medieval philosophy, in particular Thomism. The object of this paper is, however, to show that for Thomas Aquinas this was not the case. It was only in the Thomism of the fifteenth and sixteenth century that both kinds of law were closely linked. The second goal will be to discuss two contrasting interpretations of St Thomas' theory of the just war in the pre-modern period. It demonstrates the extent to which Thomism constitutes an all-embracing philosophical tradition.

2. A just war according to Aquinas

The mediaeval theory of a just war can be seen as a compromise between the pacifism of the early Christian thinkers and the dictates of reasons of state.⁴ Christian theologians developed a theory which specifies the conditions to be satisfied if one body is to declare war justly upon another. The conditions were arranged under formal headings, but there was no uniformity in the arrangement, either of enumeration or of nomenclature. Alexander of Hales, for example, in his *Summa*, written round 1240, provides six criteria: the authority, *auctoritas*; the state of mind, *affectus*; the intention, *intentio*; the condition, *conditio*; the desert, *meritum*; and the cause, *causa*. The canon lawyers

⁴ See for instance F.H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975, p. 11.

Raymundus de Pennaforte (fl. 1250) and Baldus de Ulbaldis (fl. 1375) list five, while Gabriel Biel (fl. 1475) specifies four.⁵ It is characteristic of St Thomas and the theologians influenced by his teaching to have three. His requirements are: the authority of a prince, a just case or cause, and a just intention.⁶ The first condition implies that only princes may declare war, for a prince takes care of the commonwealth, the *res publica*, and if the existence of the state is at stake he should possess the power of life and death over his subjects. According to St Thomas, he also needs the power to defend the commonwealth legally against enemies from outside and to go to war. Who can be called 'prince'? St Thomas implicitly provides two criteria: a) the higher jurisdiction, that is to say the authority to inflict capital punishment, and b) the care of the commonwealth, the *res publica*, of a city, kingdom or province. With respect to this condition, it should be noted that St Thomas speaks about the beginning of a war – phrases like *movere bellum* and *convocare multitudinem* are important – , but nowhere does he mention wars of aggression and defensive wars classified separately.⁷ It is even open to question whether he regarded defensive wars as true wars in the technical sense of the word.

The second condition is the just cause. St Thomas maintains that those who are to be warred upon must have done something wrong and have warranted punishment. According to St Thomas, a war is a sort of execution of a verdict and the justifiability of a war can be determined juridically. To see what St Thomas meant by a just cause, one has to decide whether one is dealing with something objective or with subjective moral guilt. Regout⁸ chooses the first alternative and, consequently, in a résumé of the classical doctrine of the just war, he lists only two

⁵ See the article "The Just War," J. Pinborg (ed.), *The Cambridge History of Later Mediaeval Philosophy*, Cambridge, 1982.

⁶ *ST* II-II, q. 40, a. 1.

⁷ Compare R. Regout, *La doctrine de la guerre juste*, Paris, 1934, p. 81, who refers to Cajetan's commentary (p. 313): "this is not a defensive war, ... but waging a war."

⁸ *La doctrine de la guerre juste*, Paris, 1934, p. 23. Cf. J.L. Toole, *op. cit.*, pp. 145-157.

factors: the just cause and the authority of the prince. He therefore takes no account of the moral aspect of warfare.

In the third instance, a just intention in those who are going to war is required. St Thomas may seem to consider this condition the most important of the three, since he explicitly says that if a war fulfils the first two criteria, but not the third, it is unjustified. However, in line with his analysis of the second condition, Regout considers the third requirement as not influencing the legality of war, because the non-fulfilment of this condition of a war does not make the war unjust. Regout's interpretation might explain why this condition is increasingly connected, not with war as such, but with the manner of fighting a war, and why, since the sixteenth century, it has tended to recede into the background. What is more, according to Regout, St Thomas would require a just intention only in the case of wars of aggression.⁹

Vanderpol,¹⁰ on the other hand, regards a just intention as essential. A prince can only be a servant of God if he represses selfish motives and restores the justice and peace on earth which have been disturbed by the sin of the enemy. If Vanderpol is right – and in the following some arguments are advanced for his interpretation – , war for Aquinas would have originated in sin and could only be eliminated by punishing the culpable.

Finally, it should be noted that St Thomas provides 'absolute' criteria: an authority, a just cause, or a just intention, is either present or not. In contrast with self-defence and the strife which results from it, there is no question of a war being more or less justified.

Thomas discussed the theory of the just war as being a part of the consideration of vices incompatible with peace: discord, *discordia*; dispute, *contentio*; and four vices resulting in action: schism, *schisma*; war, *bellum*; strife, *rixa*; and revolt, *seditio*.¹¹ War

⁹ Regout, *op. cit.*, p. 81.

¹⁰ *La doctrine scolastique du droit de guerre*, Paris, 1919, p. 251.

¹¹ *ST II-II*, qq. 37-42.

is not treated in connection with justice,¹² defined as “giving every man his due,”¹³ that is to say an equality objectively determinable, but as an opposite of the virtue of peace. Peace is the result of love, for it brings about a unity between different intentions and harmonises the desires of different individuals. By the love of God all appetites are finally directed towards God and by the love of one’s fellow-men all individual desires are attuned to one another.¹⁴ This brings out the subjective moral setting of Aquinas’ theory. War, like all vices inimical to peace, is a mortal sin if it is pursued with an unjust intention.

By choosing special terms for all kinds of quarrel, war becomes a technical term. Self-defence is not war but a legitimate form of strife.¹⁵ Although in one text St Thomas does call *rixa* a kind of private war, it is clear that he uses the term analogously. Like war, a just strife requires a just cause and a just intention.¹⁶ In his definition of war – “war in the strict sense is against enemies from outside, opposing one multitude against another”¹⁷ – , he distinguishes it from other kinds of struggle like schism, strife, and revolt, because they take place within a community, whereas a war takes place between peoples. War, dispute, and strife are neutral terms. A dispute entered into with the intention of making known the truth and strife resulting from self-defence are both justified. However, schism and revolt are always to be condemned.¹⁸ Comparing Thomas’ definition with

¹² Only revolt opposes the virtue of justice. For in contrast with strife, it threatens the common good and not only the good of individuals.

¹³ *ST II-II*, q. 58, aa. 1-2.

¹⁴ *ST II-II*, q. 29, a. 3.

¹⁵ P. Haggemacher, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, 1983, p. 124.

¹⁶ *ST II-II*, q. 41, a. 1.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *ST II-II*, q. 39, a. 1: “scission is opposed to unity. Wherefore the sin of schism is one that is directly and essentially opposed to unity. ... Hence the sin of schism is, properly speaking, a special sin, for the reason that the schismatic intends to sever himself from that unity which is the effect of charity” (translated by fathers of the English Dominican Province: IX, London, 1916, p. 492).

ST II-II, q. 42, a. 2: “Wherefore it is evident that the unity to which sedition is opposed is the unity of law and common good: whence it is manifest that

those of other thinkers, Gabriel Biel's for example, who calls a war, "an armed battle between men using weapons and directed against people or goods,"¹⁹ the particularity of Aquinas' classification is evident.

3. Law of war and law of nature in Aquinas

To attain salvation man should know three things, namely what to believe, what to hope for, and how to act. The last form of knowledge is acquired by a law. One of the several kinds of law is the law of nature, "inculcated in the intellect by God during creation."²⁰ It is based on nature and not on human convention. Naturally known, it is manifest to all and needs no further proof. Examples of such a natural law are: "evil should be avoided," "nobody should be wronged unjustly," and "thou shalt not steal."²¹ Besides this comparison of natural law with a principle of the theoretical sciences, characteristic of St Thomas, is the conception of a twofold human nature or as he says elsewhere: "man possessing a nature qua species and qua genus."²² This implies two kinds of natural law in man, namely all rules deriving from his animality and those based on his rationality. All natural appetites are intentional, so St Thomas regards a law of nature as a rule guiding a being towards its end.

St Thomas' conception of natural law is widely commented upon and for further details the contribution of Mrs. Lippens is

sedition is opposed to justice and the common good. Therefore by reason of its genus it is a mortal sin" (*ibid.*, p. 517).

ST II-II, q. 41, a. 1: "But in him who defends himself, it may be without sin, or it may sometimes involve a venial sin, or sometimes a mortal sin; and this depends on his intention and on his manner of defending himself. For if his sole intention be to withstand the injury done to him, and he defend himself with due moderation, it is no sin, and one cannot say properly that there is strife on his part. But if, on the other hand, his self-defence be inspired by vengeance and hatred, it is always a sin" (*ibid.*, p. 511).

¹⁹ *In IV Sent.*, d. 15, a. 1.

²⁰ *De duo praecepta caritatis et in decem legis praecepta*, prologue.

²¹ *In Ethicam* 5, lec. 12.

²² *In IV Sent.*, d. 33, q. 1, a. 1.

to be highly recommended. Less known, however, are the contexts of St Thomas' concept of natural law. Nowhere is this concept used for analysing the law of war, as can be confirmed *ex negativo* by tracing all the contexts in which St Thomas employs the concept of natural law in his social philosophy.²³ A survey of the *Index thomisticus* shows that the term *lex naturalis* or *naturae* is used 559 times in the works of St Thomas and that of *ius naturale* 944 times.²⁴ Apart from the texts in which the concept is analysed such as *De legibus* (ST I-II, qq. 90-108) and *De iustitia* (ST II-II, qq. 57-71), quantitatively the most important context is the law of marriage.²⁵ This conclusion is not surprising, for in the tradition before St Thomas, for example in St Bonaventure and in the *Decretum Gratiani*, this is already the case.²⁶ Man, being an animal, is naturally inclined to eat, drink, and propagate, so that marriage is in accordance with the law of nature, since this institution guarantees the preservation of the human species. The right to marriage is inalienable and is therefore to be accorded even to slaves.²⁷

The second context in which the concept of natural law is used relates to the question of the origin of power and prop-

²³ In the secondary literature the existence of such a relation is often assumed, see for instance J.D. Toole, *The Just War in Aquinas and Grotius*, London, 1965, p. 129.

²⁴ R. Bagnulo, *Il concetto di diritto naturale in san Tommaso d'Aquino*, Milan, 1983, pp. 68-80.

²⁵ In the treatise *De legibus* the term *lex naturae* occurs 201 times. In the fourth book of the commentary on the *Sentences* the term is used 186 times, practically always in relation to marriage. The sources of the following survey in the main-text of the context in Aquinas's social philosophy in which the concept of natural law is used, are the work by Bagnulo mentioned, the articles of O. Lottin, "Le droit naturel chez St. Thomas et ses prédécesseurs," *Ephemerides theologiae lovanienses* 1-3 (1924-1925), and of P.-M. van Overbeeke, "La loi naturelle et le droit naturel selon S. Thomas," *Revue thomiste* 57 (1957), and J.D. Toole, *op. cit.* Their findings were controlled by a sample consisting of the 102 texts in which *lex naturae* occurs in the nominative.

²⁶ *In IV Sent.*, d. 42, a. 11, and *Decretum*, I, c. 7.

²⁷ *ST III*, q. 58, a. 10, and *In IV Sent.*, d. 36, q. 1, a. 2. Here Aquinas says that slavery comes under positive law and does not infringe natural law. However, nature aspires to the preservation of the individual and of the species. So, eating, drinking, and marriage are natural rights a slave could not be deprived of.

erty. In the Middle Ages these questions were directly linked, for power, *dominium*, was regarded as an entitlement to something. In this case, St Thomas starts his treatment with the notion of natural law. The end of every law is the preservation of society and the enhancement of the common good.²⁸ In the state of nature all men were equal and free. This does not imply the non-existence of differences in power, because without differences of sex, age and mental capacities no society is possible. Even the body is not entirely exempt from this natural law: "in accordance with the order of the sky and the disposition of the stars one body is stronger and larger than another." These differences lead to further differences in strength. In accordance with natural law, children, for example, are in the power of their parents, a wife is subjected to her husband, slaves to their master.²⁹ There is, however, a twofold power, that of political activity and that of slaves. Those ruling a society aim at the good of their subjects, while a master uses his slaves for his own good. Without this first kind of power, a society could not subsist, for since man is a social animal, a society is impossible without a governor directing the desire of the individuals to the common good. Consequently, political power is in harmony with the law of nature. On the other hand, the power of slaves is not to be found in the state of innocence, because a slave lives for the sake of his master and since man is a reasonable being, he naturally possesses his purpose in himself.³⁰

After the Fall, private property becomes necessary because the common property of external goods is incompatible with the maintenance of peace.³¹ However, the institution of private property, absent in the state of innocence, is not to be considered part of the law of nature in its strict sense. It is an adjust-

²⁸ *ST* I-II, q. 91, a. 2.

²⁹ *ST* I, q. 96, a. 3, and *In II Sent.*, d. 44, q. 1, a. 3: "sed creatura rationalis quantum est de se non ordinatur ut ad finem ad aliam, ut homo ad hominem, sed si hoc fiat non erit nisi in quantum homo propter peccatum irrationabilis creaturis comparatur."

³⁰ *ST* I, q. 96, a. 4.

³¹ *ST* II-II, q. 66, a. 2.

ment to the weakness of human nature, which was changed by the Fall. Sin makes the inherently reasonable will of man occasionally aspire to evil. Such a law of nature is considered by St Thomas as a law of nature in a secondary sense, and he classifies it as part of the law of the nations.³²

The last two contexts in his social philosophy in which St Thomas uses the concept of natural law seem to be directly related to the law of nature. In *ST II-II*, q. 108, a. 2, he poses the question whether punishment is in accordance with natural law. He answers it in the affirmative because, like the other animals, man is inclined to remove all things harmful to him. The animals are not only capable of desire, but also of becoming angry. Man removes something harmful if he punishes a crime. Although St Thomas regards the just war as an execution of a sentence, in the *Quaestio de bello* he nowhere relates the law of nature to the law of war.

Finally, in question 64 of the same part of the *Summa*, which treats of the vices opposed to distributive justice, St Thomas approaches the problem of killing. By murdering one's fellow-man one injures his interest to the maximum extent. St Thomas starts by asking himself if the killing of plants and animals is allowed, that is to say their destruction. He answers the question in the affirmative, by saying that the imperfect exists for the sake of the perfect. Since man is more perfect than animals or plants he is justified in destroying them for his self-preservation. This kind of killing can even be necessary, for without plants and animals man could not feed himself. Consequently, such killing is in harmony with natural order.

This principle of a hierarchical natural order is applied in the next two articles. Here St Thomas advances the problem of a criminal's being killed. This is allowed, for a part is always less perfect than the whole. As a diseased part of the body should be cut away to save the body, so a criminal should be executed to save the community. However, only the government is al-

³² *ST II-II*, q. 57, aa. 2-3.

lowed to execute such a punishment, not a private person, for the care of the society is entrusted to its rulers.

Invoking the law of nature, St Thomas rejects suicide. The metaphysical principle "all things aspire to self-preservation" is contradicted. Suicide, therefore, is incompatible with the most vital principle of nature. What is more, since man is a social being, he is part of society. On account of this he has natural obligations. If he kills himself he commits an unjust act and transgresses the law of nature. In the last three articles, St Thomas raises the question of the killing of the innocent. This is always illicit, for although the killing of a villain may be necessary to save the community, the just are the pillars of it. Their death menaces the commonwealth. The exception is the killing of an innocent in self-defence. According to St Thomas such acts are permitted by the law of nature. He explains his view in the following way. An act has two sorts of effects, namely an intended and an accidental one. The intended aim of this kind of manslaughter is self-defence, the accidental result is the death of an innocent man. The first object, in contrast with the second, is natural, for "all things aspire to self-preservation." In the last article, St Thomas maintains that certain rules have to be observed. Without the required carefulness and an illicit objective, one commits a murder. This view is elaborated in his treatment of strife and revolt.

As has already been observed, natural law teaches us that all things aspire to self-preservation. This also applies to the state originating from the social nature of man. If its maintenance requires its defence against internal as well as external enemies, one is justified in killing those who threaten its internal peace and stability.

This survey of the setting in his social philosophy in which St Thomas uses the concept of natural law, makes it evident, *ex negativo*, that he nowhere relates the law of war to the law of nature. Summing up: we may say that the conclusion is reached on the basis of two arguments. 1. In the *Quaestio de bello* the terms 'natural law', 'natural right', and 'natural' do not occur. 2. Self-

defence being in harmony with the law of nature, war is not brought into discussion by St Thomas. This is apparent in the fact that self-defence and war are subjected to two different sets of criteria.

4. Henry of Gorcum as a commentator on St Thomas

Henry of Gorcum is one of the most important thinkers on war of the fifteenth century. He is even named as such by Hugo Grotius. He was moreover an ardent supporter of Thomism and, as Weiler has shown in his thesis, he was the first to write a commentary on the *Summa theologiae*. The structure of his treatise on the just war, *De justo bello*,³³ is as follows. After a prologue about the Fall and the origin of war, he describes a case which reflects the long series of conflicts which tormented late-medieval society. He depicts in abstract terms a situation which probably occurred frequently in his days. Within the governing body of a city a conflict arises, and one party expels the other by force. The expelled party seeks help, however, and by means of a trick gains re-entry into the city. The first party, in its turn, is exiled and in Henry's words: "some are killed, others are banished and their paternal goods and inheritance are confiscated."³⁴ The third section enumerates five arguments to justify the fight between these parties.³⁵ As is stated in the third argument, a war is in accordance with natural law if a measure

³³ Printed in *Tractatus consultatorii venerendi magistri Henrici de Gorychem ...*, Cologne, 1503, ff. 50-57. Henry of Gorcum was probably born around 1377/78 in Gorcum. He was of relatively humble descent. In 1395 he went to Paris to study the arts. After this, between 1402 and 1409, he studied theology. He served the university in several functions from 1400 onwards. The unrest caused by the Hundred Years' War made him leave Paris in 1419. He went to Cologne, where he became one of the most prominent professors of theology. He wrote a *Compendium* of the *Summa theologiae*. He died in 1431. For a description of his life see A.G. Weiler, *Heinrich von Gorcum*, Hilversum, 1962, pp. 17-39. The treatise is discussed *op. cit.*, pp. 277-285, and by Regout, *op. cit.*, pp. 102-116.

³⁴ f. 50r.

³⁵ ff. 50v-51r.

of moderate self-defence is invoked.³⁶ Hereafter, important terms such as 'life,' 'war,' 'punishment,' and 'revolt' are defined.³⁷ The fifth and last part discusses twelve theses containing Henry's own view.³⁸

Henry of Gorcum's treatise relates so directly to St Thomas' *quaestio* on war, that it could be considered as a commentary on it. Henry's dependence on St Thomas clearly appears from the sources he cites. Church fathers, canonists, and classical authors are quoted indirectly by way of the *Summa*. Important fourteenth century authors such as John of Lignano and Monaldinus are sought for in vain. Henry is also dependent on St Thomas in respect of content. The twelve theses forming the greatest part of the treatise are therefore to be seen as an interpretation of St Thomas' three criteria.

Nevertheless, Henry disagrees with Aquinas in four important aspects.

(1) In the first instance, his definition of 'war' is different.³⁹ Although St Thomas' definition of it in q. 41, a. 1, is taken into account – as becomes clear from the fact that he acknowledges that a battle in this case should properly be called a revolt – , he neglects the distinction in his discussion of the case. He calls every fight 'war' and, just like Cajetan⁴⁰ and in contrast with Aquinas, he considers an act of self-defence 'war.' Although Henry gives such a broad definition of war, in his opinion St Thomas' conditions for the just war remain valid. Nevertheless, he thinks

³⁶ f. 50v. The term is borrowed from the *Corpus iuris canonici*.

³⁷ f. 51r-v.

³⁸ ff. 51v-57r.

³⁹ Therefore every fight is to be called a war, f. 57b. In contrast with revolt, war presupposes an actual fight and is directed against enemies from outside. Henry does not name strife, *rixa*, probably on account of this case.

⁴⁰ *In ST*, p. 313: "if one (state) were to overpower another by occupying and appropriating some of its parts and if an innocent state were not permitted to defend itself and its subjects against the attacker, evil-doers would remain unpunished and natural reason, more providential than the natural instinct of the animals, would have the defect of not giving the state the means to revenge itself."

that the requirements of self-defence are applicable to war.⁴¹ Thus, by the way of self-defence, an indirect relation with the law of nature is created.⁴² Characteristic of Henry's thought is the view that in practical life the standards of the just war will not be met.⁴³

(2) In contrast with Aquinas, Henry starts with the condition of a just intention. Theses 1, 2, 3, and 6⁴⁴ refer to this. According to Aquinas, a prince is justified in waging a war if he intends to promote what is good by punishing evildoers. Punishment – as has been observed, Aquinas presents war as the execution of a sentence – is in itself a wrong, because a harm is inflicted on another. The restoration of justice and peace, however, makes it a good. Henry introduces a further criterion for judging a just intention: measure. The formulation of this addition is taken from Aquinas' discussion of strife and self-defence. A punishment should not only be in proportion to the injury committed, the means used ought not to exceed the gravity of the crime. For instance, the Dutch state may not wage war on Germany in order to enforce the payment of a traffic-fine. The disproport-

⁴¹ "Not from a desire to revenge and exceeding the just measure," *cf.* above, note 18.

⁴² f. 54r: "According to certain authors, natural law gives everyone the power to preserve himself to the maximum extent. There is, therefore, a right to resist an attack. Two conditions should be observed: 1. the defender should not use more violence than is needed to resist the attack, for an intentional act requires that the act is appropriate to the purpose, and 2. if the attacker is killed, this act should be related to the common good."

⁴³ f. 54v: "If this is the case, who would conscientiously justify those fights which lack all legitimate authority and in which one party attacks the other no matter how and is motivated by private lust. In this manner, the common good is quite evidently destroyed."

⁴⁴ f. 51v: "The first thesis: the intention of him who punishes and desires without measure evil for another is unjust, despite his previously suffering injury."

f. 51v: "From this thesis, the next is inferred: suppose those who were first expelled have the required authority to punish, it is unlikely or improbable that they will punish their ousters justly."

f. 52r: "Thesis three: on account of the fact that the belligerents lack a just intention, a war is illicit."

f. 53r: "Thesis six: the frequently mentioned war might have a just cause in respect of those who are fought against, but be formally illicit, with respect of those who wage it."

tionate nature of that action would be an indication of an unjust intention. Henry, in the *Prologue*, describes uncontrolled desire as the cause of evil in the world.⁴⁵ By this argumentation he connects the condition of a just intention with rules for the conduct of war.

With respect to this case, Henry concludes that the conflict is illicit, because daily experience shows that in such cases the battle between the conflicting parties is not motivated by just intentions. "For those who have suffered damage always recall the harm, the injustice and the insults endured, and become filled with indignation and anger. During the time that the soul is enraged, it is led by urges more primitive than reason and aspires more to the harm of those who committed a crime against them, than the good."⁴⁶

The second condition of Aquinas, the just cause, elicits only a few comments. In the fifth thesis the entire text of St Thomas is reproduced word for word.⁴⁷

(3) Henry's third condition is Aquinas' first requirement. In the seventh thesis Henry quotes the text from the *Summa*. In theses 8 and 9 he raises the problem of who should be reckoned a prince. For instance, are the rulers of the imperial cities princes who are able to declare war? Those who answer the question in the affirmative invoke the argument that they possess high jurisdiction. Henry opposes this view, because the power to impose capital punishment does not imply the power to wage war. The governors of imperial cities are to be seen as delegates of the

⁴⁵ f. 50r: "Our Saviour tells about a man going down from Jerusalem to Jericho, who was robbed and seriously wounded. This story is related to the fact that man at first was motivated by a free love for spiritual and eternal goods, but afterwards deviated from the right way in an uncontrolled passion, and directed himself towards worldly and fleeting goods. These terrestrial goods cannot be appropriated by several people at the same time without diminishing their quantity. The passion of the unbounded soul makes man behave in a manner unworthy of himself. After growing for a time in the soul, this passion finally whirls out and becomes a fire of unrest. However, an evil tree has no good fruits, implacable oppositions arise in the state and cause much anxiety to scrupulous people."

⁴⁶ f. 51v.

⁴⁷ f. 52v.

emperor armed with restricted powers. So the one power should not be inferred from the other.⁴⁸

In the ninth thesis, the hierarchy of powers is spoken of. This theme, which is of Neoplatonic origin, implies the reflection of the celestial hierarchy in the distribution of power on earth. "All power derives from God, and consequently is attributed in the most eminent sense to the Vicar of Christ. The Pope confers his power on princes proximate to him and so on. However the more power is distributed and participated in, the more it is weakened."⁴⁹ God, therefore, is the highest and primary power. Henry states, invoking the epistle to the Romans, that he provides authority to all worldly powers. A part of His might is granted to the emperor and to kings and by way of them to counts, dukes, and the rulers of cities. Henry uses this theme of the hierarchy of powers in the setting of St Thomas' condition of authority and he stresses the phrase "a prince cannot prosecute his rights in the court of a superior."⁵⁰ This phrase is taken to imply that subjection to a higher power excludes the power to wage a war on account of itself. "Lawyers say that the authority or power to wage a war is adjudged to those without a superior, such as the emperor or a king."⁵¹ Dukes, counts, and princes of the empire only possess this authority if it is granted to them explicitly by the emperor or their king. Even the emperor could not engage in battle, for his superior is the Pope and he could invoke him in order to further his rights.⁵² From this survey of Henry's analysis of the condition of authority – comprehending more than a third of the treatise – one may conclude that he regards the Pope as the only prince in Christendom possessing the full power to wage war. This explains why he sees no relation between a prince and the *res*

⁴⁸ f. 53v.

⁴⁹ f. 56r.

⁵⁰ f. 53v.

⁵¹ f. 55v.

⁵² With amongst others Bonaventure, Petrus of Tarantaise, and Richard of Mediavilla, Henry thinks that the Pope possesses the power of the two swords; see Weiler, *op. cit.*, p. 282.

publica. A prince is the ruler of a political community, but in contrast to Aquinas, he does not regard a state as a political community *sui generis*.⁵³

(4) The fourth deviation is Henry's pacifism. It is, in fact, almost impossible for the conditions of a just war to be satisfied. The Pope, the bearer of the two swords, is the highest authority in Christianity and all Christian princes should submit themselves to his court in order to settle their disputes. In Christian Europe, therefore, the just war as an extension of the administration of justice has no reason to exist. The possibility of a war between Christians and non-Christians, as in the case of the crusaders and colonial wars, is not taken into account.

The third condition of a just intention will also, in practice, never be satisfied. As a result of the Fall man has lapsed into an unreasonable and boundless self-love. Henry adduces experience to prove that "men in their own cases are bad judges It is thus not to be supposed that the rule of measure will be respected."⁵⁴ This implies that even if a just case is present the resulting war will be illicit. Even the natural right of self-defence is eroded by Henry's rigourism.⁵⁵ On earth, much evil will remain unpunished and its retribution should be left to God. "The unsullied law of God exceeds (natural law) and leaves no things unsettled. It is, therefore, not always justified to return force with force St Paul adds, moreover, that injustice should be

⁵³ *ST II-II*, q. 40, a. 1, and Haggemacher, *op. cit.*, p. 124.

⁵⁴ f. 56v and f. 52r: "This thesis is to be corroborated by asking for the root of this punishments. A maxim says that the first in a hierarchy should be the measure and cause of all others things within that hierarchy. In this manner the first mover is the cause of all movements. However, the first mover and the original cradle of such a conduct are fragile and perishable goods, such as wealth, honour, lust etc. A unrestrained desire, uncontrolled, aspires to these goods. It happens that one precludes another in the satisfying of his wants and starting from this appetite one is always looking for means to punish one another. ... How then can it to be assumed that those men will punish those who have ousted them justly?"

⁵⁵ See above, note 43.

suffered.”⁵⁶ Henry, therefore, returns to early-Christian pacifism.

5. Natural law and the law of war in Henry of Gorcum

In comparison with Henry’s discussion of the law of war, his view of natural law offers only a few additions to that of Aquinas. The reason is that he only analyses the concept in a *compendium* of the *Summa theologiae*.⁵⁷ However, since this text is not easily accessible, a short survey should be given. *Quaestio* 13 of the *Compendium* of the *prima secundae* corresponds to Thomas’ *quaestiones* 90-97. He defines a law as “a measure inciting someone to an action or deterring him from it” and compares it with the principle of a theoretical science.⁵⁸ The aim of a law is the preservation of the common good.⁵⁹ Henry then goes on to discuss the various kinds of law. First comes eternal law, that is to say, the reasonable principle governing the universe providentially.⁶⁰ This principle is essentially only in God (*per essentiam*), who rules the cosmos. Creatures participate in this law because they are ruled and judged by it and in this respect it is called natural law.⁶¹ Besides these laws there is the divine law leading man to his supernatural goal⁶² and the law of the New and of the Old Testament.⁶³ To the law of animality in man, called by Henry the law of pleasure and the power of sensibility, Henry pays more attention than Aquinas. He says, for instance, “that after removing the bond of primordial justice by the sin of the first ancestor, which held all powers submitted to

⁵⁶ f. 57r. The theological character of Henry’s work also appears from the fact that in his view God is not bound to the conditions of the just war. For instance in the Old Testament wars, a just intention in those who are used in order to inflict God’s chastisement is often lacking, see f. 52r.

⁵⁷ See Weiler, *op. cit.*, pp. 130-137, quoted in the reprint, Frankfurt, 1967, of the incunabulum, Esslingen, 1473.

⁵⁸ Henry quotes *ST*-II, q. 90, a. 1, in corpore and ad 2 almost literally.

⁵⁹ *ST*-II, q. 90, a. 2.

⁶⁰ *ST*-II, q. 91, a. 1.

⁶¹ *ST*-II, q. 91, a. 2.

⁶² *ST*-II, q. 91, a. 4.

⁶³ *ST*-II, q. 91, a. 5.

God and all lower powers subjected to higher ones, man being without this justice, every appetite has its own objective and the powers of man lack order and co-ordination. This lack of order in the sensitive powers of man is called the tyrannical law of pleasure in man.⁶⁴ Thus, in contrast with Aquinas, lack of order is stressed as characteristic of the sinful condition of man. This change of accent is an indication of Henry's more theological view of natural law.

Natural law is defined as "a pattern, *exemplar* of several precepts inculcated in the reasonable soul."⁶⁵ It installs in man a natural inclination to know the good. He accepts Aquinas' comparison of natural laws with the principles of the theoretical sciences. For just as the theoretical intellect is naturally inclined to comprehend these principles, so the practical intellect aspires to knowledge of the good. The first natural law, that the good should be desired, is therefore made manifest. All other natural laws derive from this rule. In respect of man, Henry follows Aquinas and distinguishes a threefold natural law: first, the precepts, deriving from the nature man has in common with all beings – for example the fact that all things aspire to self-preservation – , secondly those deriving from his being an animal – the law of marriage – , and thirdly, those which accord with his reason.⁶⁶

Although man naturally desires the good, he sometimes contravenes it. Human law, defined as a dictate compelling man to virtue, is therefore necessary. By stressing in this way the necessity of human law, Henry is original. The requirement is proved by four arguments, mostly of a practical nature.⁶⁷

⁶⁴ *Compendium*, question 13 (the work is without pagination).

⁶⁵ Following Thomas, Henry distinguishes three senses of natural law. First "a principle of the practical intellect which it is naturally inclined to," second, a principle of nature not urging to the opposite, and third, the conclusions inferred from the first principles of the practical intellect; *ST I-II*, q. 95, a. 5.

⁶⁶ *ST I-II*, q. 94, a. 2.

⁶⁷ 1. A state is better ruled by laws than by judges. 2. It is easier to find a few wise men to promulgate laws than to find the more numerous prudent people needed as judges. 3. Laws are promulgated, based on long expe-

In conclusion, it has to be said that Henry does not add much to Aquinas. It is important, however, that he should have seen a link between the law of nature and the law of war. By not accentuating the difference between war and self-defence, he combines the criteria for the just war and for legitimate self-defence.

6. Victoria as an interpreter of St Thomas

Since the beginning of this century, Franciscus de Victoria (1480-1546) has commonly been regarded mainly as a creator of international law. This explains why only the lectures on the right of war and his work on the Indies have attracted so much attention, for it is here that his views on international law and the Spanish colonisation of America are expounded. The lasting interest of the lectures has resulted their being translated into Spanish, French, German, English, and even Dutch.

In comparison with these works, Victoria's commentaries on the *Summa theologiae* have attracted less attention. Yet during the whole of his life, Victoria was active as a commentator on Aquinas. At the Sorbonne, he made the acquaintance of St Thomas' work through his teacher Crockaert. Peter Crockaert was the first master of theology in Paris to replace the *Sentences* of Petrus Lombardus with the *Summa theologiae* as a basic teaching text. Instigated by Crockaert, Victoria encouraged the first printing of the *Secunda secundae* in France⁶⁸. According to Beltran de Heredia, who has edited most of Victoria's works, this part of the *Summa theologiae* formed the basis of his teaching in

rience. A judge is required to sentence more rapidly. 4. In contrast with laws, verdicts are to some extent dependent on the passions of the judge, for they cannot be inferred logically from manifest first principles.

⁶⁸ See the introduction to the French translation of M. Barbier (Genève, 1966, p. X) and the German translation of W. Schätzel (Tübingen, 1952, p. XII).

Salamanca.⁶⁹ In the period between 1526 and 1540 he lectured eight times on the *Secunda secundae*.

Thomas' question *De bello* was discussed during the course given in 1534/35, that is to say, a hundred years after the composition of Henry's treatise *De bello justo*.⁷⁰ Following the text of Aquinas, practically the same problems are raised as in the lecture *De jure belli* and there is no substantial difference in the solution provided.⁷¹ The problem of the colonisation of America is no more touched upon than it was in the *De jure belli*. It is the war between France and Spain that provides the illustrative instances. Regout⁷² states that the text had no direct influence on the development of the theory of the just war. The value of Victoria's comments on *De bello* consists in their being an important part of the history of the reception of Aquinas' teaching.

The text of *In I-II* is commonly considered to have been written before the lectures on the Indies and the just war, and to date respectively from 1538 and 1539. The text consists of three parts. In an introduction, Victoria treats the arguments of Tertullian against war and military service by Christians.⁷³ Victoria does not refute these arguments, but considers it sufficient to say that Aquinas proved that Christians are entitled to wage war. It seems that the reason why Victoria names Tertullian's view is not the convincing power of these arguments in itself, but the attraction they had for the so-called 'new heretics.'⁷⁴ This expression 'new heretics' refers to Luther, who

⁶⁹ See *Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, Madrid, 1928, and his article "Victoria," in the *Dictionnaire de théologie catholique*, t. 15, cols 3117-3144.

⁷⁰ A *reportatio* kept in the university library of Salamanca with the number ms. 43, see *In II-II*, part IV, introduction, p. 11.

⁷¹ Only the sections 5-7, discussing the right to intervention and to the support of nobles against their king during a revolt, are not to be found in *De jure belli*.

⁷² *Op. cit.*, p. 152.

⁷³ § 2, pp. 279-280. A Dutch translation of this commentary is to be found in the *Jaarboek Thomas Instituut*, 1989, pp. 42-64.

⁷⁴ Besides war schism is the only vice against peace which Victoria discusses extensively. About the Lutherans he says only the following: schism is possible without heresy, as during the Great Schism. However, in general those who separate themselves from the church will be heretics

pleaded the renunciation of violence in dealing with the Turkish treat. In 1520 this view was condemned as heretical by Pope Leo X in his bull *Exurge Domine*.

The second part of the commentary discusses St Thomas' conditions for a just war that were enumerated in the first section.⁷⁵

The third part gives a few rules for the conduct of war and is to be regarded as a rudimentary treatise on the rights of war, the *ius in bello*.⁷⁶ It contains a sliding scale by which to judge if combative action is justified. This subject is analysed more extensively in his lecture on war under the title of "what is allowed in war and to what extent?"⁷⁷ In developing his 'right of war' Victoria starts not from St Thomas' question *de bello*, but from his question on strife

Comparing Victoria's with Henry's comments the most striking difference is that in Victoria the condition of the just intention, the most important according to Henry, is completely ignored. This probably indicates that Victoria abandoned Aquinas' subjective-moral setting of the theory of war. He discusses only the requirement of authority (§§ 3-4) and the just cause (§§ 4-9). As Victoria states, following Cajetan, these criteria apply only to a war of aggression and not to a war of defence. By saying that a fight results from self-defence, he suppresses the strict distinction made by Aquinas between self-defence and strife on the one hand and war on the other. The criteria of self-defence apply to war as well, but the reverse is not the case. In his commentary on question 41, he says that in an aggressor there are gradations of sin to be distinguished. "If I requite an injury by delivering a blow or correct a boy who has done me harm by

because they seek for a theory justifying their case (*quilibet fingit suam sententiam pro capite suo*). This is happening in Germany at the moment. In II-II, q. 39, a. 1, V.B. de Heredia (ed.), Salamanca, 1932, §§ 6-7, p. 273.

⁷⁵ §§ 3-9, pp. 280-283.

⁷⁶ §§ 10-20, pp. 283-287.

⁷⁷ *Quaestio* 4.

slapping him,⁷⁸ this is not mortal sin, even if I exceed the bounds. If it is done without premeditation, it is only a venial sin. To my mind, even in an attacker there is venial sin, if, for instance I suddenly give a blow on account of an insult." The reason why St Thomas distinguishes between an attack and defence is, according to Victoria, that in the latter case one has the time to deliberate.

This explains why only a prince and not a private person can wage a war. A private person doing so contravenes "not only divine but also natural law."⁷⁹ If it did not, everyone would be a judge in his own case and the world would be ungovernable. Princes are, therefore, given the power to wage war, if necessary. This leads to Victoria's treatment of the conditions of authority.

He first raises the problem of who should be called a prince. He decides that a prince is a king, for only a king rules a *res publica*, a state. One could even say that according to Victoria the state is the real bearer of authority and the power of a prince is derived from it.⁸⁰ The phrase 'without a superior' which, as has been observed, is linked by Henry with the Neoplatonist concept of a hierarchy of powers, is relegated into the background by Victoria. The phrase "a prince has the power to punish his subjects" should not be invoked to provide a key to the interpretation of the word prince. The power of the state to wage war is a part of his authority to promulgate laws and to punish his subjects. This power, possessed by the state in the function of its being a public body, would give rise to disorder and chaos on earth if it were exercised by every private individual.

In order to determine which community is a state, Victoria invokes Aristotle's definition of the state as "a self-sufficient

⁷⁸ *In II-II*, q. 41, a. 1, § 2, p. 295. Victoria uses the Spanish word *alapa* – blow of the fist, especially the blow given by a bishop to someone ordained – and *repelón*, a slap.

⁷⁹ § 3, p. 280.

⁸⁰ *Ibidem*: "princeps qui habet potestatem a reipublica."

community," that is to say, a self-governing body.⁸¹ On account of this definition, Victoria – in contrast with Aquinas, who considers a city, a province, that is to say a duchy or a county, as well as a kingdom, a *res publica* – regards only a nation as a state. His terminology is not always clear, however, in the text he calls the city of Salamanca a *res publica*.⁸²

With respect to Aquinas' second condition, Victoria states that only the punishment of inflicted damage and the satisfaction of sustained injury are causes justifying war. In his own words "a king could engage in war to recover his goods or to revenge himself."⁸³ Discussing certain *dubia*, he links the question of who could wage war with the problem of the just cause. He introduces two principles which exceed the scope of Aquinas' theory. 1) The principle of uncertainty and 2) a differentiated obligation to inform oneself concerning the justification of the cause⁸⁴.

The second *dubium* of this section is devoted to working out the first principle. He asks himself if a foreign prince is permitted to support the subjects against their own ruler. He regards this as illicit when it is dubious if they have suffered injury from him. However, if the harm is beyond every reasonable doubt, then the nobles may revolt against their sovereign and may be supported by a foreign prince, as was the case during the reign of Peter, king of Spain.⁸⁵ "He was a tyrant, and the French king fought against him on behalf of another son." The principle of uncertainty returns in the next *dubium*. Victoria asks if, when the territory of a prince is attacked – he gives the actual example of the duchy of Milan – , other princes are justified in supporting him. He answers that if a prince has a dubious title to the terri-

⁸¹ § 4, p. 281.

⁸² § 3, p. 280: "quaelibet respublica ... potest se defendere. Si Toletani invadant Salmaticenses, isti possunt sua auctoritate defendere se."

⁸³ § 5, p. 281.

⁸⁴ The term is from Haggenmacher.

⁸⁵ Peter the Cruel (1334-1369) was deposed and killed by his half-brother Trastamara, with the help of the French.

tory, this is forbidden.⁸⁶ However, if he possesses such a territory legitimately, he should be supported.

The second principle which Victoria added to Aquinas' theory is that of a differentiated obligation to information. The king and the magnates of state are obliged to examine the justification of a war in detail, whereas the common people should trust the adequacy of this investigation. Thus, if a king unleashes a war, and an ordinary subject doubts its justification, he should still support his ruler, for he is confronted with a choice between the following alternatives: he either risks engaging in an illicit war or he deserts his king and country. Facing such a choice between two evils, the lesser evil is to be preferred. He should, therefore, go to war in support of his king, because it is a lesser evil to injure enemies than to harm his own state. However, Victoria tries to link this principle of uncertainty with an objective criterion, namely the doubt should be reasonable, thus excluding the pretence of uncertainty.⁸⁷

In conclusion it has to be said that the most important difference between Henry of Gorcum and Francisco de Victoria lies in their interpretation of the condition of authority. Victoria relates this condition to the state and his view, therefore, assumes a modern aspect. Henry stresses the phrase "having no superior." This, combined with the view that the Pope is the vicar of Christ on earth, the source of all earthly power, leads to a version of the theory of the just war which even in his own time had already lost touch with reality.

7. The law of war and the law of nature

In contrast to St Thomas, Francisco de Victoria sees a direct relation between the law of nature and the law of war. In the beginning of *De iure belli*, he states that "the law of nature allows war, for according to the book of Genesis Abraham fought

⁸⁶ § 7, p. 282.

⁸⁷ § 8, pp. 282-283.

against four kings."⁸⁸ This argument presupposes that all the decrees and acts of the patriarchs are in accordance with natural law. According to Victoria, they lived in a time preceding the promulgation of the first positive law in the time of Moses.

The law of nature is most extensively discussed in his commentary on question 57 of *ST II-II*. Ontologically, a law of nature is characterised by its necessity. Since this is true of the Ten Commandments as well, they also pertain to natural law. Victoria opposes the view of Duns Scotus⁸⁹ and Petrus de Alliaco,⁹⁰ who considered the commandments of the second table such as 'thou shalt not steal' and 'thou shalt not kill' as positive laws, because almighty God could suspend or even annul them. However, he is forced to differentiate between kinds of necessity, the necessity of mathematical truths being greater than the necessity of physics or ethics. This follows from the fact that God could not create a triangle without three angles, but that He is able to produce a man who is not breathing or a sun which does not rise in the morning.⁹¹

In Victoria, the logical status of natural law is the same as in Aquinas, for he regards natural laws primarily as the principles of the practical intellect knowing naturally.⁹² The conclusions deduced from such principles as 'thou shalt not kill' are natural laws in a secondary sense. Victoria adds to Aquinas' bipartition a third kind of natural law: rules which could not be inferred manifestly, but only be made probable, such as 'fornication is illicit.' Although fornication taking place with mutual consent seems to cause nobody harm, it is probable that it contravenes natural law, for natural law prescribes man to generate offspring. According to Victoria, women who have sexual intercourse with several men rarely produce progeny. This inference

⁸⁸ *De iure belli*, I, § 2.

⁸⁹ *In III Sent.*, d. 37, q. un. God, for instance, ordered the Israelites to rob the Egyptians (Ex 12: 35-36) and Abraham was instructed to kill his son (Gen 22: 2).

⁹⁰ *In I Sent.*, d. 45.

⁹¹ *In II-II*, q. 57, a.2, § 3, p. 8. See also T. Urdánóz, "Victoria y el concepto de Derecho natural," *La Ciencia Tomista* 56 (1947).

⁹² *In II-II*, q. 57, a. 2, § 4, p. 8.

is called 'morally known.'⁹³ A proposition is evident if all men assent to it. This universal assent is possible, because God created in our intellect a natural inclination to know things that can be known naturally. If we are naturally inclined to know falsehood, then God would be the cause. However, this contradicts God's truthfulness.⁹⁴ If the law of nature is unknown, this is the result of a bad education, a wrong passion or opinion.⁹⁵

In the next article of his commentary on this question, Victoria places the law of nations among the positive laws. With respect to their validity, he differentiates between the law of nations based on a private agreement and the law based on an arrangement between all peoples and nations.⁹⁶ The law of nations in this last sense is in practice perpetually valid, because it can only be revised with the consent of all nations. However, since it does not derive from the first principles of the practical intellect, it is not necessary in a strict sense. Yet it is necessary for the maintenance of the world, because natural law in this world is only imposed with the greatest difficulty. "The world could persist if all goods were common property, for in monastic orders there exists such a society, but it would constantly be threatened by discord and wars."⁹⁷ However, in discussing the just war, in *De indis*, for instance, the difference between natural law and the law of nations seems to get blurred.⁹⁸

More than in Aquinas, it is the state that forms the core of Victoria's social philosophy⁹⁹ and it is the state that gives rise to

⁹³ *In II-II*, q. 57, a. 2, § 4, p. 9.

⁹⁴ *In II-II*, q. 57, a. 2, § 4, p. 10.

⁹⁵ *In II-II*, q. 57, a. 2, § 5, p. 11.

⁹⁶ *In II-II*, q. 57, a. 3, § 3, p. 15.

⁹⁷ *In II-II*, q. 57, a. 2, § 4, p. 16. Haggenschmacker, *op. cit.*, p. 336, remarks that here a faint echo is to be found of the concept of the law of nature in the state of fallen man.

⁹⁸ Haggenschmacker, *op. cit.*, p. 337, and Höffer, *op. cit.*, p. 310. Compare also *De indis*, III, 1.

⁹⁹ Although the common use of all goods and, after the Fall, private property, are based upon the law of nature (*In II-II*, q. 66, a. 1), in *De matrimonio*, Ingoldstadt, 1580, p. 307, the link between marriage and the law of nature becomes looser than it is in Aquinas, for marriage is only natural with respect to its *materia*, that is to say the generation of children; with

war.¹⁰⁰ Nature gave all beasts the means to defend themselves and to keep themselves alive. Some stronger animals have limbs with which they can resist, other weaker animals have wings with which they can escape. However, the single human individual is weak, vulnerable and without the natural means for defending himself, even if he possesses reason and virtue. Only by uniting is he able to defend himself against surrounding threats. Man is, therefore, naturally a social animal and the *societates*, the communities, in which all take the others' burdens, are founded in natural law. Reason and language are the only means nature has given man and they give rise to societies such as the family, the village, and the state.¹⁰¹ The state is the most important of these communities, because it is able to give sufficient protection to the individuals. The family and the village are insufficient to resist aggression and to requite injury.¹⁰² The natural tendency of individuals to unite leads to the forming of a community, including all the nations of the world. The whole earth – Christians and pagans – form so to speak one 'state,' which possesses the power to promulgate laws.¹⁰³ These laws are needed to maintain this state of the world. This requires, amongst other things, the free traffic of individuals, the right of settlement and free trade.¹⁰⁴ Infringements are a just cause for waging war, which is engaged in on the authority of the whole world.

Since the state is required for the self-preservation of man, Victoria calls nature the source of the state. It is not brought about by agreement or by art.¹⁰⁵ Victoria, therefore, sees even more than Aquinas does, a direct link between the state and the

respect to its *vita civilis*, its form as a social institution, it is based on a positive law.

¹⁰⁰ *De potestate civile*, § 3.

¹⁰¹ This concept derives from Aristotle, see *Politica*, I, cc. 2-3.

¹⁰² *De potestate civile*, § 8.

¹⁰³ *De potestate civile*, § 15.

¹⁰⁴ *De indis*, III, 1-6. A free traffic was already advocated by Henry of Gorcum, *op. cit.*, f. 56r, and Regout, *op. cit.*, p. 110.

¹⁰⁵ *De potestate civile*, § 4, cf. J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier, 1969, pp. 243-275.

law of nature. Government is also defined as the power, authority, and right to rule,¹⁰⁶ it is founded in natural law, because without such power everyone would act at his own discretion and the state would necessarily disintegrate and fall into ruin.¹⁰⁷ The state is to be compared with a body that would perish without an ordering force. Consequently, not only the state but also government is based on natural law.¹⁰⁸

Since the purpose of the state is the protection and defence of the common good, the law of nature must procure it the means to the attaining of this end. This implies the right of self-defence.¹⁰⁹ Individuals, separately, having this right, *a fortiori* does the state have the task of protecting its subjects. Self-defence could imply the killing of the attacker and according to Victoria natural law forbids manslaughter. This appears from the sixth commandment: "thou shalt not kill," but even natural reason makes it evident that it is unreasonable and in itself an evil.¹¹⁰ Victoria solves this problem by stating that although natural law applies always and everywhere, it is to be interpreted and supplemented in accordance with the Bible.¹¹¹ This explains why killing in itself is a crime, but at certain times and by certain authorities it is to be permitted. First of all, one should ask if the killing was done unintentionally or on purpose. If an individual kills a fellow-man in legitimate self-defence, the manslaughter was unintentional and was no sin. Only the state is allowed to kill on purpose, for the state should have all the rights to do all things required for self-preservation. It appears from the epistle of St Paul to the Romans¹¹² that God as Lord of life and death gave the state the power to kill, on the condition

¹⁰⁶ *De potestate civile*, § 9: "Potestas publica facultas, auctoritas et ius gubernandi."

¹⁰⁷ *De potestate civile*, § 5.

¹⁰⁸ *Ibidem*: "Nam cum de iure naturali et divino sit aliqua potestas gubernandi Rempublicam ..."

¹⁰⁹ *De potestate civile*, § 7: "Nihil magis sit naturalis quam vim vi repellere."

¹¹⁰ *De homicidio*, § 12.

¹¹¹ *De homicidio*, § 13: "explicativae naturae legis."

¹¹² *De homicidio*, § 13. Rom. 13:4: "He beareth not the sword in vain: for he is God's minister, an avenger to execute wrath upon him that doth evil."

that it exercises this right justly. Thus, external enemies may be killed in a just war. A war is only justified if the common good is promoted and if it is not detrimental to the commonwealth.¹¹³

By arguing in this manner, Victoria, just like Hugo Grotius a hundred years later, implies that the foundations of the law of war lie in the natural urge to self-preservation, in particular of the state. Both concepts, vital to sixteenth century thought, became directly linked and in this way Thomism contributed to the rise of modern political philosophy. The contemplative pacifism of the fifteenth century Dutch commentator of Thomas, Henry of Gorcum, as well as the political realism of the Spanish philosopher from the royal university of Salamanca, is rooted in Aquinas' doctrine of the just war. Both thinkers adapted Thomism to the concrete social and political circumstances of their age and they proved the thought of the angelic doctor to be a real *philosophia perennis*.

¹¹³ *De potestate civile*, § 10.

TRACES OF CANON LAW IN THOMAS AQUINAS' DOCTRINE OF *LEX NATURALIS*¹⁴

Jan Hallebeek

1. Introduction

For a symposium dedicated to one special topic in the works of Thomas Aquinas it is surely appropriate to consider some of the many materials on which these works are based. After all, Aquinas' great merit consists in bringing together a number of at first sight contradictory sources, like the re-discovered pagan philosophy of Aristotle on the one hand and the doctrine of his own days, mainly determined by the teachings of the Church Fathers, on the other, although we would do him an injustice by defining this amalgamation of Aristotelian and patristic ideas as a mere compilation.

Some attention to the materials used by Aquinas in order to reach this synthesis is also justified as regards the subject selected for the 1989 symposium, viz. *lex naturalis* in the works of Aquinas and in his followers (like Cajetan, Vitoria and Sylvius), because once again it is possible to encounter a number of elements which can be traced back to earlier authors and sources concerning this specific topic in the writings of Aquinas. My contribution will be confined to precursors of Thomas Aquinas' doctrine of natural law in twelfth and thirteenth century sources of canon law.

Concerning the possible influence on Aquinas of the legal sources as these were taught in the mediaeval universities and

¹⁴ This paper was originally written to be published in a volume containing all contributions of the 1989 symposium on *lex naturalis*. The author is research-fellow of the Royal Dutch Academy of Arts and Sciences at the Free University (Amsterdam) and lecturer of canon law at the Old-Catholic Seminary (Utrecht).

law schools, starting at Bologna from the beginning of the twelfth century onwards, there is only a standard work available concerning Roman law.¹¹⁵ Although traces of canon law outnumber those of Roman law, a general study, a counterpart for canon law – “le droit *canonique* dans l’oeuvre de Saint Thomas” – has been lacking so far. There is, however, some literature on the doctrine of natural law in Aquinas’ works.¹¹⁶

Of these writings the book of Lottin is the most important for my purposes. The first part of it is dedicated to the decretists, the second part to a number of preceding theologians, and the third to the works of Aquinas himself. Moreover, in an appendix transcriptions can be found of texts which had not been published so far. This selection of unedited fragments is very helpful, although it cannot provide us with a complete survey of the sources of canon law dating from the twelfth and thirteenth century. It took many years for these sources to be fully explained from the natural law point of view by Weigand.¹¹⁷ He seems to have considered that these writings may have had an effect on Aquinas. Although any actual influence cannot be proved, further comparison of Aquinas’ doctrine of natural law with the writings of earlier canonists shows a number of similar views. For this reason Weigand published a paper in 1973 on the precursors of the Thomistic doctrine of natural law amongst the learned jurists, both civilians and canonists of

¹¹⁵ J.M. Aubert, *Le droit romain dans l’oeuvre de St. Thomas*, Paris, 1955.

¹¹⁶ D. Composta, “Il diritto naturale in Graziano,” *Studia Gratiana* 2 (1954), pp. 151-210; M.B. Crowe, “St Thomas and Ulpian’s Natural Law,” *St Thomas Aquinas Commemorative Studies* (A. Maurer et al. eds), Toronto, 1974, part I, pp. 261-282; Th. Gilby, *The Political thought of Thomas Aquinas*, Chicago, 1958, pp. 23-55; M. Grabmann, “Das Naturrecht der Scholastiker von Gratian bis Thomas von Aquin,” *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 16 (1922), pp. 12-53; O. Lottin, “Le droit naturel chez Saint Thomas d’Aquin et ses prédécesseurs,” Brugge, 1932²; P.J. Payer, “Prudence and the principles of Natural Law: A medieval development,” *Speculum. A journal of medieval studies* 54 (1979), pp. 55-70.

¹¹⁷ R. Weigand, *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus* (Münchener Theologische Studien III, Kanonistische Abteilung, 26. Band), München, 1967.

the twelfth and thirteenth century.¹¹⁸ In this article he selects and interprets fragments from juridical sources which may have exerted some influence on Aquinas. The ideas that appear in these fragments, however, are not explicitly connected with specific elements of Aquinas' doctrine. No actual link or clear continuity of ideas is described.¹¹⁹ It is my intention to offer a few examples of specific ideas of canon law which show a remarkably close correspondence with elements of Aquinas' doctrine.

2. The sources of canon law

The most important canon law work from the middle of the thirteenth century is the so-called *Liber Extra*, also known as the *Decretals* of Gregory IX. This was the ecclesiastical legislation of the year 1234, which was said to be authentic as well as exclusive. It was officially promulgated by the Pope and it replaced all earlier compilations of decretals. But for the theory of natural law we must look elsewhere, namely at the so-called *Decretum* of master Gratian and the commentaries upon this work. The *Decretum Gratiani*, a private collection of papal decretals, decrees of councils and quotations from patristic sources, had been completed in 1139. Originally it was called the 'concord of discordant canons.' Commentaries on it were produced from the very moment the work came into existence. The scholars who wrote these commentaries, the decretists, came from several schools: an early school at Bologna, a French school near Paris, an Anglo-Norman school etc., up to the days of Aquinas.

In Gratian's *Decretum* the notion natural law is of great importance. The very first sentence of the first part tells us that

¹¹⁸ R. Weigand, "Die Vorlufer der Thomistischen Naturrechtslehre bei den Legisten und Dekretisten des 12. und 13. Jahrhunderts," *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi* (Studi Tomistici IV), Rome, 1973, pp. 269-297.

¹¹⁹ Further comparison of the decretists with the writings of Aquinas can be found in a later essay: R. Weigand, "Die Rechtslehre der Scholastik bei den Dekretisten und Dekretalisten," *Ius Canonicum* 19 (1976), pp. 61-90.

mankind is ruled by two things, viz. natural law and *mores*.¹²⁰ For notions such as *ius* (law) or *ius naturale* (natural law) Gratian had several definitions at his disposal, originating from both juridical and theological sources. For example on the subdivision of a general notion law (*ius*) he followed Isidore of Seville, who adopted a three-fold division from the Roman jurist Ulpian (early third century) as this could be found in the *Digest*:¹²¹ the law can be divided into natural law, civil law, and the law of nations.¹²²

Unlike Ulpian, who stated that natural law is common to both men and animals,¹²³ Gratian simply and solely reserved it for mankind (*commune omnium nationum*). Institutions of this natural law are the alliance of man and woman, the procreation and education of offspring (as already mentioned by Ulpian), the communal possession of all goods, freedom for all people, and the acquisition of *res nullius*. Thomas Aquinas was later to adopt Ulpian's view that some institutions are common to both men and animals, like the alliance of man and woman and the procreation of offspring, and both should be classed under natural law.¹²⁴ Moreover, the words from the *Decretum* "*communis omnium possessio et omnium una libertas*"¹²⁵ appear word for word in the writings of Aquinas as institutions of natural law.¹²⁶

For a definition of the notion natural law on the other hand, Gratian had recourse to a different source, the wording of Hugh of St Victor († 1141), who quoted St Matthew 7:12 on the exhortation to do to others what you would wish them to do to you.¹²⁷ *Ius naturale* consists according to this definition of the precepts of the Mosaic law and the Gospel.

¹²⁰ D. 1, a.c. 1: Humanum genus duobus regitur, naturali uidelicet iure et moribus.

¹²¹ *Dig.*, 1.1.1.2.

¹²² D. 1, c. 6: Ius autem aut naturale est, aut ciuile, aut gentium.

¹²³ *Dig.*, 1.1.1.3. Cf. also *Inst.*, 1, 2pr.

¹²⁴ - 053(CTC#)5.12 nr4 and - 009(ST3#)57.3 co.

¹²⁵ D. 1, c. 7.

¹²⁶ - 008(ST2)94.5 ra3.

¹²⁷ D. 1, a.c. 1: Ius naturae est, quod in lege et euangelio continetur, quo quisque iubetur alii facere, quod sibi uult fieri, et prohibetur alii inferre, quod

As we know, Thomas Aquinas was later to define the notion *lex naturalis* by making use of the notion *lex aeterna*, derived from St Augustine,¹²⁸ whilst all that is laid down in the Mosaic law and the Gospel was to be considered *ius diuinum (positiuum)*, divine law. This has been in fact the normal linguistic usage among canonists up to present times, although it cannot be found in the *Decretum*. There natural law, divine will, divine law, and Holy Scripture are considered virtually identical.¹²⁹

Things become complicated when we see that not all that is incorporated in the Holy Scripture must be regarded as natural law.¹³⁰ For this reason it is doubtful whether the *Decretum* can be said to have a consistent notion of natural law. The description of natural law in the *Decretum* seems to be incompatible with the later approach of Aquinas, simply because it corresponds much more to the notion of divine law in the works of Aquinas. The quotation from the Gospel according to St Matthew in the *Decretum* remains of interest, because this text suggests a general principle that can be applied in specific situations without the need for further rules, promulgated by a supernatural authority.

The texts about natural law to be found in the first *distinctio* of the *Decretum* were commented upon from 1139 till 1230 approximately. During this period the canonists developed various theories of natural law. Even when in the middle of the thirteenth century the *Liber Extra* was promulgated, it did not add a great deal to the decretists' theories. In general the *Decretum* and its Ordinary Gloss by Johannes Teutonicus and also commenta-

sibi nolit fieri. Vnde Christus in euangelio: "Omnia quecunq; uultis ut faciant uobis homines, et uos eadem facite illis. Haec est enim lex et prophetae."

¹²⁸ - 008(ST2)91.2 co.

¹²⁹ D. 9, p.c. 11: Cum ergo naturali iure nichil aliud precipiatur, quam quod Deus uult fieri, nichilque uetetur, quam quod Deus prohibet fieri: denique cum in canonica scriptura nichil aliud, quam in diuinis legibus inueniatur, diuine uero leges natura consistant: patet, quod quecumque diuinae uoluntati, seu canonicae scripturae contraria probantur, eadem et naturali iuri inueniuntur aduersa ...

¹³⁰ D. 6, p.c. 3.

ries such as Huguccio's continued to have some authority, especially with regard to natural law.

3. General features of the theory of natural law in the decretists

Before I go into specific concepts of canon law that may have influenced the doctrine of Aquinas, I should like to consider some general features of the decretists' theory of natural law.

(1) *Lex naturalis and ius naturale*

First of all, it may be noted that in canon law the central notion is not *lex naturalis* but *ius naturale*. As we know, Aquinas uses both terms. The *Scriptum*, a commentary upon the sentences of Peter Lombard, which is one of Thomas' earliest works, even gives the impression that the notions *ius naturale* and *lex naturalis* have the same meaning.¹³¹ But in later works it appears that these terms may no longer be regarded as synonymous, although there was always to be some relationship between them.¹³² It is doubtful whether one should attempt to compare certain aspects of the theory of *ius naturale* in canon law with Aquinas' doctrine of *lex naturalis* in his later works like the *Summa theologiae*. This follows from some texts by Aquinas himself. In these, objections derived from canon law using the notion *ius naturale* are refuted by Thomas in view of certain consequences they would have for the *lex naturalis*.¹³³

(2) *Different meanings of ius naturale*

In the second place, the meaning of the notion *ius naturale* underwent a remarkable development in the writings of the de-

¹³¹ - 004(4SN)33.1.1 co: (...) ideo naturalis conceptio (...) lex naturalis uel ius naturale dicitur (...). Cf. also - 004(4SN)33.1.1 ra8: in which the definition from Gratian's *Decretum* "quod tibi non uis fieri, alteri non feceris" is called a precept of *lex naturalis*.

¹³² Concerning this relationship I should like to restrict myself by referring to my doctoral thesis: *Quia natura nichil privatum. Aspecten van de eigendomsvraag in het werk van Thomas van Aquino (1225-1274)*, Nijmegen, 1986, p. 104.

¹³³ - 008(ST2)94.5 ra3.

cretists. The first to note the existence of more than one meaning is Stephen of Tournay (1128-1203). He sets out to discuss four different kinds of natural law. First of all, he mentions the description by Ulpian that can be found in the *Digest*.¹³⁴

Secondly there is a natural law in the sense of the law of nations (*ius gentium*), which is only intended for human beings. In the third place there is natural law in the sense of divine law.¹³⁵ In the fourth place he tries to formulate a notion of natural law which incorporates all previous meanings. So we can see that, although it was accepted for the first time that the expression had a number of meanings, there was still a tendency to harmonise them. Finally, Stephen of Tournay even reproduces (almost apologetically) a fifth sense, derived from Rufinus, a definition which I would like to discuss later.¹³⁶

Also in the commentaries of the French School several subdivisions of the notion of natural law can be found. In the *Summa 'Elegantius in iure diuino'* (1169) a three-fold division is mentioned. The definitions of Gratian, Ulpian, and Rufinus are reproduced here (Pars I, c. 38). Since the law of nations (*ius gentium*) originates from human nature it was – at least in a narrower sense – considered to belong to natural law. Also in the *Summa Parisiensis* (1160-1170) four kinds of natural law are distinguished. It interprets the word *nationum* in Gratian's expression "natural law is common to all nations" very extensively so as to include animals. The alliance of man and woman is consequent-

¹³⁴ *Dig.*, 1.1.1.3: Ius naturale est, quod natura omnia animalia docuit: nam ius istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quae in terra, quae in mari nascuntur, auium quoque commune est. hinc descendit maris atque feminae coniunctio, quam nos matrimonium appellamus, hinc liberorum procreatio, hinc educatio (...).

¹³⁵ Note that it is in this context that God is for the first time described as *summa natura nostra*.

¹³⁶ Stephanus Tornacensis, *Summa*, ad D. 1, a.c. 1: ... Vel si quintam iuris naturalis acceptionem non abhorreas, intellige, hic dici ius naturale, quod hominibus tantum et non aliis animalibus a natura est insitum, scilicet ad faciendum bonum uitandumque contrarium (J.F. von Schulte ed., *Stephan von Doornick. Die Summa über das Decretum Gratiani*, Giessen, 1891/Aalen, 1965, p. 7).

ly interpreted as sexual intercourse and not as matrimony.¹³⁷ In the *Summa Monacensis* (1175-1178), which as regards contents was almost identical with the *Summa* of Odo of Dover, we can find a general notion of natural law common to both men and animals.

Even more meanings of the expression natural law can be found in the Anglo-Norman canonists. The *Summa Lipsiensis* (c. 1186), the *Summa 'In nomine,'* and the *Summa 'De iure canonico tractaturus'* (1187/90), which are very similar as regards the general doctrine of natural law, enumerate for example: (1) natural law is an inspiration and a natural order (the definition of Roman law), (2) natural law is all that is allowed, *i.e.*, what is neither prescribed nor forbidden by divine constitution, (3) natural law consists in the precepts of the law and the Gospel, though this is also called divine law, (4) natural law is the ability to know the difference between good and evil, (5) natural law is the judgement of reason, (6) natural law is the observation of divine commandments, (7) natural law is charity.

In the *Summa* of Huguccio (1178-1190) several senses of natural law can be found, probably inspired by the Anglo-Norman school, for example natural law as a faculty (*uis animae*, but also *ratio*) which enables one to distinguish between good and evil, secondly natural law as the judgement of reason, in the third place as an order of nature, and finally in the sense of divine law. The first reproduces the definition of Rufinus. The second corresponds with the fifth definition in the *Summa Lipsiensis*, but according to Huguccio it is improper to use the notion natural law in this way. The third is the Roman law approach. The use of the expression natural law to indicate the Mosaic law and the Gospel is, according to Huguccio, also improper.

The commentary of Raymund of Peñafort, whose opinion is almost completely in conformity with the view of Johannes

¹³⁷ *Summa Parisiensis*, ad D. 1, c. 7: *nationum. et animalium, ut habetur Institutum. non constitutione, originaliter. coniunctio, i.e. coitus, non matrimonium (...)* (T.P. McLaughlin ed., *The Summa Parisiensis on the Decretum Gratiani*, Toronto, 1952, p. 2). – In this way the text from the *Decretum* was interpreted in conformity with the description of Natural Law by Ulpian, which also occurs in the Justinian Institutes (*Inst.*, 1. 2pr).

Teutonicus, is again characterised by a fair variety of senses of natural law. But in the French commentaries, dating from the beginning of the thirteenth century, such as the *apparatus* 'Ecce uicit leo,' we can encounter the tendency to consider some of the previous uses of the expression natural law as improper. As a result of this development the *apparatus* 'Animal est substantia' (1206/10) only discusses two kinds of natural law, one which is common to both men and animals and a special one, only intended for man and based on his reason.¹³⁸

Summarising we can trace a certain development in the works of the decretists starting from Gratian's *Decretum* itself till the middle of the thirteenth century. Originally the *Decretum* employed only one single notion of natural law. In the course of time more definitions were introduced, but after an increase of different applications of the notion of natural law, which culminated in the *Summa Lipsiensis*, the later *Summae* of the Anglo-Norman and French school return in the end to a simple twofold division. Moreover, a majority of the later decretists tends to consider the Mosaic law and the Gospel as divine law and no longer as natural law, as Gratian had done in his *Decretum*.

As we know, Aquinas' approach towards the theory of natural law in the *Scriptum* is not identical with that found in his later writings, like the *Summa theologiae*. In the *Scriptum* we find the opinion that there are a lot of meanings of the term natural law,¹³⁹ just as was said by many of the decretists. According to Aquinas something can be natural, e.g., because it is placed by nature in the human soul.¹⁴⁰ This definition gives the impression

¹³⁸ *Animal est substantia*, ad D.1, a.c.1: Postmodum homo habundat a quolibet animali hac differentia substantiali 'rationale' et ex hac sibi contrahit quoddam ius naturale (...) et hoc ius ab initio inspiratum est homini quam cito habuit rationem (...) (Weigand ed., *Die Naturrechtslehre*, p. 246, nr 422).

¹³⁹ - 004(4SN)33.1.1 ra4.

¹⁴⁰ Cf. also these fragments: - 003(3SN)37.3 co: Quaedam enim sunt leges quae ipsi rationi sunt inditae, quae sunt prima mensura et regula omnium humanorum actuum; et haec nullo modo deficiunt, sicut nec regimen rationis deficere potest, ut aliquando esse non debeat; et hae leges ius naturale dicuntur (...). - 004(4SN)33.1.1 co: ideo naturalis conceptio ei indi-

of being inspired by the Neoplatonic idea of innate knowledge. Secondly natural law consists of the precepts of the Mosaic law and the Gospel. This approach can be found in Gratian's *Decretum*, but later decretists, such as Huguccio, qualified this usage of Gratian as improper. In his *Summa theologiae* Aquinas was to define the Mosaic law and the Gospel as divine law¹⁴¹ and not as natural law any longer. In the third place Thomas quotes the definition of Ulpian: *quod natura omnia animalia docuit*. This natural law is common to both men and animals. Aquinas argues that the precepts which are solely intended for men should not be called *ius naturale*. As we know, his approach in the *Summa theologiae* will be slightly different. Here a simple division of *ius naturale* is found,¹⁴² which by the way already has its foundation in the *Scriptum*.¹⁴³ There are only two kinds of natural law. One is common to both men and animals. The other, natural law in a narrower sense, is only intended for man, because only he has human reason. Following Raymund of Peñafort and Johannes Teutonicus, but not *Animal est substantia*, this special natural law is called the law of nations (*ius gentium*).

It is striking to see how the difference between Aquinas' earlier and his later writings corresponds with the development that can be traced in the commentaries upon the *Decretum*.

(3) *The use of teleological terms*

In the third and last place a short remark has to be made concerning the use of teleological terms or phrases with a teleological character in Aquinas. Usually this is attributed to a certain amount of influence from the re-discovered philosophy of Aristotle. But phrases with a teleological character can already be found before Aquinas in the writings of the decretists, also in

ta, qua dirigitur ad operandum conuenienter, lex naturalis uel ius naturale dicitur; (...) Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad conuenienter agendum in actionibus propriis.

¹⁴¹ - 008(ST2)91.4 and 5.

¹⁴² - 009(ST3#)57.3.

¹⁴³ Cf. - 004(4SN)26.1.1 ral.

connection with the theory of natural law. The *Summa 'Inter cetera'* states¹⁴⁴ that natural law is the innate faculty which directs man in a natural way (*naturaliter inclinatur*) to all what is right and fair. Moreover, Huguccio uses the terms *appetere*, *fugere*, and *appetitus naturalis*.¹⁴⁵

4. Specific ideas of canon law

As I announced above, I should like to discuss a few specimens of specific ideas developed in the canonists' theory of natural law that may have influenced certain elements of Aquinas' doctrine.

In the first place there is a three-fold division of the precepts of *ius naturale* to be found in the *Summa* of Rufinus, which was adopted by many other decretists and which strongly resembles certain aspects of the doctrine of Aquinas.

Secondly a new definition of the notion of *ius naturale* is found in Rufinus as well, which reminds us of the first precept of the *lex naturalis* in the *Summa theologiae* of Aquinas.¹⁴⁶

(1) *The three-fold division of Rufinus*

As to the origin of the three-fold division of the precepts of natural law as found in the *Summa* of Rufinus, the literature refers to the earlier commentary of Roland, the so-called *Stroma*. This Roland was teacher at Bologna and not the same person as Roland Bandinelli, the later Pope Alexander III, as had been pre-

¹⁴⁴ Ad D. 1, a.c. 1.

¹⁴⁵ Huguccio: ad D. 1, a.c. 1: Item tertio modo dicitur ius naturale instinctus et ordo nature quo similia de similibus propagantur, quo similia similibus gaudent, quo inter se conueniunt, quo partus nutriunt, quietem appetunt, molestias fugiunt et cetera faciunt que secundum sensualitatem, id est naturalem appetitum habent fieri (...) (Lottin ed., p. 109, and Weigand ed., *Die Naturrechtslehre*, p. 216, nr 370).

¹⁴⁶ This concurrence has already been noticed by Weigand, *op. cit.* (*Die Rechtslehre*), p. 68.

sumed for many years.¹⁴⁷ The *Stroma* of Roland does not contain a commentary upon the first part of the *Decretum*, but only a brief summary. The relevant fragment comes from the preface. It is a remark concerning not only natural law, but law in general. Moreover, Roland mentions not three, but four kinds of precepts. Every law consists in commands, prohibitions, permissions, and recommendations.

ROLANDUS, *Stroma* (1145/48)¹⁴⁸

Omnis lex consistit in praeceptis, prohibitionibus, permissionibus, consiliis (...). Sunt praecepta faciendorum, prohibitiones uitandorum, permissiones indulgendorum, consilia indebitorum uel excellentissimorum.

Although it is not impossible that this commentary may have influenced Rufinus, we have to observe that it is only in Rufinus that there is this division into three. In his commentary upon the initial sentences of the *Decretum* (D. 1, a.c. 1) it is said that natural law consists in commands (*e.g.*, to love God), prohibitions (*e.g.*, not to kill) and recommendations (to have everything in common and freedom for all people). This three-fold division is certainly not based on the *Decretum* itself. Communal possession (*omnia in commune habeantur*) and freedom for all (*omnium una sit libertas*) can be found almost literally in D. 1, c. 7, but not as a recommendation, but rather in the midst of an enumeration of institutions of natural law. The division of Rufinus is certainly a further elaboration that was not yet known in the *Decretum*. Lottin referred to a fragment in Hugh of St Victor in this respect.¹⁴⁹ Some things are good to such an extent that they always must be performed, some are so evil that they may never be done, and in the third place there is a

¹⁴⁷ Cf. J.T. Noonan, *Church law and society. Essays in honor of Stephan Kuttner*, Philadelphia, 1977, pp. 21-48, and R. Weigand (ed.), *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 149 (1980), pp. 3-44.

¹⁴⁸ F. Thaner (ed.), *Die Summa magistri Rolandi, nachmals Papstes Alexanders III*, Innsbruck, 1874, p. 3.

¹⁴⁹ *Op. cit.*, p. 27.

category of actions which can be permitted at the proper time and place.

HUGO DE SANCTO VICTORE (*ca.* 1135)¹⁵⁰

Tria sunt genera operum: quaedam ita bona sunt ut nunquam licite praeteriri possint: quaedam ita mala, ut nunquam licite possint committi; quaedam autem media sunt, quae pro tempore et loco agi possunt et praetermitti.

The actual text of Rufinus runs as follows:

RUFINUS, *Summa* (1157/59)¹⁵¹

Consistit autem ius naturale in tribus, scilicet: mandatis, prohibitionibus, demonstrationibus. Mandat namque quod prosit, ut: 'diliges Dominum Deum tuum'; prohibet quod ledit, ut: 'non occides'; demonstrat quod conuenit, ut: 'omnia in commune habeantur,' ut: 'omnium una sit libertas' et huiusmodi.

This division into three of Rufinus was adopted by later decretists, although the division into four kinds of precepts sometimes can be found as well. This is the case in a French commentary, the so-called *Summa Monacensis*, as we shall see below. The text of D. 1, c. 7, which states that according to natural law there should be a communal possession of goods, produces a number of problems.

According to nature everything is held in common but even papal legislation sanctioned the existence of private property, while the church still adheres to this view. The question arises whether natural law is temporarily suspended here by positive law. At this point the text refers to the four kinds of precepts as formulated by Roland. The only difference from the commentary of Roland consists in the fact that the latter spoke about the law in general, whilst the *Summa Monacensis* is speaking about natural law. Commands and prohibitions must always remain in force, but recommendations and permissions can be overruled by positive law. The Latin text does not use the word *abrogare*

¹⁵⁰ *De sacramentis christianae fidei*, lib. 1, pars 11 (P.L. 176).

¹⁵¹ H. Singer (ed.), *Die Summa Decretorum des Magisters Rufinus*, Paderborn, 1902/Aalen, 1963, p. 6.

in this respect but *derogare*, which indicates the temporary suspension of these precepts of natural law.

The second problem concerns the law of nations, which is also considered as a part of natural law. According to this law of nations in this source, however, occupation of *res nullius*, like the fish in the sea, the birds in the sky, and wild animals leads to acquisition of property. How can this be explained in view of the fact that natural law prescribes that all goods are common to all people?

The *Summa Monacensis* offers a solution by discriminating between two kinds of natural law. There is a natural law in a narrower sense. But in this text the expression natural law is used in a wider sense to include the law of nations. Why is the law of nations also considered as natural law? Several reasons are mentioned. It is because some institutions are called into being at the command of natural law, rather than by human legislation. Moreover, some institutions are common to all nations and for that reason the law of nations can be thought of as natural law.

At this point some influence of Roman law is perceptible. The *Decretum* is – at least in D. 1, c. 7 – mainly based upon Isidore of Seville. He stated that occupation of *res nullius* is an acquisition according to natural law and is not defended as an institution of the law of nations. Isidore did recognise the notion of a law of nations, but this is defined as the law that most (not all) nations use. The view of the *Summa Monacensis*, that occupation of *res nullius* leads to an acquisition of property according to the law of nations, can easily be traced in the *Institutes* of Justinian.¹⁵² The same holds good for the opinion that the law of nations applies to all of mankind.¹⁵³

Summa Monacensis (1175/78), ad D. 1, c. 7¹⁵⁴

Ius naturale commune omnium: Set obicitur: Iure nature omnia sunt communia. Summi autem pontifices per canones et constitutiones sa(n)-xerunt hoc meum esse, illud tuum; hoc etiam hodie tenet ecclesia.

¹⁵² *Inst.*, 1.2.2.

¹⁵³ *Inst.*, 2.1.12.

¹⁵⁴ Weigand (ed.), *Die Naturrechtslehre*, p. 164, nrs 279-280.

Videtur ergo iuri naturali derogatum per ius positivum. Ad hoc dicendum quod ius naturale consistit in preceptis et prohibitionibus, consiliis et permissionibus. Verum est quod derogatur iuri naturali in quantum constat in permissionibus et consiliis; in quantum constat in preceptis et prohibitionibus immobile permanet. Item obicitur: Ius naturale est ius gentium. Sed ius gentium est ut quod aliquis inuenerit sine dominio alterius suum sit; nam occupanti conceditur quod in nullius bonis inuenitur. Sed iure naturali omnia sunt communia. Ergo ius naturale sibi est contrarium. Solutio. Ius naturale alias stricte accipitur, hic autem large. Ius enim nature dicitur ius gentium, quia de natura dictante, non de lege precipiente potius habet ius suum. Vel aliter, ideo quia ius gentium omnibus est commune gentibus, ideo dicitur naturale.

At this point the *Summa Monacensis* turns to another problem. The starting point is again the acquisition of property by occupation of a *res nullius*. This time it is not the phrasing of Justinian's *Institutes* which is adopted but the text of Gratian's *Decretum*. According to natural law everything is common, but according to the same (natural) law acquisition of property takes place. A solution is again possible by making a distinction, this time between the dominion over things and the use of things. Natural law excludes the dominion but not the use. It is stated that God has reserved himself the dominion over things whilst the use was granted to men. So we are *quasi-dominus*, not the real owner. It is somewhat difficult to give a correct translation of this notion of *quasi-dominus*. The notion of *dominium* may indeed refer to ownership in the technical legal sense, but there are also different connotations. For example the biblical premise, that the stewardship over creation is left to mankind, plays a part as well. This being said about the relation between men and creation, the terms 'natural law' and 'law of nations' re-enter and the example then given is derived from Roman law. A slave is *quasi-dominus* of his *peculium*. From the point of view of natural law, this means that he has the use of the *peculium*, but from the point of view of the law of nations he has the dominion over it. So the main distinction is the one between dominion and quasi-dominion, which implies that men only possess the stewardship over creation. This means that according to nature he can use things, but according to the law of nations he has the dominion.

Summa Monacensis, ad D. 1, c. 7¹⁵⁵

v. acquisitio ... capiuntur. Set obicitur: Iure naturali communis est omnium possessio; quomodo eodem iure acquiruntur dominio nostro ea que celo, terra, mari capiuntur? Ergo eodem iure omnia sunt communia et aliqua sunt singulorum propria. Solutio: Eorum que acquiruntur quedam sunt propria quantum ad dominium, quedam quantum ad usum. Ius naturale tantum excludit dominium set non usum. Deus enim nobis concessit usum sibi retinens dominium. Vnde sumus quasidomini. Seruus enim quasidominus est peculii quantum ad usum de iure naturali, quantum ad dominium de iure gentium.

The *Summa 'De iure canonico tractaturus'* originates a little later in the Anglo-Norman school. The three-fold division of Rufinus can again be found. To hold everything in common is regarded as a recommendation.

Summa 'De iure canonico tractaturus' (1187/90)¹⁵⁶

Consistit autem in preceptis, prohibitionibus, demonstrationibus. Mandat quod prodest ut 'Deum diligere,' prohibet quod ledit ut 'occidere,' monstrat quod expedit ut omnia communia, omnes homines esse liberos (...). Detractum est iuri naturali non in preceptis uel prohibitionibus que immutabilia sunt, set in demonstrationibus ubi nec precipit nec prohibet set demonstrat expedientia ut hinc omnia esse communia, unam omnium libertatem. Nam iure ciuili hic seruus meus, hic ager tuus.

Summarising, we have seen that freedom for all people and community of possessions were qualified as a recommendation, a *demonstratio*, by Rufinus. This view was later adopted in the *Summa 'Elegantius in iure diuino'* (only as regards freedom for all) and the *Summa 'De iure canonico tractaturus.'* According to the *Summa Monacensis* natural law can be overruled as long as it exists in recommendations. In this *Summa* the distinction between the dominion (*dominium* = property?) and the use of things also appears. God grants the use of things to man but retains the dominion. This is very similar to what Aquinas was to write later in the *Summa theologiae*.¹⁵⁷ Moreover, Aquinas stated twice that

¹⁵⁵ Lottin (ed.), p. 108, and Weigand (ed.), *Die Naturrechtslehre*, p. 324, nr 547.

¹⁵⁶ Weigand (ed.), *Die Naturrechtslehre*, p. 200, nrs 348-350.

¹⁵⁷ - 009(ST3#)66.1 co.

something can belong to natural law in two ways: because natural law prescribes it or because natural law did not introduce its opposite.¹⁵⁸ Because natural law did not introduce slavery or a distinction of possessions, freedom of all people and community of possessions are considered to belong to natural law. Apparently there are not only precepts of natural law, but also some kind of recommendations, comparable with what the decretists would call *demonstrationes*.

(2) *The new definition of Rufinus*

The second issue I should like to discuss is a new definition, found for the first time in Rufinus, of the notion of natural law. Rufinus is familiar with the definition derived from Roman law, to the effect that natural law is common to both men and animals,¹⁵⁹ but he rejects it. According to his own view, natural law is a faculty (*uis*) given by nature which enables man to do good and to beware of its opposite.

RUFINUS, *Summa*, ad D. 1, a.c. 1¹⁶⁰

Hoc autem ius legistica traditio generalissime diffinit dicens: Ius naturale est quod natura omnia animalia docuit. Nos uero istam generalitatem, que omnia concludit animalia, non curantes (...). Est itaque naturale ius uis quedam humane creature a natura insita ad faciendum bonum cauendumque contrarium.

This definition was investigated by Lottin.¹⁶¹ It appears to be very difficult to determine its origin. The phrasing reminds us of some texts from Roman law.¹⁶² From Rufinus' days the new definition can be traced in many commentaries. We shall see a few examples. When the decretists distinguish between a fair number of senses of natural law, Rufinus' definition can be found as one of the many meanings of the term. Stephen of

¹⁵⁸ - 008(ST2)94.5 ra3 and - 009(ST3#)66.2 ra1.

¹⁵⁹ *Dig.*, 1.1.1.3.

¹⁶⁰ Singer (ed.), p. 6.

¹⁶¹ *Op. cit.*, p. 13³.

¹⁶² *E.g. Dig.*, 1.1.10.1 (= *Inst.*, 1.1.3): Iuris praecepta haec sunt: honeste uiuere, alterum non laedere, suum cuique tribuere.

Tournay was to adopt part of it in his fifth definition of natural law to do good and to beware of its opposite.

STEPHANUS TORNACENSIS, *Summa*, ad D. 1, a.c. 1¹⁶³

(...) Vel si quintam iuris naturalis acceptionem non abhorreas, intellege, hic dici ius naturale, quod hominibus tantum et non aliis animalibus a natura est insitum, scilicet ad faciendum bonum uitandumque contrarium. Quae quasi pars diuini iuris est.

In the *Summa* of Simon of Bisignano (*ca.* 1178) the notion of *uis* (faculty) appears again in the description of natural law. This time as *uis mentis*, a faculty of the mind. This term is subjected to various interpretations. The first one is in conformity with the original definition. Some say that *uis mentis* indicates the charity which enables man to do good and to avoid its opposite. Others think that this notion of *uis* is free will (*liberum arbitrium*). According to Simon's own opinion, this *uis mentis* is the superior part of the human soul. In this respect he also mentions the notions 'reason' and *synderesis*. This may be the earliest texts of canonists in which natural law is associated with *synderesis*.

SIMON OF BISIGNANO, ad D. 1, a.c. 1¹⁶⁴

v. Humanum genus ... naturali uidelicet iure. Cum autem ius naturale dicitur esse uis mentis, queritur quo nomine ualeat uis illa exprimi et quid illa esse possit. De hoc uero diuersi uario modo respondent. Dicunt enim quidam quod ius naturale nichil aliud est quam caritas, per quam facit homo bonum uitatque contrarium (...). Alii uero dicunt ius naturale esse liberum arbitrium (...). Nobis itaque uidetur quod ius naturale est superior pars anime, ipsa uidelicet ratio, que *synderesis* appellatur que nec in Chaim potuit scriptura teste extingui (...).

As a consequence of the connection between natural law and the human soul and reason, Simon is not thinking of a kind of natural law common to both men and animals. This is confirmed in another text in his *Summa*.

¹⁶³ Schulte (ed.), p. 7.

¹⁶⁴ Lottin (ed.), pp. 106-107, and Weigand (ed), *Die Naturrechtslehre*, p. 173, nrs 292-295.

SIMON OF BISIGNANO, ad D. 1, c. 7¹⁶⁵

uiri et femine coniunctio: (...) Viri autem et femine ideo dicit, quia solis hominibus ius naturale dicitur esse datum; nec est commune nobis cum peccore; peccora quidem coeunt (...).

In the *Summa 'Elegantius in iure diuino'*, a commentary of the French school, Rufinus' definition is reproduced next to the ones of Ulpian and Gratian.

*Summa Elegantius in iure diuino*¹⁶⁶

(...) sic iuris naturalis appellatio triplicatur, quia uel ius diuinum a summa natura, que Deus est, per legem et prophetas et euangelium humane cognitioni oblatum, uel quod ab ipsa natura non in hominibus tantum set in omnibus animalibus plantatum, ut est fetuum educatio, commixtio sexuum, uel quod hominibus solis a natura est inditum ad faciendum bonum et uitandum contrarium sic dicitur.

In the *Summa Monacensis* a number of senses of natural law can be found. The notion of *uis* is used several times in definitions such as: *uis cuiuslibet rei insita qua regitur* and *uis animantibus insita* (...). But there is also a new definition of natural law, which is only intended for man, in which the notion *faciendum* (what has to be done, derived from Rufinus' definition?) can be found. This term is, however, not connected with a faculty (*uis*) but with man's innate reason (*ratio insita*). Moreover, as an example of this natural law, the text refers to the quotation from the Gospel as used by Gratian in D. 1, a.c. 1.

Summa Monacensis, ad D. 1, a.c. 1¹⁶⁷

(...) Quandoque est ratio cuiuslibet rationali insita qua discernit quid faciendum quid non, ut: 'quod tibi non uis fieri' etc. (...).

Simon of Bisignano's interpretation of Rufinus' definition seems to be adopted here. As regards the terminology, however, only the notion reason (*ratio*) can be found. There is no sign of notions as 'superior part of the human soul' or *synderesis*.

¹⁶⁵ Lottin (ed.), p. 107, and Weigand (ed.), *Die Naturrechtslehre*, p. 175, nr 296.

¹⁶⁶ Lottin (ed.), p. 106, and Weigand (ed.), *Die Naturrechtslehre*, p. 159, nr 266. Later this *Summa* appeared in print (G. Franssen and S. Kuttner eds, Vatican, 1969, 1978, 1987).

¹⁶⁷ Lottin (ed.), p. 107, and Weigand (ed.), *Die Naturrechtslehre*, p. 163, nr 277.

The *Summa 'Inter cetera'* is quite interesting for a different reason. Three kinds of natural law are discussed. In the most extensive meaning it is common to the whole creation, in a narrower sense it is only common to living beings and in the most narrow sense it is only intended for man. The innate faculty (other decretists describe it as reason) directs man in a natural way to all that is right and fair. The importance of this fragment for Aquinas' theory will appear below.

Summa 'Inter cetera,' ad D. 1, a.c. 1¹⁶⁸

(...) Ius naturale large, largius, largissime accipitur. In largissima significatione dicitur uis insita omni creature a natura, id est a Deo, qui summa natura est omnium; de qua uis naturali procedit quod stelle cursus suos non deserunt (...). Minus large ius naturale accipitur prout omni animanti, uis scilicet naturaliter insita omnibus animantibus ex qua procedit quod naturaliter prouocantur ad coitum (...). In tertia significatione et strictiori naturale ius accipitur prout omni et soli homini competit, uis quedam scilicet diuinitus homini inspirata qua ad id quod iustum et equum est naturaliter inclinatur (...).

Although Rufinus' definition was widely spread among the decretists, sometimes the existing interpretations of the notion '*uis mentis*' were rejected. In the *Summa 'Tractaturus magister'* (1182/85) for example a number of such interpretations can be found: 'charity,' 'free will,' 'superior part of the soul,' and *synderesis*, but all were rejected in favour of the conservative Platonic idea of innate knowledge of precepts.

Summa 'Tractaturus magister,' ad D. 1, a.c. 1¹⁶⁹

Iuxta secundam et tertiam acceptionem accipitur in hoc loco. Sed queritur de illa uis, quid sit. Videtur quibusdam quod caritas. Sed illa est fons proprius bonorum cui non communicat alienus, cum ius naturale sit comune omnium hominum. Aliis quod liberum arbitrium. Sed per illud flectitur homo tam ad bonum quam ad malum, cum per istud tantum ad bonum. Aliis quod *synderesis*, scilicet superior pars rationis que nec in Chaym potuit extingui. Sed potius uidetur ratio uti iure naturali quam ipsa esse ius naturale, maxime cum secundum quosdam nichil aliud sit ratio quam liberum arbitrium. Vnde dicendum quod ius naturale est secundum istam acceptionem

¹⁶⁸ Weigand (ed.), *Die Naturrechtslehre*, pp. 166-167, nrs 282-284.

¹⁶⁹ Weigand (ed.), *Die Naturrechtslehre*, p. 187, nrs 318-319.

collectio preceptorum, prohibitionum et demonstrationum humane menti a Deo insitorum.

In the *Summa* 'Reuerentia sacrorum canonum' (not before 1183/84) and the *Summa* 'Et est sciendum' (1181/1185), natural law in a narrower sense (only intended for men) was definitely based on human reason. These commentaries return to the limited number of only two kinds of natural law.

In the Anglo-Norman school, as in Stephen of Tournay, still a good many different meanings of the notion natural law are enumerated. In this respect the *Summa Lipsiensis* (ca. 1186), the *Summa* 'In nomine,' and the *Summa* 'De iure canonico tractaturus' (1187/90) are very similar. In these commentaries definitions can be found as the ability to know the difference between good and evil (meaning nr 4), the judgement of reason (nr 5), or the precept not to do wrong to someone else (nr 6). Although the fifth sense is the judgement of reason (*iudicium rationis*), the fourth meaning (*facultas discernendi bonum et malum*) corresponds to the notion of *uis mentis* of Rufinus, the *synderesis* of Simon of Bisignano, and the *ratio* of the *Summae* 'Reuerentia sacrorum canonum' and 'Et est sciendum.' The text of the *Summa Lipsiensis* runs as follows:

Quartoabilitas quedam qua homo statim ut est, habilis est ad discernendum inter bonum et malum; et secundum hoc dicitur ius naturale facultas discernendi bonum a malo cum approbatione unius et detestatione alterius, et hoc est liberum arbitrium. De hoc iure dicit Apostolus: 'Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis.' Et ex hac lege ligamur, unde ab effectu lex appellatur. Quinto iudicium rationis, unde Origines et Remigius super illud Apostoli 'Cum gentes legem non habeant, naturaliter' etc. id est iudicio rationis, et infra: Si non habet gentilis legem scriptam, habet tamen naturalem qua intelligit, id est discernit et sic sibi conscius est quid bonum quid malum. Sexto ipsum operari, id est obseruatio diuinorum mandatorum. Vnde Hylarius: lex naturalis est nemini iniuriam facere, nichil cuiquam preripere, et ut uniuersaliter dicam, id cuiquam non facere quod sibi nolit fieri.¹⁷⁰

¹⁷⁰ Weigand (ed.), *Die Naturrechtslehre*, p. 197, nrs 343-345.

In the *Summa* of Huguccio (1178-1190) several senses of natural law can be recognised, probably following the Anglo-Norman school. Also the definition of Rufinus can be traced again: natural law as a faculty (*uis animae*, but also *ratio*) which enables man to distinguish between good and evil.

HUGUCCIO, ad D. 1, a.c. 1¹⁷¹

(...) Ius ergo naturale dicitur ratio, scilicet naturalis uis animi ex qua homo discernit inter bonum et malum, eligendo bonum et detestando malum (...).

It is interesting to see that hierarchy in creation again plays a part in the *Summa iuris* of Raymund of Peñafort, as it did in the *Summa 'Inter cetera.'*

RAYMUND OF PEÑAFORT, *Summa iuris*, I, 1¹⁷²

Ius naturale habet quinque acceptiones. Primo dicitur ius naturale uis insita rebus ex similibus similia producentis. Hoc ius commune est, non solum hominibus, sed etiam brutis animalibus, arboribus et plantis. Secundo dicitur ius naturale quidam stimulus siue instinctus nature, ex sensualitate proueniens, ad appetendum vel procurandum vel educandum. Hoc ius commune est hominibus et brutis animalibus. Videmus enim ut bruta animalia istius iuris peritia censi ut (...). Tertio modo dicitur instinctus nature proueniens ex ratione, et hoc dicitur aequitas naturale; et secundum hoc ius naturale omnia dicuntur communia, id est, communicanda tempore necessitatis ut xlvii. di. Sicut (D. 47, c. 8).

Summarising, we have seen that Rufinus introduced a new definition, describing natural law as a faculty that enables man to do good and to avoid evil. In later times this faculty is explicitly described as being based on human reason and this version of the definition of Rufinus came to prevail. Although the origin of this definition is still obscure, of all the terms used like 'superior part of the soul,' *uis mentis* and *synderesis*, 'human reason' appears to be the one most generally accepted in the end.

¹⁷¹ Weigand (ed.), *Die Naturrechtslehre*, pp. 215-216, nr 368.

¹⁷² J.R. Serra (ed.), *San Raimundo de Penyafort. Summa iuris*, Barcelona, 1945, p. 23.

In the *Prima secundae* of the *Summa theologiae*,¹⁷³ Aquinas describes the first precept of natural law (*lex naturalis*): *bonum est faciendum et prosequendum et malum est uitandum*.¹⁷⁴ This precept is phrased very generally. It reminds us of similar simple principles of natural law in Aquinas such as *nulli esse malum faciendum*¹⁷⁵ and *nulli esse iniuste nocendum*.¹⁷⁶ General legal precepts also appear in both Roman and canon law. The *Institutes* of Justinian say for example: *Iuris praecepta sunt haec: honeste uiuere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*.¹⁷⁷ The exhortation in the Gospel according to St Matthew to do to others whatever one would wish them to do to us, quoted by Hugh of St Victor, was adopted in the *Decretum*, but the new definition of Rufinus was also formulated generally and even spoke about doing good and avoiding its opposite.

After having explained the first command of natural law, Aquinas discusses the order in which specific commands of the law of nature were to be deduced.¹⁷⁸ The three stages correspond with the hierarchy of creation. Man is a part of the material world (all substances), the sensitive worlds (the other animals), and the rational world (man himself created after God's image). A similar stratification of the creation can be found in the *Summa* of Raymund of Peñafort and the one in the *Summa 'Inter cetera'* is almost identical.

¹⁷³ – 008(ST2)94.2.

¹⁷⁴ Good is to be done and sought and evil is to be avoided.

¹⁷⁵ – 008(ST2)95.2 co.

¹⁷⁶ – 053(CTC#)5.12 nr.8.

¹⁷⁷ *Inst.*, 1.1.3. Cf. e.g. the *Summa 'Reuerentia sacrorum canonum'*: ad D.1, a.c.1: (...) Restrictius quoque dicitur ius naturale quod non omnium animantium, set dumtaxat hominum esse intelligitur et cum homine ab exordio proditum est sicut dicitur infra in distinctione quinta. Per hoc sugeritur homini creatorem colere, honeste uiuere, neminem ledere (...) (Weigand ed., *Die Naturrechtslehre*, p. 189, nr 327).

¹⁷⁸ – 008(ST2)94.2 co.

5. Conclusions

When I speak about traces of canon law in Aquinas' doctrine of natural law, I do not wish to create the impression that a direct influence of canon law took place. The lack of subtlety of such a statement would make it vulnerable to scholarly challenges. We must always be aware of the fact that Thomas was inspired by a good deal of existing material. Apart from canon law, there were Aristotelian, patristic and early scholastic concepts which may be regarded as influential factors.

Moreover, similar views may also be based on a common but not very obvious source of inspiration or the general spirit of the age. Nevertheless it is possible to encounter elements in Aquinas' theory of natural law that show a striking resemblance to certain views in the writings of the decretists. In this study I have confined myself to two of those elements, the various kinds of precepts of natural law and its definition as the faculty which enables us to do good and to beware of evil. As I have shown above, both concepts originate in the *Summa* of Rufinus and have influenced later generations of decretists, whilst similar ideas can be traced back to the works of Aquinas.

It is not possible to prove that canon law has actually contributed to Aquinas' doctrine. Maybe it merely helped to pave the way for a new teleological concept of natural law. Nevertheless, I hope that this study has shown that, whenever we want to discuss the question of Aquinas' materials for his theory of *lex naturalis*, beside sources like Aristotle, the Church Fathers and early scholasticism, the writings of the decretists also deserve some attention.

EEN NOTITIE BETREFFENDE THOMAS'
DE ENTE ET ESSENTIA
EN DE NEDERLANDSE VERTALING¹⁷⁹

H. Paul F. Mercken

DEEL II

Capita II-IV

De tekst van deel II wil bijdragen tot een inzicht in capita II-IV van E-E door de hoofdlijnen van Thomas' argumentatie daarin aan te geven met een minimum aan uitleg. Details alsmede kritische opmerkingen over de interpretatie, uitleg en vertaling van Delfgaauw worden verwezen naar de voetnoten.

Capita II-IV onderzoeken de zijnsheid in (uit materie en vorm) samengestelde substanties. Capita II-III stellen de vraag aan de orde wat de zijnsheid in dergelijke entiteiten is, met andere woorden, waarmee zij overeenkomt, waarna caput IV de verhouding van de zijnsheid in materiële substanties tegenover de logische begrippen, dit will zeggen de species-, genus- en differentiabegrippen van dergelijke substanties, behandelt.

1. De essentie is noch de materie, noch de vorm alleen ...

In caput II betoogt Thomas op grond van argumenten, dat de zijnsheid van een aldus samengestelde substantie noch de materie alleen is, noch de vorm alleen, maar beide samen. Het is niet de materie alleen, omdat deze geen (a) kenbaarheidsprinci-

¹⁷⁹ Deel I verscheen in *Jaarboek 1990* van het *Thomas Instituut te Utrecht*, pp. 154-169; deel III zal verschijnen in *Jaarboek 1993*.

pe van het zijnde is¹⁸⁰ en ook niet (b) het zijnde tot een genus of species bepaalt,¹⁸¹ terwijl (a) en (b) wel eigen zijn aan de zijnsheid. Het is ook niet de vorm alleen, want de zijnsheid is datgene waarnaar de definitie¹⁸² van het zijnde verwijst (quod per definitionem rei significatur) en de definitie van een fysisch (of materieel) zijnde bevat ook zijn materie; anders was er geen verschil tussen een mathematische definitie en een fysische.¹⁸³

Bovendien kan men niet zeggen dat de definitie van een fysisch zijnde zijn materie bevat als iets wat aan zijn zijnsheid toegevoegd is of (legt Thomas uit) als (een) zijnde buiten zijn zijnsheid, met andere woorden als iets dat zijn eigen zijnsheid heeft. Dit is immers het geval bij de accidenten (categorieën buiten de substantie), die geen volkomen zijnsheid hebben; daarom moet hun (volledige zijns)definitie hun subject (dat ontologisch gezien uiteindelijk een substantie is) bevatten, al valt dit laatste buiten hun genus. Zo bevat het genus 'kleur' niet het subject, alhoewel de zijnsdefinitie van 'groen' een verwijzing naar zijn subject moet bevatten: de kleur zo en zo (differentia) die in ... (vul in: dit grassprietje/gras/een plant/een lichaam/een substantie) is. Het is duidelijk dat substanties hun eigen zijnsheid hebben, waarop als het ware die van de accidenten parasiteren. Dit is zeker niet de verhouding waarin de materie tot de vorm staat, aange-

¹⁸⁰ De materie als dusdanig is immers niet kenbaar, daar zij niet in act is.

¹⁸¹ Hiermee worden de praedicabilia in verband gebracht met de zijnsheid: zie deel I van dit artikel, noot 216. Hier wordt uitdrukkelijk gesteld dat het niet in act zijn van de materie uitsluit dat zij het zijnde tot een genus of species bepaalt.

¹⁸² De definitie is de omschrijving van de species als genus en differentia (specifiek verschil) en verwijst dus naar hetzelfde als de species: 'redelijk dier,' de definitie van 'mens,' verwijst naar hetzelfde als 'mens.' Voor Thomas impliceert de definitie van materiële zijnden hun materie.

¹⁸³ Men denke aan het verschil tussen bij voorbeeld een houten bol en de geometrische bol. "Houten" of alleszins "materieel" behoort tot de definitie van een houten bol. Anders zou zijn definitie dezelfde zijn als die van de geometrische bol. De lichamelijkheid of materialiteit van de mens ligt duidelijk besloten in zijn genus, *animal*, en dus in zijn definitie. De definitie is namelijk niets anders dan de omschrijving van de species door middel van zijn genus en differentia. De definitie van *mens* is: *redelijk animal*.

zien de materie pas door de vorm, die de actualiteit van de materie is, een actueel zijnde wordt.¹⁸⁴

Vooraleer te besluiten dat de zijnsheid verwijst naar datgene wat samengesteld is uit materie en vorm, sluit Thomas nog uit dat zij (alleen of precies) zou verwijzen naar (a) de relatie tussen beide of (b) iets anders dat bovenop materie en vorm komt (superadditum ipsis), want dat zou noodzakelijkerwijze (a) geen *substantie* zijn, maar een *accident*, of (b) niet *intrinsiek* zijn, maar buiten de realiteit (res) vallen (die zijnsheid bezit); bovendien zou (dan) *de realiteit niet door middel van de zijnsheid worden gekend*, allemaal karakteristieken die bij de zijnsheid (die we hier onderzoeken) behoren.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Dit wordt in II, 5 gezegd in een gelijkaardig verband.

¹⁸⁵ Deze zin van Thomas (einde II, 4) is wel erg slordig geschreven. Ik heb de verzwegen gedachten proberen uit te drukken. Het woordje *nec* (= et non) verraadt dat de auteur ook de vorige omschrijvingen (*extraneum* en *accidens*) als negaties (*non intrinsecum* en *non substantia*) heeft aangevoeld, naar de genegeerde inhoudten waarvan *quae omnia* verwijst. De E-E munt niet uit door stilistische zorgvuldigheid. Zie bij voorbeeld op het einde van het proëmium: "... ut, a facilioribus incipientes, convenientior fiat disciplina." Ook is *nec per eam* (= *essentiam*) *res cognosceretur* een anakoloet, die ik gecorrigeerd heb door er "dan" tussen haakjes bij te voegen en Delfgaauw door te vertalen alsof er *per hoc* stond. Toch is *hoc* grammaticaal gesproken *relatio ... vel aliquid additum ipsis*, dus: hetgeen (lijdend voorwerp) de essentie betekent of waarnaar zij verwijst, en *ea* de essentie (onderwerp van *significet*) zelf. Met de anakoloet mag men echter aannemen dat *ea* en *hoc* op hetzelfde neerkomen. Hier wordt ongetwijfeld met *ea* de essentie bedoeld als datgene waarnaar de term *essentia* verwijst. Wij kennen een ding door zijn zijnsheid (zelf) te kennen, niet door het woord *essentia* te kennen of het woord dat zijn zijnsheid uitdrukt.

Het in enkele handschriften toegevoegde *non* is een correctie, door iemand anders dan de auteur aangebracht, in een poging de letterlijke tekst begrijpelijk te maken. De vraag van Delfgaauw (p. 59): "waarom hebben slechts sommige kopiïsten dit gedaan, terwijl de zin zonder *non* zinloos is?" valt gemakkelijk te beantwoorden. Middeleeuwse kopiïsten zagen het niet als hun taak auteurs en slechts zelden hun eigen voorgangers te verbeteren. Vaak ziet men dat kopiïsten duidelijke miskleunen zorgvuldig bewaren. Het is eerder verwonderlijk dat hier wel een poging tot verbetering gedaan is.

Toch voldoet ook de tekst met *non* niet. De dubbele negatie "... *nec per ea res cognosceretur, quae omnia essentiae non conveniunt*" is moeilijk verteerbaar. Men zegt niet gauw: "dat men erdoor het ding *niet* kent behoort *niet* bij de zijnsheid," maar eerder: "dat men erdoor het ding kent behoort bij de zijnsheid." Door het gebruik van de negatie *nec* in zijn derde argu-

Het is immers de (substantiële) vorm, de act van de materie, die de materie tot een actueel zijnde maakt en tot een *hoc aliquid*: (deze instantie van) dit soort substantie; vandaar dat wat toegevoegd wordt niet het *actueel zijn* zonder meer aan de materie geeft, maar het *actueel zo zijn*, precies zoals de accidenten dat doen. Zo maakt (het accident) *witheid* (iets) actueel wit (maar niet een actueel zijnde). Vandaar dat men van wat zo'n (bijkomende) vorm ontvangt niet zegt dat het *zonder meer* wordt maar *in zeker opzicht*.¹⁸⁶

2. ... maar materie en vorm samen

De conclusie (de essentie, οὐσία of *watheid* – *quiditas* – van een materiële substantie is de samenstelling van materie en vorm of beter het daaruit samengestelde) wordt bevestigd door de autoriteiten Boëthius, Avicenna en Averroes. Zij is ook redelijk, want het zijn van een samengestelde substantie is niet alleen het

ment moet het Thomas ontgaan zijn dat de impliciete negaties in de voorgaande twee argumenten niet grammaticaal uitgedrukt waren.

Delfgaauw (p. 60) heeft gelijk wanneer hij de vertaling van Capelle inconsistent noemt, maar die van Van der Mensbrugghe is het niet minder. Het is duidelijk dat deze met *al* "alles" bedoelt, waar Delfgaauw waarschijnlijk "reeds" begrepen heeft. Maurer heeft de fout verbeterd en (gedeeltelijk) gecorrigeerd. Door *extraneum* (één woord) te vertalen als "*non belonging*" kan hij verder gaan met "*nor could the thing be known through it, both of which* (namelijk *belonging* en *the thing could be known through it*) are characteristics of essence." Toch is *both of which* niet hetzelfde als *quae omnia*, dat naar méér dan twee verwijst. Dus moet ook *accidens* erbij worden betrokken.

Ik heb *accidens* hier geïnterpreteerd als *non substantia* en niet als *non per se* omdat (a) de betekenis ervan duidelijk die van de categorieën (*relatio*) is en niet van de *praedicabilia* en (b) het proëmium reeds uitgemaakt heeft dat *ens per se* over de tien categorieën verdeeld is. – Om die laatste reden is het trouwens bezwaarlijk de substantie uit te leggen als een *ens per se* en het accident een *ens in alio*, zoals Delfgaauw doet (p. 43). Dit is niet de terminologie die Thomas hanteert in E-E.

Pogingen om de tekst te verbeteren door hem te wijzigen lijken dus overbodig. In elk geval lijkt mij *adveniunt* niet hetzelfde te betekenen als *super(ad)veniunt*. *Advenio* betekent *bereiken, aankomen bij* maar niet *bijkomen bij, toegevoegd worden aan*.

¹⁸⁶ Het einde van II, 5 wordt beter vertaald als: "..., spreekt men niet van 'worden' zonder meer, maar van 'worden in bepaald opzicht.'" Delfgaauw's noot 7 wordt dan overbodig.

zijn van de materie of dat van de vorm maar dat van het samengestelde zelf, al is op haar wijze de vorm alleen oorzaak van dit soort (huiusmodi) zijnde.¹⁸⁷ Zoiets zien we immers bij andere samenstellingen, namelijk dat de realiteit in kwestie niet benoemd wordt naar één van haar samenstellende principes alleen, maar naar datgene dat hen beide omvat. Zo wordt een lichaam zoet genoemd naar de smaak, die veroorzaakt wordt door de actie van het warme dat het vochtige verteert, en niet naar de warmte alleen, die er de oorzaak van is: de smaak omvat beide principes, het warme en het vochtige.

3. *Materia (de)signata en designatio*

Een mogelijke opwerping tegen de conclusie is dat, aangezien de materie het principe van individualisering is en de zijnsheid van een ding datgene is waarnaar zijn definitie verwijst, universalia (dat zijn tweede substanties of species en genera) geen definitie zouden hebben, quod non.¹⁸⁸ Daarom, zegt Thomas, moet men weten dat niet elke materie principe van individualisatie is, maar alleen de *getekende* materie, dit is de materie

¹⁸⁷ De werkhypothese dat *esse* en *ens* niet zomaar “zijn” of “bestaan,” respectievelijk “zijnde” betekenen, maar moeten begrepen worden met de connotatie “dit” of “zodanig zijn(de)” of “bestaan(d) als dit” of “als iets van deze aard” is aantrekkelijk en komt ook overeen met *Met. Δ*, 7, 1017a8 (zie deel I, noot 215).

Delfgaaus noot 13 bij II, 8 is erg voorbarig. Eerst roept deze alinea zelf een vraag op, die in II, 9 behandeld wordt.

¹⁸⁸ De redenering kan formeel als volgt worden weergegeven:

A = heeft een definitie;

B = is een essentie;

C = is een universale;

uit Df ‘een essentie is dat wat door een definitie wordt aangeduid’ volgt Ax

$\supset Bx$ en dus $\sim Bx \supset \sim Ax$;

echter $Cx \supset \sim Bx$ (per hypothese, want het universale sluit de materie, die principe van individuatie is, uit terwijl de materie juist tot de essentie behoort);

dus $Cx \supset \sim Ax$.

Het einde van de eerste zin van II, 10 kan ook vertaald worden als volgt: “... alleen (het wezen of de zijnsheid) *van* het particuliere <zijnde> is en niet *van* het universele.” In de volgende zin kan men dan *universalia* vertalen als ‘universele (waarom nu ineens “algemene”?) <zijnden>’ in plaats van “begrippen.”

die men beschouwt onder bepaalde afmetingen (dimensiones) of die bepaald is door (de drie) afmetingen.¹⁸⁹

De verhouding tussen getekende en niet-getekende materie geeft Thomas aanleiding om de relatie tussen genus en species enerzijds en species en individu anderzijds aan een grondig vergelijkend onderzoek te onderwerpen.¹⁹⁰ Het gaat in beide geval-

¹⁸⁹ Dit betekent ongetwijfeld dat men er een meetstok naast kan leggen, met andere woorden, dat zij ruimtelijk bepaald is en behoort tot de éne historische wereld waartoe ook wij behoren. *Ruimtelijk* in deze zin betekent *concreet-ruimtelijk*, hetgeen wat anders is dan de ideeële of mathematische ruimtelijkheid of dimensionaliteit van bij voorbeeld geometrische figuren en lichamen. Die kunnen ook afmetingen hebben, maar niet in de zin dat men er een meetstok naast kan leggen; zij kunnen hoogstens in de concrete ruimte worden afgebeeld. We zouden kunnen zeggen dat zij (een) ruimtelijke vorm hebben. Ze zijn echter niet concreet-ruimtelijk. De door afmetingen getekende (*signata*) of afgetekende (*designata*) materie is dus niet de vormloze (en alleen als een abstractie denkbare) *materia prima*, maar is reeds door de vorm der ruimtelijkheid getekend.

Toch betreft de tegenstelling tussen *materia signata* en *non signata* niet de *materia prima*, maar is zij de tegenstelling tussen de individueel en de universeel beschouwde materie: *dit* marmer is de materie van deze marmeren tafel; *marmer* (in het algemeen) is de materie van een marmeren tafel (in het algemeen).

Ik houd het ervoor, dat (*de*)*signare* hier allereerst '(af)tekenen' (*Lewis & Short*: *designo*: to delineate) betekent, eerder dan 'aanwijzen' (to point out). Hiervoor pleit onder meer de gelijkstelling tussen *designatio* en *determinatio*, alsmede het door elkaar gebruiken van *signare* en *designare* en hun afleidingen. *Hoc os et haec caro* betekent dan niet zozeer 'dit aanwijsbaar geheel van vlees en been' als 'dit welbepaald, concreet, afgegrensd, driedimensioneel, ruimtevallend geheel ...'. In elk geval kan men moeilijk spreken van het 'aanwijzen' van de species ten opzichte van het genus of zelfs van het individu ten opzichte van de species. Het gaat hier om het beperken, nader bepalen, soms ook 'samentrekken' (*contractare*) genoemd, dat we met 'aftekenen' weergeven. Hiermee sluit ik het meespelen van de er alleszins mee verwante betekenis van 'aanwijzen' (*demonstrare*) niet uit, gegeven de historische context (Boëthius, Avicenna, Thomas *In Sent.*).

¹⁹⁰ Het laten beginnen van een nieuw caput is hier storend. Het onderzoek naar de precieze aard van het wezen (of de zijnsheid) in samengestelde (dit zijn materiële) zijnden gaat gewoon verder. Indien men wil voorkomen dat caput II (Delfgaauw zegt per vergissing III op p. 79) te lang wordt, moet men de snede II-III plaatsen tussen II, 9 en 10. Daarvoor bestaat er echter geen handschriftelijke traditie, die er wel is voor de samenvoeging van Delfgaaus II en III. Bovendien loopt ook nu de lengte van de capita erg uiteen. Zie eveneens deel I, 5. *De structuur van het traktaat*, pp. 163-166, waarbij dient vermeld te worden dat ook de indeling van de *Leonina*-editie, gevolgd door BEERETZ, beter de structuur van E-E laat zien dan Delfgaauw. Zij maken, evenals R-G., van zijn capita II-III één caput, maar zetten de slotlinea

len om een nadere bepaling (*designatio*), in het eerste geval door middel van de *differentia specifica*, in het tweede door middel van de materie die door de drie afmetingen wordt bepaald.

Hier houdt de vergelijking op, want het verschil dat de species constitueert behoort tot (de essentie van) het genus¹⁹¹ (het wordt ervan gezegd: het animal *Sortes*¹⁹² is redelijk; anders geformuleerd: zijn animaliteit bevat redelijkheid); terwijl de concrete materie niet behoort tot de vorm (de vorm van *Sortes* is niet zijn materie, noch bevat hij zijn materie). In het eerste geval hebben we van doen met logische delen of *partes subjectivae*, die interpenetreren: je kan ze niet zonder meer bij elkaar optellen: mens is niet rede(lijkheid) *plus* dier(lijkheid), want zijn dierlijkheid is redelijk; in het tweede geval met *partes integrales*, die *samen* het geheel (*integrum*) uitmaken.¹⁹³ Niet: *Sortes* is zijn ziel; noch: *Sortes* is zijn lichaam; maar: *Sortes* is zijn ziel *plus* zijn lichaam. In andere woorden, subjectieve delen verhouden zich tot hun geheel (*totum*) als predikaten tot hun subject: zij worden van het geheel gezegd; slechts de gezamenlijke integrale delen

niet apart zoals Busa. Oudere lezers mogen gehecht zijn aan de 'traditionele' of 'gebruikelijke' indeling, maar het was te voorzien dat alle nieuwe uitgaven en vertalingen de kritische editie(s) zouden volgen (bij voorbeeld Beeretz en Maurer).

¹⁹¹ Zij het op onbepaalde wijze: 'n animal is (sommige dieren zijn) redelijk.

¹⁹² Ik volg de kritische editie met de lezing *Sortes*. De scholastici hadden de gewoonte een onderscheid te maken tussen Socrates, de historische figuur, en *Sortes*, een instantie van *mens*. Ongetwijfeld is *Sortes* uit een verkeerd gelezen afkorting van Socrates ontstaan, maar de betekenis van het Lajjne woord *sors* of *sortis* (lot, toeval) suggereerde de naam voor "een toevallig iemand." In mijn deel I heb ik nog in navolging van Delfgaauw de vorm Socrates gebruikt. Ook daarvoor valt wat te zeggen, want in IV, 4 wordt, naast *Sortes*, Plato als voorbeeld gebruikt.

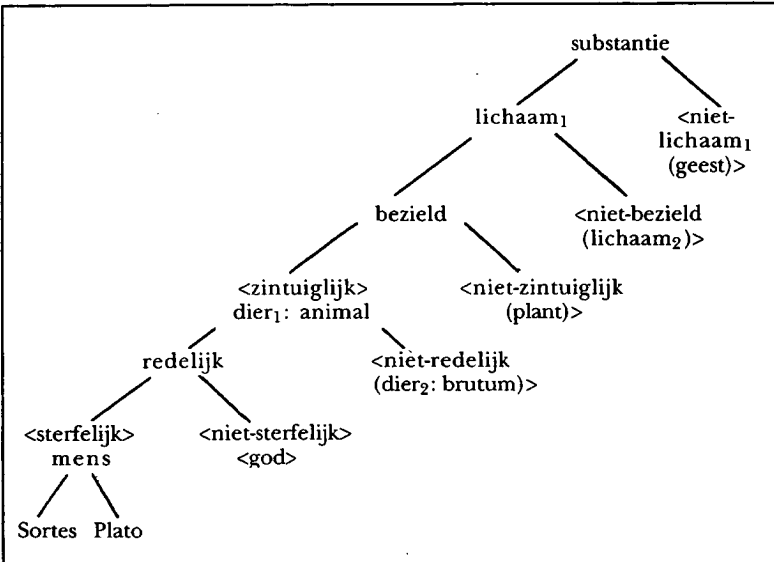
¹⁹³ Verderop (III, 15-16) legt Thomas uit dat de mens bestaat uit zijn lichaam en zijn ziel als een "uit twee verschillende entiteiten samengestelde derde entiteit," maar dat *de mens* bestaat uit *dier* en *redelijk* betekent dat het begrip (*intellectus*) *mens* is samengesteld uit de begrippen *dier* en *redelijk*. Vertaal III, 16 vanaf de tweede zin als volgt: "Het begrip *dierlijk* houdt immers geen bepaling in van de soortvorm. Het drukt de natuur van het ding uit op grond van datgene wat materieel is (= de rol van materie ten overstaan van een vorm speelt) ten overstaan van de uiteindelijk perfectie. Het verschilbegrip *redelijk* ligt echter" In plaats van 'gevormd' lees hier evenals in 15 en in 17: 'samengesteld' (*constitutus*).

maken hun geheel (integrum) uit: zij worden er niet (afzonderlijk) van gezegd.

4. Lichaam

Aangezien echter in de boom van Porphyrius tussen substantie en bezield (= levend, organisch) wezen lichaam staat, moet Thomas ook nog de veelzinnigheid van het begrip *corpus* uitleggen.¹⁹⁴ *Lichaam*₁ is het genus van onder meer plant en dier, *lichaam*₂ is de species van lichaam₁ ten opzichte waarvan al zijn andere species verschillen door de differentia *bezield*. Geen van beide zijn *lichaam*₃, de materie, die samen met de ziel, haar vorm, als integrale delen van het levend wezen dit laatste uitmaken. Thomas heeft het alleen maar over *lichaam*₁ en *lichaam*₃. *Lichaam* in de categorie substantie definieert hij als "hebbende een

¹⁹⁴ De boom van Porphyrius naar *Isagoge*, A. Brusse ed., CAG IV (i), p. 4, 21-25 (*Aristoteles Latinus* I 6-7, L. Minio-Paluello ed., pp. 9-10):



zodanige natuur dat men er de drie dimensies in kan aftekenen (designare).¹⁹⁵ *Lichaam₃* duidt dan op de realiteit (res) die deze vorm heeft *cum præcisione*, dit wil zeggen op absolute wijze beschouwd, exclusief, met uitsluiting van elke andere mogelijke perfectie die daar nog bovenop zou komen,¹⁹⁶ terwijl *lichaam₁* duidt op de realiteit die deze vorm heeft, maar zonder deze beperking in de beschouwingwijze.¹⁹⁷ Zo'n vorm sluit dan impli-

¹⁹⁵ Dit verschilt van *lichaam₄* in de categorie hoegrootheid, dat "de drie afgetekende dimensies zelf" is (en waarvan het geometrische lichaam de abstractie is).

¹⁹⁶ III, 6. *Hic nomen corpus* moet hier en in 7 vertaald worden als "Het woord 'lichaam.'" *Hoc* (Dit) heeft hier de functie van het lidwoord, een woordsoort die het Latijn niet kent. Ook in III, 28-29 moet men zes maal 'het woord' lezen in plaats van 'dit woord.' Hetzelfde geldt voor 'het verschil redelijk' in plaats van 'dit ...' in III, 16.

De voorlaatste zin van III, 6 moet worden verstaan als: "Op deze wijze is het lichaam (*lichaam₃*) een integraal en (wel) het materieel deel van het dier," onder begrepen: juist zoals de ziel een integraal en (wel) het formeel deel van het dier is. Het is onwaarschijnlijk dat Thomas de ziel, c.q. de vorm, een materieel deel (*pars materialis*) zal noemen; *pari ratione* zal hij ook het lichaam geen materieel deel noemen als synoniem voor integraal, maar als specificatie: Welk integraal deel? – Het materiële. Dit blijkt trouwens verderop uit III, 26.

¹⁹⁷ III, 7. Bij wijze van werkhypothese zou men er goed aan doen het schoonwassen van Thomas' tekst van elke vorm van realisme te vermijden. Species en genera mogen voor Thomas termen zijn en termen mogen voor ons wel woorden of begrippen maar geen realiteiten zijn, of dit ook voor Thomas geldt is nog maar de vraag. De toevoeging van [begrip] in de laatste zin van III, 7 is dan ook evenals noot 14 overbodig. Het woord *lichaam* verwijst immers naar een realiteit (res), die we kunnen interpreteren als de begripsinhoud 'lichaam,' maar die in elk geval een genus is. Men zou hier hoogstens [genus] mogen toevoegen, evenals [species] vóór 'dier' in de regel ervoor. Vergelijk III, 3, p. 88: "Wat immers in de soort (species) ligt, ligt ook in de klasse (genus) als niet bepaald."

De toevoeging van [het begrip] in de voorlaatste zin van III, 9 is daarentegen niet overbodig maar strijdig met de context. Het gaat hier immers niet om eventuele delen van een begrip maar van een realiteit (res): '... dan zou deze verdere perfectie zich verhouden tot het (ding of de realiteit) dier op de wijze van een (integraal) deel en niet als impliciet besloten liggend in zijn betekenis.' *Ratio* betekent zoveel als *definitie*, *betekenis* of *de formule die zegt wat het is*: "Dan zou deze verdere perfectie niet impliciet besloten liggen in de definitie van dier en zo zou dier geen genus zijn."

In de tweede regel van III, 10 staat *dier*, een drukfout voor *ding* (res), terwijl het woord 'woord' in de eerste regel niet in de Latijnse tekst voorkomt.

ciet hogere vormen in. Immers de menselijke redelijke ziel is in dit perspectief (tegelijktijd) de vorm van 's mensen lichamelijkheid, evengoed als zijn biologische vorm en die van zijn zintuiglijkheid (animaliteit). Thomas houdt het ervoor dat de mens slechts één ziel of substantiële vorm bezit.

5. *Genus : differentia* .=. *materie : vorm*

Er is wel een verband tussen genus (bij voorbeeld lichaam₁) en materie (bij voorbeeld lichaam₃) enerzijds en differentia specifica (beziel) en vorm (ziel) anderzijds, alhoewel – zoals gezegd – genus en differentia (evenals de definitie en de species) het geheel aanduiden en niet alleen respectievelijk de materie of de vorm. Toch kan men zeggen dat het genus uit de materie wordt begrepen/genomen (sumitur), want het duidt op het geheel als bepaaldheid (lichaam) die het materiële in de realiteit bepaalt zonder de bepaaldheid (beziel) die eigen is aan de vorm (ziel).

Helemaal fout is de toevoeging [term] bovenaan p. 93. Het is natuurlijk niet de term 'genus' (evenmin als de termen 'verschil,' 'definitie,' 'soort'), die een geheel aanduidt, maar een genus-term (evenals de verschil-term, de definitie zelf, de soort<term>): "Het genus (bij voorbeeld animal, roos) duidt niet alleen de stof aan, maar het geheel dat in de soort (bij voorbeeld mens, theeroos) is."

In III, 11-13 wordt in de vertaling geen onderscheid gemaakt tussen significare (verwijzen naar), determinare (bepalen, afbakenen) en designare (aanduiden) of hun afleidingen. Vertaal derhalve III, 10-11: "10. Het <= dier> is echter een klasse (genus) voor zover het naar een zekere realiteit verwijst (significat), Zo verwijst de klasse (het genus) derhalve onbepaald naar het geheel En ook de definitie verwijst naar 11. De klasse (Het genus) verwijst immers naar het geheel op de manier van een zekere benaming/bepaling (denominatio/determinatio), die datgene bepaalt (afbaket) wat materieel is in de realiteit (het ding) zonder de eigenlijke vorm <ervan> te bepalen (af te bakenen). ... Vandaar dat de klasse (het genus) genomen (begrepen, afgeleid) wordt uit de materie, ... ; zoals <hieruit> blijkt, dat het <ding naar zijn genus> lichaam wordt genoemd (dicitur) op grond van 12. Het verschil echter is <zoiets> als een zekere benaming/bepaling, die op bepaalde wijze genomen is uit de vorm met uitsluiting van de bepaalde (afgebakende) materie als behorende tot haar (= van de vorm) eerste begrip; zoals blijkt wanneer het <ding naar zijn verschil> beziel wordt genoemd, namelijk 'wat een ziel heeft.' ... "

De differentia daarentegen duidt op het geheel als bepaaldheid (beziel) die uit de vorm (ziel) wordt genomen, die weliswaar de materie (verder) bepaalt maar zonder te bepalen wat zij is (haar zijnsheid, te weten: lichaam).¹⁹⁸

Tenslotte gaat Thomas in op de aard van de eenheid die eigen is aan de zijnsheid van genus en species. Alhoewel het genus de hele zijnsheid van de species aanduidt, zo betoogt hij, betekent dit niet dat er slechts één zijnsheid zou zijn van alle species die tot eenzelfde genus behoren. De eenheid van het genus vloeit voort uit zijn onbepaaldheid of ongedifferentieerdheid (indifferentia)¹⁹⁹ en is geen numeriek éne natuur in de vele species. Het genus duidt op dezelfde vorm, maar op onbepaalde wijze, als die welke de differentia op bepaalde wijze uitdrukt. Door toevoeging van de differentiae, waardoor die onbepaaldheid opgeheven wordt, blijven de species verscheiden naar hun zijnsheid.

Juist zoals de betekenis(inhoud) van het genus, voor zover dit van de species geprediceerd wordt, alles op onbepaalde wijze omvat wat bepaald is in de species, zo omvat de betekenis(inhoud) van de species, voor zover deze van het individu geprediceerd wordt, alles op onbepaalde wijze wat tot de zijnsheid van het individu behoort. Daarom wordt de species van het individu geprediceerd: *Sortes is een mens.*²⁰⁰ Wil men echter de

¹⁹⁸ Derhalve is (legt Thomas uit met een beroep op Avicenna) het genus niet begrepen in de zijnsheid van de differentia, maar valt het erbuiten, zoals het subject van accidentele (= niet-substantiële) attributen (*passiones*) buiten hun zijnsheid valt (zie hierboven, p. 72). Het wordt dan ook niet per se van de differentia gezegd: *homo est animal*, maar niet: *rationale est animal* ('mens zijn is of betekent animal zijn' maar niet: 'redelijk zijn is of betekent animal zijn'), alhoewel 'redelijk zijn' 'animal zijn' impliceert.

In noot 25 verwijft Delfgaauw Thomas dat hij het verstaan van de passage bemoeilijkt, alhoewel het om een citaat van Avicenna gaat.

De tweede zin van III, 13 moet luiden: "... ook niet geprediceerd van het verschil als zodanig begrepen," De zinsnede *per se loquendo* ('op zich gesproken,' door Delfgaauw vertaald als 'in eigenlijke zin') hoort bij *differentia* en niet bij *praedicatur*.

¹⁹⁹ II, 18. Dit is geen "tekort aan onderscheiding," zoals Delfgaauw vertaalt, maar afwezigheid ervan.

²⁰⁰ III, 21-22. Vertaal: "Omdat de natuur ... onbepaald is ... , vandaar dat, zoals datgene wat de klasse is (= haar natuur of het wezen ervan), voor zover het (=

natuur van de species aanduiden met uitsluiting van de getekende materie, dan wordt daarmee slechts een deel (van het individu) aangegeven: *humanitas* duidt op datgene waardoor de mens mens is, met uitsluiting van zijn getekende materie, terwijl *homo* deze materie niet (principeel) uitsluit. *Homo* wordt derhalve wel van Sortes geprediceerd, *humanitas* niet. Beide termen kunnen begrepen worden als verwijzend naar de zijnsheid van Sortes. Vandaar dat het woord 'zijnsheid' soms wel van Sortes wordt geprediceerd en soms niet: Sortes is zijn zijnsheid in de eerste zin genomen, maar niet in de tweede zin.²⁰¹

datgene ...) geprediceerd wordt van de soort, in *zijn* (= van datgene ...) betekenis/aanduiding (significatio) ... ligt, omvat, (22.) zo ook datgene wat de soort is, voor zover het geprediceerd wordt van het individu, al datgene moet betekenen/aanduiden (quod significet) ...

²⁰¹ Men ziet dat geprediceerd worden (predicari) soms gezegd wordt van woorden zoals hier, soms van datgene waarnaar deze woorden verwijzen (betekenisinhouden), zoals in de vorige noot. 'Natuur,' 'wezen,' 'watheid' (quiditas), 'datgene wat het is' zijn allemaal termen die verwijzen naar species, genera enz., zonder dat het duidelijk is dat zij zonder meer begrippen zijn. De term 'intellectus' kan zonder twijfel als 'begrip' worden vertaald, maar dan is het nog maar de vraag of daarmee het begrijpen dan wel het begrip als begripsinhoud wordt bedoeld en of 'intellectus' van *zo en zo* synoniem is van 'de natuur' enz. van *zo en zo* of dat daarmee sprake is van *intellectus van de natuur zo en zo*.

III, 24 zegt letterlijk: "Aangezien derhalve menselijkheid in haar begrip (= wat ervan begrepen wordt) alleen die (dingen) insluit, die maken (letterlijk: waaruit de mens <het feit> bekomt [habet]) dat hij mens is, is het duidelijk dat de aanwijsbare stof buiten *de betekenis* (significatio) *ervan* (= van menselijkheid) wordt gesloten. ... *noch* van de mens [in het algemeen] noch van [de particuliere mens] Socrates geprediceerd wordt." De reden voor de laatste opmerking is dat wat van het predikaat geprediceerd wordt ook van het subject geprediceerd wordt. Indien menselijkheid van de mens [in het algemeen], d.i. van de species mens, geprediceerd werd, zou zij ook van de individuele mens geprediceerd worden.

III, 25 blijkt op de autoriteit van Avicenna een onderscheid te maken tussen het samengestelde dat de watheid, de natuur of het wezen (zijnsheid) van de samengestelde realiteit (res) is en die samengestelde realiteit zelf. Het is Avicenna die de essentie van Sortes aanduidt met de naam *humanitas* en die *humanitas* omschrijft als een samenstelling van *rationalitas* en *animalitas*. Het samengestelde waarvan *humanitas* de essentie benoemt is Sortes, die samengesteld is uit lichaam en ziel. Alinea 25 eindigt als volgt: "... toch geen mens is. Het is *integendeel* (immo) nodig dat zij ontvangen is in iets dat de aanwijsbare stof is <onder verstaan: opdat er een mens zij>." "Daartoe," betekend "opdat de menselijkheid een mens zij," is niet terecht, want de menselijkheid is nooit een mens.

6. Essentie en de logische begrippen

Nadat in capita II-III de status van de zijnsheid in samengestelde zijnden ten overstaan van de materie en de vorm werd onderzocht, wordt in caput IV haar verhouding vastgesteld ten overstaan van de logische begrippen, dit wil zeggen genus, species en differentia. De vraag die gesteld wordt is: Op welke wijze komt de betekenis (ratio) *genus*, *species* of *differentia* toe aan datgene wat door het woord 'essentia' wordt aangeduid (significatur) in zulke substanties? Welnu, datgene waaraan deze betekenis toekomt (bij voorbeeld *animal*, *homo* of *rationalis*) wordt geprediceerd van individuen, zodat ook de betekenis *universeel* eraan toekomt. Het kan dus niet (a) de essentie zijn voor zover ze als een deel wordt aangeduid, dit wil zeggen de essentie die bij voorbeeld door de naamwoorden *animalitas* of *humanitas* wordt aangeduid;²⁰² noch kan het (b) de essentie zijn voor zover ze, zo-

"Zoals gezegd is" in III, 26 verwijst naar III, 2. Voor de betekenis(sen) van *designare* en zijn afleidingen, zie hierboven mijn noot 189.

Merk op dat in III, 27 vorm en stof wezenlijke delen (*partes essentiales*) worden genoemd, waaruit blijkt dat de uitleg in Delfgaaus noot 5 niet opgaat voor E-E. Uit *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, waar de discussie trouwens beperkt blijft tot het domein van de syncategorematische termen, blijkt dat PAULUS VENETUS en ALBERT van SAKSEN integrale en quantitatieve delen identificeren als tegengesteld aan essentiële of kwalitatieve delen, waarbij echter vorm en materie, c.q. ziel en lichaam tot de laatste behoren. Van *pars materialis* is er in de *Cambridge History* geen sprake. Wel wordt *pars integralis* geplaatst tegenover *pars subjectiva* (zie ook SCHÜTZ). Zo is Socrates een *pars subjectiva* van *elke mens*: wat van elke mens geprediceerd wordt, wordt van Socrates afzonderlijk geprediceerd. Wat echter van de gehele Socrates geprediceerd wordt, wordt niet van zijn partes integrales afzonderlijk geprediceerd. Deze distinctie blijkt voor E-E op te gaan, waarin lichaam en ziel, materie en vorm geen subjectieve maar integrale delen van de mens worden genoemd, in tegenstelling tot zijn eventuele (subjectieve) delen: 'redelijk' (*differentia*) en 'dier' (*animal*).

Alinea 27 eindigt met: "... maar toch met weglating van die (aspecten/dingen) *waardoor* het (geheel) *van die aard is* (*nata est*) *dat het door de materie* (*materia* is hier een ablatief) wordt aangeduid/*bepaald/afgebakend*." ²⁰² IV, 1. Zoals reeds werd vastgesteld op het einde van deel I, zijn het niet de *begrippen* klasse (*genus*), soort of verschil die geprediceerd worden van individuen, maar *datgene waaraan* zo'n begrip of betekenis (*ratio*) toekomt (*cui convenit*); lees ook in plaats van "een algemeen begrip als klasse of soort ...": "het begrip (of de betekenis) 'algemene <substantie>,' *namelijk* genus of species, ..."; en in plaats van "voorzover er *iets ... mee* wordt aangeduid

als de essenties der (neo)platonisten, haar zijn heeft buiten de singuliere dingen. Zij zou immers noch de essentie zijn die Sortes is, noch de essentie door middel waarvan we een kennis van Sortes hebben: twee functies die reeds van in het begin van zo'n essentie worden verlangd.²⁰³ Blijft dus dat het de essentie is voor zover ze als een geheel (totum) wordt aangeduid, die namelijk het geheel dat in het individu is, omvat en ongedifferentieerd bevat.

Van de aldus opgevatte essentie zijn er twee beschouwingswijzen (considerationes) mogelijk, een absolute en een betrekkelijke. Absoluut wordt deze essentie beschouwd naar haar eigenlijke betekenis (secundum rationem propriam), los, dit wil zeggen abstractie makend, van al wat niet tot die betekenis behoort. Zo behoort 'wit' niet tot de definitie van mens (anders waren alle mensen wit), maar wordt het ook niet ervan uitgesloten (anders was Sortes, die wit is, geen mens). Evenmin behoort een bepaalde zijnswijze tot deze definitie, noch wordt ze ervan uitgesloten.

Betrekkelijk wordt deze essentie beschouwd naar de zijnswijze (esse) die zij heeft hetzij (a) in dit of dat individu (bij voorbeeld Sortes), waardoor bij voorbeeld 'wit' als bijkomstigheid (per accidens) ervan wordt geprediceerd op grond of om reden (ratione) van datgene waarin ze haar zijn (swijze) heeft;²⁰⁴

(sic), zoals met de term ...": "voor zover *het* (wezen) wordt aangeduid, zoals door het *woord* ..."

Voetnoot 2 herhaalt de fout van de vertaling, maar afgezien daarvan beweert Delfgaauw erin aangaande Thomas' tekst: "Dit is juist, maar te beperkt." Integendeel, hetgeen Thomas zegt is het enige wat van belang is voor de argumentatie. Delfgaauw's toevoeging is hier niet ter zake.

Voetnoot 3: In de tekst wordt juist gezegd dat *rationalitas* niet het (soortelijk) verschil is, maar de bron of grondslag (principium) ervan. Zie in dit verband ook deel I, noot 215.

²⁰³ Cf. Aristoteles' kritiek op Plato's Idee van 'Het Goede' in *Ethica Nicomachea*, I, 1096b21 sqq. en 35 sqq., waar beide functies mutatis mutandis onder de loep worden genomen. Vergelijk ook de redenen waarom de materie niet de essentie kon zijn in E-E II, 1.

²⁰⁴ IV, 5. In plaats van "waarin deze bijkomstigheid is" lees: "waarin zij (de natuur) is." Ook is het beter in de laatste zin *homo* twee maal als "'n mens" in plaats van "de mens" te vertalen. *Homo est albus* kan zowel "'n mens is wit' als 'de mens is wit' betekenen. Bedoeld is: 'n mens is wit, want Sortes is

hetzij (b) in de ziel of het intellect/verstand. Beschouwd volgens de eerste zijnswijze is deze essentie veelvuldig (multiplex), wegens de verschillende singuliere zijnden waarin ze haar zijn heeft (de essentie *mens* is veelvuldig in zover zowel Sortes als Plato enz. mensen zijn, dit wil zeggen in zover de essentie *mens* haar zijn in Sortes, in Plato dan wel in andere individuele mensen heeft); beschouwd volgens de tweede zijnswijze is ze, althans in zover ze naar realiteiten verwijst (refertur) als gelijkenis van deze realiteiten, universeel (de essentie *mens* als hebbende haar zijn in mijn verstand is universeel in zover zij verwijst naar Sortes, Plato enz.); in zover ze echter haar zijn heeft in individuele intellecten (gedacht wordt door mij of door Sortes) is ze weer veelvuldig. Hieruit blijkt de fout van Averroes, die meende dat aan de essentie volgens haar zijnswijze in het verstand op alle wijze eenheid kon worden toegeschreven. Zij is wel gemeenschappelijk één ten overstaan van de realiteiten waarnaar ze verwijst, maar slechts numeriek één in het individuele verstand waarin ze zich bevindt als één "singuliere begrepen (of gedachte) afbeelding of vorm (quedam species intellecta particularis)."²⁰⁵ Zo stelt één lichamenlijk beeld dat 'n mens uitbeeldt ge-

wit. Het voorbeeld (Socrates is wit) komt uit Aristoteles. De context is: ik zie iets wits (Socrates is in het wit gekleed); daarna stel ik vast: het is Socrates. Ik dank deze uitleg aan Professor Jaap Mansfeld.

²⁰⁵ IV, 12-13. *Species* heeft hier de betekenis van afbeelding (in de geest); *particularis* wordt hier gebruikt in de zin van *tantum particularis* in II, 10 en staat dan tegenover *universalis*. Het is dan zoals vaak bij Thomas synoniem van singulier of individueel. In E-E komen de termen *singularis* en *individuum* slechts zelfstandig voor, behalve in *esse singulare et proprium* (IV, 17). *Individuum/individua* en *singulare/singularia* worden in caput IV door elkaar gebruikt voor individu(en) of singuliere dingen. Delfgaauw vertaalt beide als individu(en). Misschien verwijst de eerste term naar individuen (personen), de tweede naar singuliere realiteiten (personen of dingen). Singulariteit of individualiteit staat in de Middeleeuwen los van het begrip telbaarheid.

De term *particularis*, veeleer dan *singularis* en *individuum*, blijkt bij Thomas specifiek singulier (in de zin van enig, uniek) te betekenen. Cf. (ik curatieve) *In Sent.* I, dist. 23, q. 1, a. 2, ad 4: ... *particularis* dicitur eo quod participatur in ipso natura communis, cuius partem accipit secundum virtutem qua potest esse in pluribus, quamvis accipiat totam rationem eius. — *In Post. An.* I, lectio 12 (Busa n. 3): *Singulare* hic large accipitur pro quolibet inferiori, sicut si species dicatur singulare sub genere contentum. — *In Phys.* I, lectio 1, (Busa n. 8): ... ibi (in I Poster.) accipit *singularia* ipsa individua sensibilia. —

meenschappelijk (in principe) vele mensen voor, maar is het toch één individuele “afbeelding (imago) of vorm (species) <, namelijk die> van het beeld,” die haar eigen particulier(e) zijns(swijze) heeft.²⁰⁶

Welnu, slechts de essentie in de allereerste beschouwingwijze, als abstraherend van elke mogelijke zijnswijze zonder die uit te sluiten, wordt geprediceerd van individuen zoals Sortes.²⁰⁷ Immers, behoorde het in-Sortes-zijn tot ‘mens als zodanig,’ dan

In Sent. I, dist. 23, q. 1, a. 3, corpus (Busa 70): ... *individuum* dupliciter potest significari: vel per nomen secundae intentionis, sicut hoc nomen individuum vel singulare, quod non significat rem singularem, sed intentionem singularitatis; vel per nomen primae intentionis, quod significat rem, cui convenit intentio particularitatis. – *In Met.* X, lectio 10 (Busa n. 12): ... species specialissimae ... dicuntur *individua*, inquantum ulterius non dividuntur formaliter; *particularia* vero dicuntur *individua*, inquantum nec materialiter nec formaliter ulterius dividuntur.

Lees in de eerste zin van IV, 12 “het begrip soort (rationis speciei)” in plaats van “het soortbegrip”: ‘mens’ is een soortbegrip maar is niet het begrip ‘soort.’

Inderdaad (Delfgaauw, noot 18) betekent *inadvenit* “vindt uit, schept, vormt” en niet “ontdekt (invenit).”

Het betrekkelijk voornaamwoord *sibi* (einde van Delfgaauw noot 18 en zijn uitleg pp. 61-62) verwijst inderdaad naar ‘de menselijke natuur’ uit alinea 11, tweede zin, het onderwerp (in de zin van ‘subject matter,’ niet het grammaticale) van de hele passage. Vergelijk, naast de door Delfgaauw opgemerkte laatste zin van IV, 17, ook de tweede zin van IV, 15 en de eerste zin van VII, 6, waar *sibi* respectievelijk voor ‘de menselijke natuur’ en ‘hem (God)’ staat, en de eerste zin van IV, 4 (zie beneden, mijn noot 210). Zulke grammaticale slordigheden zijn kenmerkend voor een orale stijl. Mogelijk hebben we hier vandoen met collegenota’s of een reportatio (opgenomen door een toehoorder).

²⁰⁶ IV, 14. Vertaal de laatste zin: “Het heeft echter de kwalificatie *gemeenschappelijkheid* (rationem communitatis), voor zover het *iets gemeenschappelijks* (commune: een gemeenschappelijk <iets>) is dat velen voorstelt.”

²⁰⁷ IV, 8. Het woord “concreet” op de eerste regel van p. 108 staat niet in de Latijnse tekst en is ten onrechte door Delfgaauw bijgevoegd, want *a quolibet esse* betekent “van elk(e vorm van) bestaan (of zijn),” inclusief het zijn *in anima*. Er is dus geen sprake van een ‘polemische’ toevoeging van de kant van Thomas (noot 13). De uitleg waarnaar in noot 13 wordt verwezen (pp. 60-61) spreekt Thomas tegen, die juist zegt dat aan het begrip (in de zin van begripsinhoud) *mens* het individueel zijn *niet* toebehoort, daar we erin willen vastleggen wat eigen is aan ‘mens’ (veeleer dan: *de mens*) als zodanig; het universeel zijn trouwens evenmin. Delfgaauw legt hier zijn eigen opvatting uit en verwijngt daardoor in noot 12 de vertaling en de tekst. Waar *in hoc singulari* juist “in dit individu” betekent, betekent *in hoc singulari vel in illo* (letterlijk: in dit individu of in dat) “in ’n individu” of “individueel.”

zou er geen mens buiten Sortes zijn; was het in-Sortes-zijn ervan uitgesloten, dan zou Sortes geen mens zijn.²⁰⁸ Evenmin kan men zeggen dat zij universeel is, want tot universaliteit behoort eenheid en algemeenheid. We zullen zo dadelijk zien dat ze eenheid niet insluit; ook sluit ze algemeenheid niet in, want dan zou de *humanitas* in Sortes algemeen zijn, quod non: alles in Sortes is immers geïndividualiseerd (individuum: Delfgaauw vertaalt *individueel*).²⁰⁹ Van deze essentie aldus beschouwd kan niet worden

²⁰⁸ IV, 7. Pace Delfgaaus noot 12 eindigt deze alinea: “... eigen zou zijn (beter: zou toekomen) *niet in dit individu te zijn.*”

Ten eerste is de vorm van het argument:

(x) $Fx \supset \sim Fa \cdot \supset \cdot \sim \diamond Fa$

hetgeen niet triviaal is.

Ten tweede vertaalt Delfgaauw zelf *in eo* in de hoofdzin als “in dit individu,” alhoewel deze uitdrukking verwijst naar *in hoc singulari* uit de bijzin, die in de Latijnse tekst aan de hoofdzin voorafgaat.

Tenslotte moest, indien de interpretatie “niet-individueel” juist was, het voorafgaande parallelargument luiden: “Als immers het *in individuen* zijn aan de mens als mens eigen zou zijn (toekwam), dan zou het wezen van de mens nooit buiten *individuen* (bij voorbeeld *in anima*) kunnen zijn.” Wil men per se *in hoc singulari* lezen als een synoniem (verkorte vorm) van *in hoc singulari vel in illo*, dan moet dat overal in de alinea gebeuren.

²⁰⁹ IV, 9. “Toch kan men niet zeggen, dat op een zo opgevatte natuur het begrip/de kwalificatie (ratio) universeel toepasselijk is, omdat eenheid en gemeenschappelijkheid (communitas) tot de betekenis/definitie (ratio) van universeel behoren.” Pace noot 15 en Schütz kan *communitas* hier geen synoniem zijn van *universalitas*. Men vergete nooit de belangrijke regel dat synonimiteit afhangt van de context. Men kan niet klakkeloos synoniemen uit een woordenboek halen. Hier wordt *communitas* (gemeenschappelijkheid) gezegd te behoren tot de begripsinhoud *universeel* en kan zij dus niet synoniem zijn van *universalitas* (algemeenheid). De definitie van *communis* in noot 15 is inderdaad die van *universeel*, maar hier wordt de mogelijkheid verworpen, niet dat er een natuur zou zijn die van verschillende individuen geprediceerd kan worden (want die is er, namelijk de natuur beschouwd volgens haar zijswijze in het verstand), maar dat er één natuur zou zijn die in elk van de verschillende individuen haar bestaan zou hebben: een andere vorm van gemeenschappelijkheid dan de laatst genoemde. Per slot van rekening is Thomas’ oplossing hier, in strikte navolging van Avicenna, dat datgene wat geprediceerd wordt van de verschillende individuen de abstracte natuur is, die slechts gemeenschappelijkheid verkrijgt in haar bestaanswijze als een universele (species of genus) in de geest. In deze zijswijze abstraheert de natuur in haar relatie tot haar ‘referents’ weliswaar van de individualiserende kenmerken die ze heeft in haar zijswijze in deze ‘referents,’ maar uiteraard niet van elke bestaanswijze. Zij is dus minder abstract dan de natuur absoluut beschouwd.

gezegd dat ze één is noch dat ze veelvuldig is.²¹⁰ Was ze één, dan zou de essentie van Sortes dezelfde zijn als de essentie van Plato; was ze veelvuldig, dan zou de essentie van Sortes niet één zijn, wat wèl het geval is.

De betekenissen (ratio) genus, species, differentia daarentegen komen slechts toe aan de essentie beschouwd volgens haar zijnswijze in het intellect met betrekking tot de dingen waarnaar ze verwijst (refertur); als kennisvorm heeft deze essentie een éénvormige relatie/betekenis (ratio uniformis) tot/met betrekking tot al haar 'referents' en abstraheert ze van alle individualiserende aspecten die de essentie, beschouwd volgens de zijnswijze die ze in een individu heeft, bezit.²¹¹

Aldus wordt de menselijke natuur van Sortes geprediceerd in haar absolute beschouwingswijze, namelijk voor zover hij een mens is; omdat zij slechts beschouwd in relatie tot haar zijnswijze in het intellect een species is, wordt het woord species niet van Sortes geprediceerd.²¹² Toch is het genus (of de species) per se predikabel, want prediceerbaarheid behoort tot zijn (of haar) definitie. Derhalve is datgene waaraan het attribueert predikabel

²¹⁰ IV, 4. In plaats van "beide het geval kunnen zijn" lees: "beide *haar* (de mensheid) kunnen *overkomen* [= als een accident] (*sibi accidere*)."

²¹¹ IV, 10-11. Lees in IV, 10 in plaats van "op ... toepasselijk is": "aan ... overkomt" of voeg aan *toepasselijk is* toe: "als een accident." Hetzelfde geldt voor IV, 11: "Er blijft derhalve over, dat het begrip soort *accidenteel* toekomt" Het einde van IV, 10 moet vertaald worden als: "... , zodat *zij één iets is dat met allen overeenkomstig/op allen toepasselijk* (conveniens) is, wat het *begrip universeel vereist*." IV, 11: De menselijke natuur heeft in het verstand een zijn dat van *alle individualiserende <aspecten>* (individuantibus) geabstraheerd is, niet van "al het individuele." Vergelijk IV, 9.

²¹² IV, 15. Vertaal: "*Het past bij* ... van Sortes. *De kwalificatie* soort daarentegen *past niet* bij de menselijke natuur, wanneer deze ... beschouwd wordt, maar behoort tot de bijkomstigheden die *haar toevloei*n (letterlijk: volgen) *op grond van* het bestaan Daarom wordt het (*naam*)woord (nomen) Dit zou noodzakelijk het geval zijn, als *de kwalificatie* soort op de mens zou passen *op grond van het zijn* dat *hij* (de mens) in Sortes heeft *of volgens zijn* (van de mens) absolute beschouwingswijze, namelijk voor zover *hij* (de mens) mens is; al datgene immers wat *past op* de mens voor zover hij mens is, wordt geprediceerd van Sortes."

toekomt niet het begrip (intentio) genus maar datgene bij voorbeeld wat door het woord animal wordt aangeduid.²¹³

Conclusie: de betekenissen genus, species of differentia komen niet toe aan de essentie in haar absolute beschouwingwijze (de abstracte menselijke natuur als zodanig bij voorbeeld), noch behoren zij tot de bijkomstigheden die aan de essentie toekomen op grond van haar zijswijze buiten de ziel (zoals witheid of zwartheid), maar zij behoren tot de bijkomstigheden die een gevolg zijn van haar zijswijze in de ziel.²¹⁴

²¹³ IV, 16. Deze alinea begint met een tegenstelling: *Et tamen ...* ("En toch is ... " in plaats van "...is immers"). Vertaal vanaf de derde zin: "Vandaar kan de betekenis (ratio) praediceerbaarheid ingesloten worden in de betekenis (ratio) van het begrip (intentio) dat een klasse (genus) is, welk begrip Toch is ... de begripsinhoud praediceerbaarheid toekent, ... , niet het begrip (intentio) klasse (genus) zelf, maar veeleer datgene waaraan het verstand de betekenis/begripsinhoud klasse (genus) toekent, zoals (bij voorbeeld) hetgeen wordt aangeduid met *het* (naam)woord dier." Delfgaaus vertaling laat Thomas niet duidelijk zeggen dat *animal* wel een genus – en dus predikabel (van individuen) – is, maar dat het begrip genus zelf niet predikabel is (van individuen).

²¹⁴ In IV, 17 moet men "de betekenis soort (ratio speciei)" lezen in plaats van "soortbegrip"; "passen bij (conveniunt)" in plaats van "onafscheidelijk zijn"; "die eraan toevloeden" of "die het volgen (consequuntur)" in plaats van "die mogelijk zijn"; en "betekenis (ratio)" in plaats van "begrippen."

Delfgaauw betoogt in zijn noot 28 dat Thomas met deze alinea weer in polemieek is met de 'realisten.' Nee, met deze alinea besluit Thomas het tweede deel van zijn onderzoek. Het is ook Delfgaauw die in zijn vertaling het bestaan dat iets buiten het verstand heeft *werkelijk* noemt. Thomas doet dat niet.

SUMMARY

A Note on Thomas' De ente et essentia and Its Dutch Translation

Part II: Chapters II-IV

Chapters II-III correspond to chapter II of the *Leonina* edition, IV to its III. In II-III Thomas offers arguments for identifying essence in composite, *i.e.*, material, substance with matter and form together, for only to the composite of both integral parts does its essential definition apply. At the universal level this matter is not the individualising designated matter, *i.e.*, matter determined by the three dimensions. 'Body' is 'what has a form such that three dimensions can be designated in it.' However, considered as not excluding the possibility of receiving additional perfections, 'body' is a genus; considered as excluding that possibility, it signifies the material part of the substance.

Chapter IV investigates the status of universality (species, genus, difference) of essence. Absolutely considered or according to its proper significance, essence is neither singular nor universal; in its being-in-this-or-that-individual it is individualised by designated matter; in its being-in-the-mind/intellect it is universal and receives the status of species, genus, or difference in relation to its referents, but *pace* Averroes it remains singular as this particular *species intellecta* in this particular mind.

Details of this argumentation as well as the translation, interpretation, and explanation of Delfgaauw are discussed in the footnotes.

PARTICIPATION AND SUBSTANTIALITY

An extensive summary of and some notes on
R.A. te Velde, *Participatie en substantialiteit*

Harm Goris

On the thirteenth of June, 1991, Rudi te Velde defended his doctoral thesis at the Free University of Amsterdam. The title of his dissertation is *Participatie en substantialiteit. Over schepping als participatie in het denken van Thomas van Aquino* (Participation and substantiality. On creation as participation in Thomas Aquinas' thinking).²¹⁵ In this article I shall write an extensive summary in English of this study that is more detailed and somewhat less formal than the one Te Velde himself gives in his book. The main aim will be to make the results of this study more widely available for non-Dutch speaking scholars. Concluding, I shall formulate two evaluative remarks.

All quotations are my own translations of the Dutch original.

1. Introduction

In his study Te Velde deals with the problem of the relation between participation and substantiality in Thomas Aquinas' thinking. 'Participation' expresses the intrinsic relation of dependence and of origin that creatures have to their Creator, while 'substantiality' indicates the proper autonomy and the non-divinity of the creature. The author approaches this problem in the perspective of the critical questions that, among others, Levinas has raised about the notion of participation. Levinas considers participation as one of the leading figures of thought

²¹⁵ Published in Amsterdam, 1991 (ISBN 90-9004159-1).

in the Western tradition of philosophy, that he characterises as a way of thinking in which all distinctions and separations are finally neutralised in an comprehensive unity. Participation, Levinas states, nullifies the fundamental distinction between creature and Creator. Furthermore, it seems to devaluate the diversity of things in this world; it cannot go together with *creatio ex nihilo*; and it endangers God's free Revelation and the notion of the Covenant.

Apart from the modern criticism on the idea of participation, Te Velde has a second perspective. The issue of participation and substantiality offers the opportunity to examine how Thomas uses his main philosophical sources, Plato and Aristotle. Aristotle criticised Plato's concept of participation with his philosophical concept of 'substance.' Te Velde shows how Thomas resumes the concept of participation in his doctrine of creation, while taking Aristotle's criticism into account.

Te Velde's study consists of three parts. The first part describes Boethius' problem of the participation of good which induced Thomas to use and to elaborate the notion of participation. The second as well as central part presents a systematic interpretation of Thomas' notion of participation of being within his doctrine of creation. The final part deals with the hierarchy of being within the created universe.

1.1 Part I: Tension between substance and participation

According to Te Velde, the outlines and the keynotes of Thomas' ontology have roughly remained the same from the early treatise *De ente et essentia* onwards, and they focus on the distinction between *esse* and *essentia* in creatures. This does not, however, exclude a genuine development within the general framework. Especially the notion of participation gained philosophical interest in Thomas' later writing. Te Velde points out three texts for tracing this development: the Commentary on Boethius' *De hebdomadibus*, question 21 in *De veritate*, and the *Summa theologiae* I, questions 5 and 6.

Boethius' dilemma concerning the participation of good offered Thomas an opportunity to reflect on the notion of participation extensively for the first time. To Boethius the dilemma is that a Christian theologian can neither say that all things are good by participation nor that they are good substantially. Since all has been created well by the good Creator, things cannot be good accidentally, but have to be good in their being (*in eo quod sunt*). On the other hand, only God can be said to be good substantially, *i.e.*, by his essence. Boethius' solution is that the good of creatures is not given with their being as such, but with their being from the First Good which communicates itself in giving being to everything. Not in their own right, but by virtue of their relation to the First Good from which they come forth, creatures are called good. In his commentary on this text (written during the first Parisian regency), Thomas only notices that Boethius merely uses one application of participation, namely the way in which a subject participates in an accidental form. This type of participation, however, always implies a contrariety between 'substantially' and 'by participation' and it identifies the latter with 'by accident.' Moreover, it presupposes the subject and therefore it will not be sufficient in the case of the *transcendentalia*, which are given with being itself.

In *De ver.*, q. 21 (called *Quaestio de bono* and written at the same time as the Commentary on *De hebdomadibus*), Thomas offers his own solution to the problem. He extends the application of participation from good to being itself and by doing so he manages to bridge the gap between substance and participation. Something is substantially, as a being, good because and insofar as it is by participation. This notion of substantial goodness as based upon the participation of being is lacking with Boethius. Besides the essential or substantial goodness, Thomas also retains the two notions of good already present in Boethius' writing. First, referring to Augustine, Thomas states there is accidental goodness in creatures. Accidental goodness is not related to the substance, but to the virtue of creatures. By working according to its virtue, every being acquires accidental perfection over

and above its essence. Secondly, Thomas also maintains the notion of relational goodness in creatures which Boethius focused on. He reinterprets, however, this relational goodness from a description in terms of effective causality (like Boethius did) to a description in terms of final causality. Creatures are called good in relation to the First Good, but the First Good has to be understood primarily as the ultimate goal of everything and not as the first source from which everything comes into being. By thus interpreting *diffundere* in the characterisation of the good as *diffusivum sui* as final causality, Thomas manages to neutralise the danger of the Neoplatonic doctrine of emanation. God's creative causality has to be linked primarily with his being the First Being in whom *esse* and *essentia* coincide and not with his being the First Good.

Not until the *Summa theologiae* Thomas develops his own, mature view on participation of good. According to Te Velde, in *De veritate* good is still related to something extrinsic, even if the substantial goodness of beings is traced back to their participation of being. But being (*esse*) is only characterised as good insofar as everything strives towards it and loves it. In the *Summa*, Thomas succeeds in locating goodness transcendently within being itself by introducing 'perfection' as a middle term between the notions of good and of being and by understanding being in terms of act. The *ratio boni* consists in being *appetibile* and everything is *appetibile* in accordance with its being *perfectum*. On the other hand, being is understood as the actuality of everything and everything is *perfectum* to the extent in which it is in act. So, by founding goodness upon the act character of being, Thomas is able to show that being is *per se* desirable.

It was the problem of substantial goodness that gave Thomas the opportunity to exploit and to elaborate the notion of participation. The central question of Te Velde's study is how Thomas applies this notion to being. In *De ente et essentia* participation is not yet used to articulate the distinction between *esse* and *essentia*. Although, in *De ver.*, q. 21, a. 5, Thomas speaks of *esse partici-*

patum, his main motive seems to be the convertibility of good and being. In order to maintain the idea of participation for substantial goodness, Thomas also calls the being of substances participated. However, so Te Velde claims, in *De veritate* Thomas is still too much indebted to Avicenna's essentialism to be able to justify on intrinsic grounds the application of the notion of participation to the *esse-essentia* distinction. Avicenna considered *esse* as a mere accident, that was imparted from the exterior upon an autonomous, preconceived essence. Following De Raeymaker, Te Velde states that Thomas' understanding of being gradually developed out of Avicenna's essentialism into a genuine metaphysics of being. Finally, by characterising being as the universal perfection in the *Summa theologiae*, primacy is given to *esse*, to that which is participated, and not to essence. Only then the *esse-essentia* distinction is articulated in terms of participation and motivated from the interior.

A first step away from the essentialist viewpoint was made in the Commentary on *De hebdomadibus*, where Thomas describes the relation between *esse* and *id quod est* as a participation. However, Thomas interprets it as the participation of the concrete in the abstract. *Ens* participates in *esse* like *currens* participates in *currere*. Therefore, the distinction between *ens* and *esse* is only notional. It concerns different ways of signifying and as such it does not imply a real distinction yet. When something is called *ens*, it is conceived as merely determined by *esse*, as *id quod habet esse*. Only when something has a quiddity that is not identical with *esse*, a real distinction is implied. Still, the great advantage of conceiving the distinction in terms of the participation of the concrete in the abstract, is that that which participates (*ens*) no longer has to be presupposed to that which is participated (*esse*). Both terms, *esse* and *ens*, are defined in relation to each other, the latter as that which has being and the former as that by which something is a being. What happens when a real distinction is implied and the way in which the problem of a preconceived subject is then avoided, is treated in the second part of Te Velde's study. In that he shows how the concept of

the participation of being is elaborated by Thomas in order to give a metaphysical account of the origin of finite beings from the First Cause of being.

1.2 Part II: Participation of being and creative causality

In general Thomas articulates the transcendental relation between *esse* and *essentia* on the pattern of the categorical relations between subject and accidents or between matter and form. The latter is depicted on the model of a composition of two components that are really diverse. However, if this model is used without any qualification for stating the *esse-essentia* distinction, the result will be the philosophically uncanny position of presupposing a subject that participates in *esse*. Indeed, the use of the composition scheme led Thomas to speak of an *aliud*, of something *praeter esse* that receives being. The problem of the presupposed subject dominated the classical studies of Geiger, Fabro, and others, and neither of them managed to solve it effectively. In one way or another they all ended up with a dual order of participation. Te Velde especially criticises Geiger's view of a double participation. Geiger's 'participation of reduced likeness' yields a formal hierarchy of essences, each of which forms a more or less limited formal likeness of the infinite perfection of being in God. This participation accounts for the similarity that exists between creature and Creator. It is presupposed and prior to the 'participation by composition': creation does indeed result in the composition of being and essence in the creature which explains the difference between creature and Creator. According to Geiger, this composition cannot, however, account for creation by itself, because it presupposes the essence that is to receive being. The pivot of Te Velde's criticism on Geiger is that both elements, similarity and composition have to be taken in combination. The similarity creatures have to their Cause is neither specific nor generic but it is analogical instead. Exactly in that by which creatures are likened to God,

that is in *esse*, they differ from Him: God is being by essence, creatures are beings by participation.

Thomas uses two models to express the analogical likeness of creatures to God. The emanation model depicts creation as the diffusion of the Many from the One like the sun diffuses its rays. God creates by His essence and He communicates to others what He Himself is essentially, that is the universal perfection of being and that of good. However, it is the analogical use of the words 'being' and 'good' that prevents univocity. According to the production model God is like a craftsman. God creates intentionally (*per artem*). This model accounts for the specific plurality of creatures. The produced effect is as it is known by the Cause, not as the Cause is itself, and thus univocity is also excluded in this model.

The way in which both models are interrelated becomes clear from Thomas' discussion about God's exemplaric causality. Every exemplary form exists as an idea in the divine mind, where in reality it is nothing but the divine essence (*ST I*, q. 15, a. 1, ad 3). The divine essence is the particular idea of everything after its kind, though not as such (*ut essentia*), yet as understood (*ut intellecta*): as far as God knows his essence to be imitable by a creature, He knows his essence as the proper *ratio* and *idea* of the creature (*ibidem*, a. 2). So the *Ideae* are nothing but the many relations to his one essence, conceived by God. The *rationes propriae* of creatures are constituted and multiplied by the determinate relation each has to being.

As the models of emanation and production are interrelated, so are the elements of similarity and composition. So Te Velde concludes: "... the *similitudo* does not rest on the plurality of formally limited essences as such, but on everything's distinct relation, determined by its kind, to *esse*. For it is according to this relation that each creature is a being and thus has a similarity with the First Being from which it proceeded. The nature of the similarity things have *ut entia* has to be understood in terms of a relation in which the moment of the common identity (*i.e.*,

of being, HG) is inextricably connected with the moment of the multiplied difference" (p. 114, cf. p. 119).

After having settled the problem of a presupposed essence thus, Te Velde analyses how Thomas uses the notion of participation in his account of divine causality in creating (chapters 7 and 8) and in governing the world (chapter 9).

Chapter 7 focuses on Thomas' formal proof of creation in *ST* I, q. 44, a. 1: everything which is not God cannot be thought to be, except as depending on the First Cause of being which is being itself. Te Velde demonstrates that there is a circularity in Thomas' argument for the reduction to a First Cause. From the notion of God as *ipsum esse subsistens*, Thomas deduces that all the non-divine, as being, is caused by God. But the notion itself of *ipsum esse subsistens* is arrived at from the formal definition of the effect of God; by denying of God the composition of being and essence by which his effects are formally defined, God is characterised as *ipsum esse subsistens*. Hence, also for *ipsum esse subsistens* it is true that it is not a definition of God's essence, but knowledge of God through his creatures by the threefold way of causality, negation (simplicity) and excess (perfection).

The non-identity of being and essence in creatures motivated Thomas to introduce the notion of participation. For God, being is his own, proper determination that belongs to Him in identity with his essence. For all the non-divine, being is the non-proper, common determination in which it participates. This enables Thomas to reduce not only that which things have in common (being), but also their diversification to God. Because difference in essence is a difference in the relation to being, it can be understood from the universal cause of being. Later on (pp. 167 & 223) Te Velde suggests thinking the *esse*-essence distinction in terms of a self-distinction of the First Cause. God determines being in each creature according to a proper *ratio* and in this way He makes creatures resemble Him in a way that negates the identity with Himself, the identity with being.

At the end of this chapter, Te Velde shows how Thomas integrates three philosophical reductions to a metaphysical first principle in his account of creation: Plato's reduction of the Many to the One, Aristotle's reduction from gradual diversification of perfection to a maximum, and Avicenna's reduction of the composed to the simple.

Chapter 8 focuses on *ST I*, q. 44, a. 2, the creation of prime matter. In this text Thomas presents the historical background of the preceding formal proof of creation in the light of the philosophical development towards a truly metaphysical concept of being. At first, philosophers more or less identified being with sensible matter and conceived of becoming only in the sense of alteration of matter by accidental forms. Later, being was rationally thought of as a composition of matter and substantial form. This made it possible to think of becoming in terms of generation. Only in the final stage, philosophy arrived at an intellectual concept of being that transcends from matter. Matter is subsumed under the principle of essence in the composition of essence and *esse*. This concept of being is necessary for the notion of creation as the universal becoming of beings qua beings. It has to be noted, however, that such a composition of essence and *esse* does not result in a *tertium*, as the composition of matter and form does. Substance (essence) is immediately related to being and has its definiteness in the relation to being itself. From this, Te Velde criticises the views of Geiger and Fabro that nature or essence imposes its own determination on *esse* from the exterior. *Esse*, Te Velde states, is not so much limited by a nature, but is limited to a specific nature. The definiteness of a nature has to be understood as the determination of being.

In chapter 9, Te Velde deals with divine causality regarding creatures not as beings but as proper causes. God does not only communicate being (though it is not his own being), but also causality (though it is not his own creative causality) to creatures. Thomas has to find a way between the Scylla of occasionalism – there is no secondary, natural causality, only God causes

– and the Charybdis of mediated creation; creatures participate in the divine creative causality itself. Thomas states that the common effect of all agents is being (*ScG* III, ch. 66). It is not exclusively God's effect. However, a finite being with a finite potency can never cause *esse*-as-such. It can only effectuate a particular mode of being, that is accidental being – this or substantial being-so. That's why every secondary cause presupposes the immanence of the working of the First Cause in its own operation. This immanence is expressed by Thomas in terms of participation. Like in the case of the *esse*-essence distinction, here the universal (being) should not be separated from the particular (being-this or being-so) either. Causal participation has to be seen as a relation: "as the nature of a thing relates in a particular way to the universal being, so a natural cause can only work because, in its operation, it relates to the universal working of the First Cause, which imparts being" (p. 183).

In the final chapter of part II Te Velde presents an analysis of the intelligible structure of *ens*. The point of departure is the adage that "*esse* is not a *genus*," for a *genus* is a logical concept and expresses the essence of a thing. From this, Te Velde clarifies some obscurities. The first one is that we cannot subsume God (the *ipsum esse subsistens*) under the *esse commune* as a *genus*. The logical form of the expression *esse commune (omnibus)* implies the totality of diverse things which have being in common. It is precisely God who does not have being in common with others, but He is being.

The second is that the community of being which creatures share cannot be understood as a generic community. On the contrary, the particularisation of being can neither be accounted for by *differentiae* that are outside being, nor by being itself, because being as such is not diverse. It is in this setting, Te Velde argues, that the famous formula "being is the actuality of all acts" must be understood. The community of being resides in its act character. It is not a result from the negation of the dif-

ferences between things, but as act it is related to the potency of this or that specific nature.

The third is that each thing has its own being (*esse proprium*), which differs from the being of others. This also illustrates that being is not a genus. Te Velde states that essence has a double meaning. What he calls the 'logical essence' stands for the generic or specific community, as opposed to the *esse proprium* which each *suppositum* has. The 'metaphysical essence,' on the contrary, is the completely determined essence which gives being its particular determination.

1.3 Part III: Degrees of participation and substantial unity

In the third part Te Velde shifts his attention from the *esse commune* and efficient causality of being to the notion of immanent form and formal causality. As was established in the previous part, it is by their specific forms that things differ from one another and it is precisely in their diversity that things point to a common transcendental cause. Repeatedly Te Velde notes that the diversity of things is judged by Thomas in a positive way. It is not seen by him as an ontological Fall from the One, being scattered into the Many, but as the work of divine providence. Pre-eminently, it is the complete order of the universe of diverse things that reflects God's infinite perfection better than any creature, no matter how perfect it may be, would do on his own. Moreover, it is within this order that every creature is provisionally ordered to its final goal.

Thomas bases the diversity of specific forms on the variety of distance that each thing has to God. In this way the universe is considered as a hierarchical order of being, based on gradual perfection. This notion of degrees of participation poses two problems. The first one is that the fundamental distinction between Creator and creature may not be endangered. God is not just the top of the hierarchy, the best thing there is. The second problem is that gradual perfection may not contradict the substantial unity of things. The idea that a thing has more or less be-

ing (Plato) may not be paid for with the loss of its being a complete substance in itself (Aristotle).

Te Velde argues that Thomas adopts Aristotle's notion of form as act and the adage that form gives being (*forma dat esse*). This does not mean that Thomas posits a double origin of being, God and form. The immanent formal causality that form exercises presupposes the efficient causality of the creative cause and *vice versa*. The form gives a determinate kind of being and God gives being to each thing according to its kind. Form is act and gives *esse determinatum actuale* to matter, but taken in itself, form is not being itself. Form is something that participates in being (*esse participans*); as act it is a determinate relation to being. Because of this definiteness, "form cannot ground the relation to *esse* as such in general" (p. 227). Exactly as a participating act, not being *actus purus*, form has a certain potentiality with respect to being itself. Along these lines Te Velde criticises Fabro and Gilson. Both of them separate the categorical, positive consideration of form as the act that constitutes the species, from a transcendental, negative approach to form as the potentiality by which the transcendental act of being is limited. Te Velde argues that both elements should be combined: "as the act that is constituted in its own limited perfection by the extent to which it approaches the *actus purus*, form gives the *esse actuale determinatum*" (p. 236). In this way, form is seen as both constituting and limiting perfection.

The characterisation of form as a participating act, as a determinate relation to being, enables Thomas to conceive the universe as a hierarchical order of being. According to its form each thing has a likeness to God and the specific differences among things are constituted by the extent in which they approach the One to whom they are likened. The species form an ordered series of increasing perfection. Te Velde defends that Thomas adheres to the so-called 'principle of plenitude': the specific forms fill up the universe from bottom to top and each lower form touches upon a higher one without there being leaps. Nevertheless, the transition from one species to another is

discrete, non-continuous. The slightest variation in participation amounts to a complete new kind.

The issue of form as the principle of the unity of things is further elaborated in chapter 12. The question is how the one form can account for the complex of perfections that the substance has. Thomas rejects the approaches of Neoplatonism and of Avicbron. As starting-point both take the identification of the conceptual composition of genus and difference with the real composition of more or less universal forms. Both multiply the forms according to the plurality of conceptual determinations of genus and species. Against this, Thomas holds to the unity of the substantial form. Since form gives being, it also has to be the foundation of the unity of the substance because being (*ens*) and one are convertible. The point is that *esse* is not just the most undetermined layer in things to which determinations are added from the exterior. It is the one and same form that gives both the most universal (*esse*) and the most specific determination (*species specialissima*) and in this way all intermediary generic predicates also have their basis in the one form. Thomas clarifies the fact that the one form also accounts for the multiplicity of perfections, by distinguishing the essence from the virtue of the form. The essence is one, but virtually the form is *multiplex*. The more perfect a form is, the more its *virtus* comprehends. Besides, the closer the (natural) form is to the perfection of divine being, the further it is removed from matter. Although the natural form is one and is immediately united to matter, yet in the natural process of generation, it mediates itself in relation to matter. The substantial form of 'man' first constitutes the matter as a body that functions as a substrate for the determination 'living,' actualised by the very same form. Then gradually the other perfections follow, until the perfection of rationality is communicated by the form and the process of generation has been completed.

From the unity of the substantial form, the unity of the transcendental cause follows as a matter of course. Thomas rejects the Neoplatonic model of a hierarchy of transcendental causes, each of which gives a specific perfection like being, living, or knowing. This hierarchy both endangers the substantial unity and leads to polytheism, because it presupposes a mediated, emanating creation. Pseudo-Dionysius already corrected the Neoplatonic notion by identifying the transcendental Being Itself, Life itself etc. with the One God. Thomas goes still further than Dionysius. The latter called God only *causaliter* Being Itself, Life Itself, *essentialiter* God ought to be called 'above Being' and 'above Life.' For Thomas God is *substantialiter* Being Itself and that is precisely why He can be the cause of the *esse commune* of creatures. This means that being itself cannot be the least of perfections for Thomas. How then does he argue that being contains the perfections of living and of knowing? Referring to a text in Thomas' Commentary on the *Liber de causis* (prop. 18), Te Velde argues that a living being and a knowing being precisely as beings are more perfect than something that merely is. The crucial point is the relation a thing has to something else, to what it is not. A *tantum ens* has no intrinsic relation to something else. A living being, however, is directed from within itself to the other, it moves itself to it. Finally, a knowing thing is itself, not by excluding the other, but by taking it in into itself in an immaterial way and by knowing itself in the reflection on that act of knowing. When a thing makes itself be in relation to another, to something that is outside its essence, Thomas speaks of *operatio* or of 'second act.' Because of the finiteness of the being of things, the second act always differs from the first act, *i.e.*, the act of the substantial form by which something is in its own right and makes itself be in relation to itself. Only in God both coincide. Already in his being (first act) God is not only in act with respect to Himself, but also with respect to all the non-divine: His *esse* is His *intelligere*.

In the concluding chapter Te Velde deals with an issue usually overlooked by scholars like Fabro and Geiger: grace as a participation in the divine nature. Te Velde articulates the distinction between nature and grace by calling creation the communication of being and by calling grace the self-communication of God.

Creation does not mean that the creature is part of the divine Self. Thomas frequently notes that the creature does not participate in God's essence, but in a likeness of it. As a being it resembles God, but as we have seen, the similarity includes essentially the differentiation. In creation, the creature is posited in its own being and handed over to its own natural activity. In creation God communicates Himself not as He is in Himself, but in a way that is distinct from Himself. Therefore, Te Velde refuses to call creation a 'theophany' or 'self-revelation of God.' God communicates Himself *per similitudinem* and not *per essentiam* and so He remains hidden in his divinity. On the other hand, in giving grace God does communicate Himself in his divinity.

According to Te Velde, the place that grace occupies in Thomas' theology is determined by its relation to nature. This relation is expressed by two principles. The first one, "grace presupposes nature," accentuates the distinction between both, the second one, "grace perfects nature and does not destroy it," stresses their continuity.

The distinction between nature and grace is logically necessary. The *debitum naturae* is necessarily limited, because of the essential limitation of the nature in its finite being and power. Grace makes it possible for the finite, non-divine being to be united with God in knowledge and love. This union, according to Te Velde, cannot belong to creation, because then God would have to create a divine nature. Grace adds something to the limitation of the *debitum naturae* by which a rational creature can arrive at God, which is impossible for it by its own natural virtue.

On the other hand, grace and creation come from one and the same God, who does not destroy what He created in giving

grace. Te Velde accounts for this continuity of grace and nature from the notions of providence and *gubernatio*. God moves every creature to its good and its perfection according to its own way of being. For rational creatures this means that God not only operates from within as the universal principle of being, but also instructs by means of the Law and helps by means of grace. However, grace is not restricted to the means, it also affects the goal. This brings Te Velde to the much debated question of the relation between the natural and the supernatural good. Te Velde states that in both the object is the same, God, but the relation to Him differs. Every intellect naturally desires to know God, the *primum intelligibile*, because that is where the act of the intellect finds its ultimate fulfilment. This does not mean that a created intellect strives naturally to the *visio Dei per essentiam*. Every creature strives after the realisation of its own fulfilment according to the mode of its nature. However, the *visio* is the act that is connatural to God Himself, it does not befit any created nature. Therefore, the *visio per essentiam* is not worth striving at in relation to the created nature. The natural goal for the human intellect lies in the philosophical contemplation, that is in knowing God *per similitudinem*. Besides, it is proper to the human intellect to derive its knowledge from sensible experience. That is also why it is not capable to arrive at knowledge of God except insofar as the divine is participated in material substances by way of likeness. Grace then is required for two reasons: only by means of the gifts of grace can the rational creature attain its supernatural goal; secondly and more importantly, grace establishes an intrinsic principle within man that gives him a perfection on the level of nature. It enables man to will something he cannot will or strive at by nature. The *visio Dei per essentiam* surpasses the natural domain of the intellect and of the will. Thomas calls grace "a certain participation of the divine nature" that gives man a certain congeniality with God because of which the *visio* becomes a connatural goal for him.

2. Evaluating notes

Te Velde's study is well written and it has a clear structure. He manages to keep the historical and systematic approach of the subject well balanced so that they can profit from one another. I think that one of the main results of Te Velde's research in the domain of metaphysics is the way in which he articulates the relation between *esse* and essence. In order to set off these results I shall give a short survey how this relation has been interpreted by Thomistic scholars in this century. Finally, I shall formulate a critical remark on Te Velde's account of divine creative causality with respect to God's sovereignty and freedom.

2.1 *Esse* and essence

Since the beginning of this century the ever-smouldering embers of the *esse*-essence controversy have been rekindled.²¹⁶ In 1910 Marcel Chossat claimed that Aquinas never had taught the doctrine of the real distinction between *esse* and essence in created being, but that Giles of Rome deserved the credit for having introduced this distinction into philosophy. Later, other Jesuits like Pedro Descoqs and Francis Cunningham endorsed this view. The vast majority of scholars stated that Aquinas did teach the doctrine, but some claimed that it had been introduced before him by Aristotle (G. Manser), Plato (A. Little), Neoplatonism (C. Henry), Alfarabi (E. Gilson), or Avicenna (D'Ales).

It was also pointed out that Thomas himself never speaks of a "real distinction of *esse* and essence." Occasionally he talks about a "real composition of *esse* and *quod est*" (*De ver.*, q. 27, a. 1, ad 8; *In De hebdo.* 1, c. 2) and once about "distinguishing the *actus essendi* from (*id*) *cui actus ille convenit*" (*De ver.*, q. 1, a. 1, ad s.c. 3).

²¹⁶ Cf. the overview by Germain Kopaczynski, "A real distinction in St. Thomas Aquinas? 20th century opponents and the linguistic turn," *Philosophy Research Archives* 11 (1986), pp. 127-140.

Apart from these historical and terminological problems there is the systematic question of how to interpret what Aquinas says about the relation between *esse* and essence. Roughly, one can distinguish two mainstreams among 20th century Thomists.²¹⁷ The dominating interpretation in the beginning of this century was what has been called "Strict Observance Thomism" (Kopaczynski). In this interpretation Aristotle's act-potency scheme is considered to be the heart of Thomas' metaphysics. One does not acknowledge a genuine transformation of Aristotle's thought by Aquinas and is therefore inclined towards an essentialist reading of Thomas in which *esse* is merely seen as the facticity of things. *Esse* is nothing but the actualisation of the essence, which is itself the positive principle of intelligibility. This view largely coincides with what W. Norris Clarke has called the "thick essence" position.²¹⁸

"Strict Observance" Thomism was superseded by the "Primacy of *Esse*" approach, in which two groups of scholars are represented. Gilson and his followers separate radically the autonomous substantial order of reality, which is the domain of Aristotelian natural philosophy that examines the formal intelligibility of things, from the existential order of radical contingency, which is the realm of metaphysics and is concerned with efficient causality. The second group is formed by the 'participationalists' like Geiger, Fabro and De Raeymaker. They identify *esse* as the source of all perfection, value and intelligibility of things. The influence (Neo-)Platonism exercised especially on Thomas' later writing is considered by them to be crucial and they think of participation as the key notion in Thomas' philosophy of being: creatures are because of their existential participation in *Ipsium Esse*. Apart from the problem of positing a dual structure of participation in order to account for the constitu-

²¹⁷ Cf. the overview by Joyce A. Little, *Toward a Thomist Methodology*, Lewiston NY/Queenston ON: The Edwin Meller Press, pp. 49-111.

²¹⁸ W. Norris Clarke, "The role of essence within St. Thomas' essence-existence doctrine: positive or negative principle? A dispute within Thomism," *Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario*, vol. VI, Napels, 1977, pp. 109-115.

tion of the essences, this view also raises difficulties with regard to the role of essence. It seems that participationalist Thomists cannot but deny that essence is a positive principle in its own right. It is the extreme 'thin essence' position of William Carlo and W.N. Clarke, that fullheartedly accepts the final consequence that essence is nothing but a limiting, negative principle. Essence is only the limited mode by which the act of *esse* which is in itself infinite, is exercised by finite created beings. In this way essence is ultimately reduced to *esse* and created substances are nothing but quantified "chunks of *esse*." As a consequence, it is not the identity of *esse* and essence in God that expresses how He is distinct from the creature, but the disjunctive transcendentals infinity-finiteness perform this task: we have ended up with the Scotist thesis of the univocity of being.

One has to give credit to Te Velde for having articulated the *esse*-essence distinction not as a dichotomy but as a correlation of the two constitutive principles of being. He connects both principles intrinsically by defining essence in terms of a determinate relation to *esse*. Accordingly, essence is a positive principle in its own right, but only because it is in itself nothing but a determinate relation to *esse*. The term 'being,' that is said of both God and creatures, is not univocal but analogical. Aristotle stated that both the substance and the accident are, but the one is by itself (*per se*), the other by inherence. Likewise, both God and the creature are, but in radically different ways: the former is essentially, the latter by participation. The analogy of being enables Te Velde to articulate the similarity and the difference between God and creature in a single notion of participation: precisely as beings (*inquantum sunt entia*) creatures resemble God, but the resemblance includes at the same time the fundamental difference.

2.2 God's will

The interpretation of essence as a determinate relation to *esse* does avoid the problem of a dual participation and the the-

sis of the univocity of being, but it is questionable whether it can fully account for the Christian view on creation as a gift according to the free will of the Creator.

Thomas agrees that God is First Cause by His essence and His knowledge. However, he states that divine causality is not yet expressed by the notions of divine essence and knowledge as such, but by the notion of God's will (*De ver.*, q. 2, a. 14, resp.). 'Will' expresses the complete notion of cause (*In I Sent.*, d. 38, q. 1, a. 1, ad 4). It is remarkable that Te Velde, dealing with creative causality, mentions God's will only a very few times, notably in footnotes. The notion of divine will does not play any constructive role in the exposition of his view. He stipulates the function of the doctrine of divine Ideas in accounting for the multiplicity of creatures, but he does not refer to the distinction between *idea* as mere *ratio* and *idea* as *exemplar* (*De ver.*, q. 3, a. 3, resp.). He never speaks of God's knowledge as practical or of the difference between the *scientia simplicis notitiae* and the *scientia visionis*. Nor does he consider God's knowledge of what never was or will be. When Te Velde discusses the production model of creation (pp. 107ff), he only states that it accounts for the reduction of the essential order of the created universe to God, but not that Thomas also uses it for articulating God's freedom in creating. The impression of underestimating the divine will is strengthened by the fact that Te Velde claims that Thomas adheres to the Neoplatonist doctrine of the principle of plenitude: "... the perfection of the universe is such that every possible nature is also realised" (p. 232). However, Thomas' position in this matter is much more complicated and subtle, as may clear be from *In I Sent.*, d. 44, q. 1, a. 2, in discussing whether God can create a better world.

It is possible that the neglect of God's will and His freedom is caused by Te Velde's rejection of the Scotist theory of pure possibles (p. 119, note 72). This theory pictures God as picking out by His will from the infinite number of possibilities set up by His intellect. This theory, Te Velde argues, implies again a

double participation; one that constitutes the essence as subject and one by which *esse* is actually communicated to it. However, it remains difficult to see how Te Velde's own view might be able to account for God's freedom in creating.

DE ANDERSHEID VAN DE SCHEPPING

Over zijns participatie bij Thomas²¹⁹

Carlos Steel

In zijn academisch proefschrift, *Participatie en substantialiteit* (VU, Amsterdam, 1991), verwerpt dr. Rudi te Velde de gangbare interpretatie van Thomas' metafysiek van het zijn (cf. L.-B. Geiger, C. Fabro, J. Wippel), waarin twee vormen van participatie worden onderscheiden (zie pp. 89-92). Vooreerst wordt participatie begrepen in termen van reële *samenstelling* van een beperkend wezen (essentie) met de act van het zijn. Immers, "al wat participeert, is samengesteld uit iets dat participeert en iets dat geparticipeerd wordt" (*In VIII Phys.*, lectio 21). Geschapen-zijn betekent aldus dat het schepsel niet samenvalt met z'n zijn, maar eraan deel heeft en derhalve "samengesteld is" met z'n zijn. Door het onderscheid tussen wezen en zijn verschilt het schepsel van God. Hierbij rijst de vraag naar het statuut en de herkomst van dat "andere-dan-het zijn," de drager van het te participeren zijn, de essentie. Immers, ook de formele wezensdifferentie moet tot de goddelijke oorzaak teruggevoerd worden (want anders zou schepping niet het ontstaan van het totale zijn betekenen): zij vindt haar uiteindelijke verklaring in de exemplarische relatie van het eindige wezen tot het goddelijke subsistente zijn. Deze exemplarische relatie kan begrepen worden als participatie door (verminderde) *gelijkenis*. Tegenover deze interpretatie stelt de auteur dat bij Thomas de *similitudo* niet los gezien kan worden van de *compositio*. Men kan niet eerst het wezen op zichzelf be-

²¹⁹ Op verzoek van de redactie presenteer ik hier een uitgewerkte versie van een vraag die ik formuleerde tijdens de openbare verdediging van het proefschrift van Rudi te Velde (Amsterdam, 13 juni, 1991). Deze bijdrage betreft slechts één aspect van de argumentatie en mag niet beschouwd worden als een bespreking van het gehele werk.

schouwen als een (beperkte) gelijkenis van de goddelijke volmaaktheid, en dan onderzoeken hoe dit wezen het zijn 'ontvangt.' De formele inhoud van de essentie gaat immers niet vooraf aan de *compositio* met het zijn, maar krijgt precies in zijn onderscheiden verhouding tot de zijnsact zijn bepaaldheid (cf. p. 157). "Voor zover de differentie van het schepsel (t.o.v. God) een integraal moment blijkt te zijn van de gelijkenis, is de these van een dubbele participatie niet langer houdbaar" (p. 93). Daarom wijst Te Velde resoluut de klassiek geworden visie af die in de scheppingsact een onderscheid maakt tussen de constitutie van de essentie (wat mogelijk is) en het actualiseren van het mogelijk zijnde door het verlenen van de zijnsact aan de essentie. "Scheppen is niet een tweeledige akt van het maken van een drager en het verlenen van zijn aan die drager" (p. 166). Dit samendenken van 'differentie' en 'gelijkenis' brengt de auteur tot een (quasi Hegeliaanse) beschouwing, waarin de schepping gezien wordt als "een zelf-onderscheiding van de oorzaak in haar uitstroming naar het effect" en als een negatie van de identiteit van God met zichzelf: "in de *similitudo* waaraan God het schepsel deel geeft wordt de identiteit van God met zichzelf genegeerd, en wel op een bepaalde, voor ieder schepsel weer andere wijze" (p. 167).

Deze visie is zeker bijzonder attractief, omdat ze toelaat de eenheid van de scheppingsact te beklemtonen, welke in de traditionele interpretaties altijd wat problematisch bleef. Maar ik heb evenwel de indruk dat de auteur zo in een andere moeilijkheid terecht komt. In zijn interpretatie valt namelijk het "anders zijn" van de schepping, de specifieke differentie van de diverse zijnden als zovele onderscheiden beperkende gelijkenissen van Gods wezen, samen met de act zelf waardoor zij in het zijn gesteld worden. Indien namelijk de formele differentie niet voorafgaat aan de verhouding tot de zijnsact, kan ze niet gedacht worden, ook niet door God zelf, tenzij voor zover ze in act gerealiseerd wordt. Men kan de "andersheid van het schepsel niet voorop stellen" aan de scheppingsact: "*precies in zijn andersheid is het geschapen*" (p. 93). Dan mag men echter de these ook om-

draaien: door de differentie en de andersheid te denken, worden ze in act gerealiseerd. Het denken van het onderscheid is het scheppen ervan. Er is geen ideële veelheid voorafgaand aan de scheppingsact. *Ipsum intelligere est ipsum creare* (Scottus Eriugena).

Men kan nochtans niet loochenen (en dat doet ook de auteur geenszins) dat Thomas zelf altijd de scheppingsact scherp onderscheidt van de eeuwige denkact waardoor God de specifiek onderscheiden wezens²²⁰ vat. Trouwens, God kent niet alleen alle wezens die actueel geschapen zijn of zullen zijn, maar ook alle wezens die niet zijn en nooit zullen zijn, maar toch mogelijk zijn. "Essentia divina per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt *vel esse possunt*" (ST I, q. 14, a. 12). God kent immers in een eeuwige act alle mogelijke imitaties (of participaties) van zijn eigen volmaaktheden, niet alleen de schepselen die in act gerealiseerd worden, maar ook vele andere wezens: "multos alios modos communicationis propriae bonitatis." Opdat God de formele wezensdefinitie zou kennen is het indifferent of dit wezen in act gerealiseerd is of niet: "apud intellectum divinum vel artificis indifferenter est cognitio rei, sive sit sive non sit" (*De ver.*, q. 2, a. 8). Dit geldt trouwens ook voor het menselijke intellect: we kunnen het wezen van de leeuw of van het paard begrijpen ook al zijn alle dieren van die soort vergaan (*ScG I*, cap. 66, n. 545). Dat er een fundamenteel onderscheid bestaat tussen het denken van de formele distincties en het in act realiseren ervan blijkt trouwens ook uit de door Thomas vaak verdedigde stelling dat het "kennen" in God geen voldoende grond is voor de schepping. Opdat de wezens die als onderscheiden gekend worden, ook in act zouden geschapen worden, is naast het denken de *voluntas* vereist: "scientia Dei est causa rerum secundum quod habet voluntatem conjunctam" (ST I, q. 14, aa. 8 & 9).

²²⁰ In navolging van Te Velde in zijn proefschrift gebruikt de auteur hier 'wezens' (voor 'wezenheden' of 'essenties') als het meervoud van 'wezen' (in de zin van 'essentie'). De redactie meent te mogen volstaan met hierop te wijzen in plaats van de term in deze en de volgende bijdrage te wijzigen.

Daarom begrijp ik niet waarom de auteur zo scherp de gangbare interpretatie afwijst, die stelt dat “de formele differenties” voorafgaan aan de zijnsact waardoor ze geschapen worden, als zovele *possibilia*, die al dan niet door God feitelijk gerealiseerd kunnen worden. De *possibilia*-these hoeft immers niet te leiden tot een verdubbeling van de scheppingsact, zoals de auteur dit voorstelt: “ten eerste de constitutie van de *possibilia* als mogelijkheid door Gods intellect en ten tweede de verwerkelijking van de mogelijkheid door Gods wilsbesluit” (p. 119, n. 72). De *possibilia* zijn immers niet geconstitueerd of geschapen (als een soort spookwezens intermediair tussen het niets en het actuele zijn): ze zijn niets anders dan de goddelijke essentie zelf, voorzover die door zichzelf gekend wordt *in een bijzonder en onderscheiden opzicht*. Wanneer Te Velde de *possibilia*-these afwijst, dan bedoelt hij in feite de these dat de *quidditates* reeds “geconstitueerd” zouden zijn als *possibilia*, voorafgaand aan hun verwerkelijking. Hij zal echter zeker niet ontkennen dat God alle *quidditates* van de dingen in zich kent, voorafgaand aan de schepping. Maar, zo zal hij opmerken, die *quidditates* zijn nog niet de schepping in haar anders-zijn-van-God: zij zijn niets anders dan Gods eigenste wezen zelf, maar beschouwd in een beperkend opzicht als een mogelijke eindige participatie: “quidditas (creaturae) in Deo non est creatura, sed *creatrix essentia*.” Zoals Te Velde terecht benadrukt: “de veelheid van de ideeën is niet een op zichzelf staande veelheid apart van de ene (goddelijke) essentie. Elk van de ideeën staat voor de goddelijke essentie in haar geheel, maar onder een bepaald gelijkenis-opzicht. In elke idee denkt God de gehele perfectie van zijn essentie onder een bijzonder en onderscheiden opzicht” (p.119). “*Ipsa divina essentia est idea uniuscuiusque rei cointellectis diversis proportionibus rerum ad eam*” (*De ver.*, q. 3, a. 2). Thomas aanvaardt niet dat er onderscheiden essenties zouden “bestaan,” los van de feitelijk gerealiseerde schepselen. In die zin heeft Te Velde gelijk: er *bestaan* inderdaad geen formele distincties voorafgaand aan de scheppingsact. Doordat aan het schepsel het zijn wordt toegerekend, wordt ook de distincte watheid van het schepsel ge-

schapen (*cf.* p. 166, n. 66). “Tegelijk dat God het zijn geeft, maakt hij datgene wat het zijn ontvangt (nl. de watheid)”: *Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit* (*De pot.*, q. 3, a. 1, ad 16). Maar dit belet niet dat deze onderscheiden opzichten in God te denken zijn, voorafgaand aan de feitelijke schepping. Te Velde merkt op bij deze tekst uit *De potentia* (tegen C. Fabro): “de watheid van het schepsel wordt niet door de zijnsverle-nende akt van de schepping verondersteld, als zou ze een eigen oorsprong hebben en in een aparte akt geschapen zijn ...” Met het laatste deel van de uitspraak kan ik mij helemaal akkoord verklaren: de watheid wordt niet in een aparte act geschapen, onderscheiden van de act waardoor het wezen in het zijn ge-steld wordt. Toch blijf ik met C. Fabro bevestigen dat “de watheid van het schepsel voorondersteld wordt bij de scep-pingsakt.” Wanneer men dit niet doet, riskeert men te vervallen in een (voor Thomas) heterodox standpunt, volgens hetwelk Gods schepping begrepen wordt als een natuurlijk proces en niet als een schepping op grond van inzicht en wil.

In de neoplatoonse traditie werd tegen Aristoteles geargu-menteerd dat hij de schepping en de zijnsparticipatie niet kon begrijpen, omdat hij de “hypothese van de ideeën” afwees. Indien Thomas over Aristoteles heen naar Plato teruggrijpt in zijn leer over de zijnsparticipatie, dan doet hij dat evenzeer in zijn leer over de ideeën. “Omdat de wereld niet door toeval tot stand kwam, maar door God gemaakt is door zijn werkend ver-stand, is het noodzakelijk aan te nemen dat er in de goddelijke geest een vorm is naar wiens gelijkenis de wereld gemaakt is. En dat is precies de idee.”²²¹ Daarom meen ik dat ook Te Velde er niet buiten kan een formeel onderscheid te aanvaarden binnen het goddelijke denken voorafgaand aan de scheppingsact. De hypothese van de exemplaire oorzakelijkheid in God (de

²²¹ Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intel-lectum agentem, necesse est quod in mente divina sit forma, ad simi-litudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideae (*ST I*, q. 15, a. 1: utrum ideae sint; *cf.* q. 44, a. 3 en *De ver.* q. 3, a. 1). – Over de relatie tus-sen schepping en ideeënleer, zie C. Steel, “Proclus et les arguments pour et contre l’hypothèse des idées,” *Revue de philosophie ancienne* (1984), pp. 3-27.

“ideeën”) is immers voor Thomas noodzakelijk om de schepping te kunnen verklaren als de act van een intelligente vrije oorzaak. Te Velde meent echter dat deze onderscheidenheid van de ideeën niet begrepen kan worden, tenzij door te vertrekken van de *feitelijk* geschapen orde: “De goddelijke ideeën dienen niet ter verklaring van de mogelijkheid van iets voorafgaand aan het feitelijk bestaan ervan. Thomas neemt de veelheid van exemplaire ideeën in God aan om begrijpelijk te maken dat de intelligibele wezensorde van de *feitelijk* (ik cursiveer) geschapen werkelijkheid haar oorsprong in God heeft” (p. 119, n. 72, tegen J. Wip-pel, *Aquinas and Participation*). Ik heb de indruk dat Thomas dit ten stelligste zou ontkennen. Ten bewijze volgend citeert uit *In I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 3: “Alhoewel de veelheid van de ideeën beschouwd wordt met betrekking tot de dingen (*res*), is toch de veelheid van de dingen niet de oorzaak van de veelheid van de ideeën, maar omgekeerd; want het is niet omdat de dingen het goddelijke wezen op onderscheiden wijze nabootsen, dat Gods intellect zijn wezen beschouwt als nabootsbaar op onderscheiden wijze; het goddelijke intellect is immers de oorzaak van de dingen; het onderscheid van de ideeën komt dus tot stand door de activiteit van het goddelijke intellect, in de mate dat het zijn wezen kent als nabootsbaar op onderscheiden wijze door de schepselen” (*distinctio idealium rationum est secundum operationem intellectus divini, prout intelligit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis*). Uit deze tekst blijkt duidelijk, meen ik, dat de differentie en dus ook de formele andersheid van de schepselen geconstitueerd wordt door een activiteit van het goddelijke *intellect* en dus voorafgaat aan de scheppingsact waardoor de wezens het zijn ontvangen. Indien echter de formele wezensdifferentie onderscheiden is van de act waardoor God het zijn ‘feitelijk’ verleent, dan blijft ook het probleem van de “dubbele schepping,” waarmee de vorige interpretatoren geworsteld hebben, of het probleem van het “aliud praeter esse.” “Thomas denkt het zijn ‘katallel,’ d.w.z. als iets dat toe-komt aan iets anders. Het probleem is waar het “aliud” van het wezen

vandaan komt.”²²² In zijn proefschrift geeft Te Velde een scherpszinnige oplossing voor dit probleem: het anderszijn van de essenties valt samen met de scheppingsact van de zijnden. Dit is een duidelijke positie: zij werd o.m. verdedigd door Willem van Ockham (cf. *In I Sent.*, d. 35, q. 5). Ik betwijfel evenwel of ze bij Thomas terug te vinden is. De interpretatie van Te Velde blijft onduidelijk op het meest fundamentele punt: de betekenis van de term ‘zijn.’ De auteur heeft gelijk wanneer hij stelt dat voor Thomas alle formele wezensbepalingen een verhouding tot het ‘zijn’ uitdrukken (p. 157): de wezens van mens, dier, plant of steen zijn telkens onderscheiden wijzen van ‘zijn.’ Maar dit hoeft niet noodzakelijk te impliceren dat zij alleen maar onderscheiden kunnen worden in verhouding tot de *feitelijke zijnsact* waarmee zij “samengesteld” zijn. God kan de diverse wezens in hun onderscheidenheid (in hun *quod quid sunt*) denken ook zonder dat zij *in actu* verwerkelijk zijn (*ScG I*, c. 66). Maar misschien zullen sommigen in dit standpunt één restant van een “essentialistische” metafysiek zien ... !

De auteur van deze prachtige dissertatie over Thomas heeft zeker niet de pretentie het centrale probleem uit de metafysiek te hebben opgelost: hoe kan het oneindige het andere (dit is het eindige) denken en voortbrengen? Hij heeft een oorspronkelijke en zeer coherente interpretatie van Thomas’ metafysiek verdedigd, die deze *quaestio vexata* in een nieuw licht plaatst.

²²² L.B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, geciteerd door Te Velde op pp. 89-90. Vgl. mijn opmerkingen in *Tijdschrift voor filosofie* 45 (1983), pp. 463-465.

SUMMARY

The Otherness of Creation

On Participation of Being in Thomas

In his doctoral thesis, *Participatie en substantialiteit* (Participation and substantiality), Vrije Universiteit Amsterdam, 1991, Dr Rudi te Velde rejects the traditional interpretation of Thomas' metaphysics, according to which one type of participation, *i.e.*, participation in the real *composition* of essence with the act of being in which it participates, is distinguished from another type of participation, *i.e.*, participation in the exemplary relation of the essence with the divine being, which is a participation by *similitudo*. In this way Te Velde safeguards the otherwise problematic unity of the act of creation.

Since the author does recognise and accept Thomas' distinction between God's act of creating and his eternal act of understanding specifically different essences (including those of things that are not but *can be*. *ST I*, q. 14, a. 12), one does not see why he rejects the traditional notion that "the formal differences" precede the act of being as as many *possibilia*. This distinction does not lead to the duplication of the act of creation, since the latter involves God's will, whereas the *possibilia* only concern his intellect. See *In I Sent.*, d. 36, q. 2, a. 3: "distinctio idealium rationum est *secundum operationem intellectus divini*, prout intelligit essentiam suam diversimode imitabilem a creaturis" (the distinction between Ideas results *from the operation of the divine intellect*, insofar as it understands its own essence as being diversely imitable by creatures).

GODS VRIJHEID EN DE ANDERSHEID VAN HET SCHEPSEL

Een reactie op C. Steel

Rudi te Velde

De vraag die Carlos Steel mij tijdens de openbare verdediging van mijn proefschrift over Thomas' scheppingsleer voorlegde, heeft op dat moment niet een bevredigend antwoord kunnen krijgen. In de dagen na de promotie gingen mijn gedachten dan ook regelmatig uit naar de door hem aan de orde gestelde kwestie, waarmee een zo centraal punt van mijn interpretatie op losse schroeven leek te komen staan. Was ik toch te ver doorgeschoten in mijn enthousiasme, zodat uiteindelijk de ene onhoudbare interpretatie tegenover de andere is komen te staan? Het is me echter niet gelukt mezelf van mijn eigen interpretatie af te brengen. Daarom doet het me veel genoeg dat Steel een uitgewerkte versie van zijn vraag aan het *Jaarboek* heeft aangeboden, die mij in de gelegenheid stelt enkele punten te verduidelijken en toe te lichten.

Een centraal punt van mijn in het proefschrift naar voren gebrachte kritiek is dat er in de gangbare interpretatie van Thomas' scheppingsbegrip een *possibilia*-leer is ingeslopen met als gevolg dat de eenheid van de scheppingsact niet adequaat begrepen kan worden. Gods vrije scheppingsact lijkt vaak zo voorgesteld te worden dat door een keuze van zijn wil een deel van de in Gods wezen besloten liggende mogelijkheden getransponeerd worden tot het actuele bestaan buiten God. Zo zegt bij voorbeeld Wippel dat een schepsel iets is dat *kan* bestaan op grond van het feit dat het een mogelijke door God gedachte imitatiewijze is van de goddelijke essentie, maar dat het actueel (feitelijk) bestaat omdat God het bestaan ervan wil en het efficiënt veroorzaakt (zie proefschrift, p. 119). Wippel, en dit ziet

men vaker in de literatuur, brengt het onderscheid van *wezen* en *zijn* in het scepseel in verband met de onderscheiden rol van het verstand en de wil in Gods scheppingsact. Vooral als men uitgaat van de voorstelling van God als *artifex*, lijkt dit nogal voor de hand te liggen. Gods kennis van alles wat in zijn *wezen* besloten ligt naar de eigen 'rationes' ervan, impliceert nog niet het actueel bestaan van die dingen, evenmin als het hebben van een idee automatisch een realisatie ervan betekent. God kan wel iets denken, maar daarmee heeft hij het nog niet geschapen. Pas door tussenkomst van de wil wordt (een deel van) wat God denkt en wat als zodanig slechts mogelijk is, ook daadwerkelijk in het *zijn* gesteld c.q. geschapen.

Wat is er nu fout aan deze visie? Onderscheidt Thomas dan niet zelf de scheppingsact scherp van de eeuwige denkact waardoor God de specifiek onderscheiden *wezens*²²³ vat? Ik wil niet ontkennen dat Gods *scientia* als zodanig nog niet de voldoende grond is voor de schepping. Het gaat mij echter om het modale perspectief van waaruit deze verhouding tussen Gods kennen en willen vaak wordt gezien. Steel citeert een interessante tekst uit de *Summa*: "Essentia divina per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quae sunt *vel esse possunt*" (Steel cursiveert). Steel leest deze tekst met het accent op *quae esse possunt*, de rijkdom aan onderscheiden mogelijkheden, die door Gods verstand gevat worden in zijn *wezen* en waarvan een deel geëffectueerd wordt tot *omnia quae sunt*. Ik lees de tekst anders. Het gaat erom dat het goddelijk *wezen*, zoals gekend door het goddelijk intellect, een toereikende gelijkenis vormt van alles wat is, dus dat alle dingen, volgens de diversiteit van hun vormen, begrepen kunnen worden als voortgekomen uit dat ene goddelijk *wezen*. Ja, zo lijkt Thomas zich ineens te bedenken, zelfs meer: *vel esse possunt*. Het oneindig *wezen* van God behoudt een surplus, in die zin dat alles wat is, en dus geschapen is, niet adequaat beantwoordt aan de gehele *similitudo* van het scheppend *wezen* van God. De schepping is geen uitputtende uitdrukking van al wat in Gods macht (= essentie) be-

²²³ Voor 'wezenheden'; zie hierboven noot 220, p. 117 (De redactie).

sloten ligt. Niet dat God niet door zijn gehele macht werkt (*agit tota sua potentia*), maar zijn oneindige macht kan niet volledig en uitputtend in de schepping tot uitdrukking gebracht worden. Er blijft bij wijze van spreken genoeg achter in Gods macht, die echter wel uitputtend want volmaakt gekend wordt door God. Daarom zijn niet alle 'rationes' in Gods verstand ook automatisch 'ideae,' exemplaire vormen volgens welke hij scheidt.

Gods oneindige macht is ten aanzien van elk eindig effect *overbepaald*. Geen eindig effect kan een gelijkenis van God dragen waarin Gods macht adequaat tot uitdrukking komt. Vandaar het surplus van 'quae esse possunt.' Of vanuit een ander perspectief: Gods goedheid eist niet uit zichzelf deze bepaalde wijze van mededeling aan het andere, zodat men niet kan zeggen dat God, die noodzakelijk zijn eigen goedheid wil, een zus en zo bepaalde wijze van mededeling hiervan aan het andere omwille van zijn goedheid ook noodzakelijk moet willen. Het is één enkele wilsact waarmee God zichzelf als doel wil en de anderen omwille van zichzelf als doel. In relatie tot de anderen is deze wil *vrije scheppende liefde*, geen keuze op basis van een overweging wat in verhouding tot het doel het beste zou zijn. (Kan er in relatie tot Gods goedheid sprake zijn van beter en best?)

Wat ik hiermee wil benadrukken is dat er bij Thomas niet zozeer sprake is van 'alles' (alle mogelijke werelden?) wat krachtens Gods kennen *mogelijk* is en waarvan dan een deel door zijn wil *feitelijk* gerealiseerd wordt. Thomas vertrekt vanuit de wereld die daadwerkelijk bestaat. Deze wereld als geordende veelheid van diverse naar soort onderscheiden schepselen vormt een door God vrij gewilde representatie van zijn Goedheid en deze wereld kan een vrij gewilde schepping zijn, omdat noch Gods macht noch zijn goedheid een noodzakende grond bieden om te scheppen en om juist deze wereld te scheppen. Het is vanwege dit oneindig surplus aan Gods kant, waardoor hij zich vrij verhoudt tot de wereld en zijn macht niet uitput in wat hij maakt, dat Thomas spreekt van "dingen die kunnen zijn maar nooit zullen zijn," van dingen die in Gods goedheid verborgen zullen blijven liggen.

Het centrale bezwaar van Steel is dat in mijn interpretatie het denken van het formele onderscheid der dingen dreigt samen te vallen met de scheppingsact, waardoor ze in het zijn worden gesteld. Daarmee riskeer ik te vervallen in het heterodoxe standpunt dat de schepping een natuur-noodzakelijk proces is. Maar "God kan de diverse wezens in hun onderscheidenheid denken ook zonder dat zij *in actu* verwerkelijk zijn," zo stelt Steel. Het kan toch niet zo zijn dat God alleen de dingen naar hun eigen 'ratio' kan denken in verhouding tot de *feitelijke zijnsact* (Steel cursiveert) waarmee ze samengesteld worden. Ik denk niet dat dit noodzakelijk volgt uit mijn interpretatie, maar ik weet niet goed wat bedoeld kan zijn met 'feitelijke zijnsact.' De ideeën kan men niet opvatten als gedachte representaties van even zovele *wezens* buiten de verhouding tot het zijn om, wezens die dus uit zichzelf nog 'niet-zijnden' zijn, maar door de scheppingsact *feitelijk* met het 'zijn' worden verbonden. Hiermee raakt men weer verzeild in een essentialistische metafysiek. Wat kan 'zijn' dan nog anders betekenen dan de feitelijke realisatie (of actualisatie) van een voorgegeven bepaaldheid? De ideeën zijn 'rationes,' niet van essenties, maar van dingen die *zijn* of kunnen *zijn*. Ik zou willen benadrukken, niet dat God 'rationes' van (nog) *niet-zijnden* (van dingen minus het zijn) denkt, maar dat hij 'rationes' denkt van dingen die kunnen *zijn*, dus dingen die op een door deze 'rationes' *bepaalde* wijze aan het zijn kunnen participeren en daarmee op een bepaalde wijze op de goddelijke essentie (= het zijn zelf) gelijken.

Ik houd dus vol, tegen Fabro en Steel in, dat men niet kan zeggen dat "de wateid van het schepsel voorondersteld wordt bij de scheppingsakt." De 'wateid' (dit bepaalde schepsel) wordt immers precies geschapen (wordt zijnde) door het zijn eraan toe te kennen. Wel kan men zeggen dat de 'ratio' volgens welk een ding zijn krijgt aan de scheppingsact voorondersteld is, want deze 'ratio' bepaalt immers de eigen wijze waarop elk ding zijn krijgt. M.a.w. de 'ratio' bepaald niet de essentie los van het (feitelijke?) zijn. De essentie is niets anders dan de (onderscheiden) bepaaldheid die het zijn krijgt in iets, dat daardoor tot

zijnde en tot een bepaald zijnde wordt. Je kunt niet zeggen dat de 'ratio' het wezen van iets (watheid) bepaalt en dat dit bepaalde wezen vervolgens het zijn krijgt toebedeeld (*in actu* gerealiseerd wordt). Want dit zou betekenen dat de scheppingsact verdubbeld wordt: in de ene act worden volgens de 'rationes' de vele wezens ieder voor zich bepaald, in de andere act wordt aan die vele wezens gelijkelijk het (gemeenschappelijke) zijn toebedeeld.

Het zijn is het eigen effect van Gods macht; dit betekent dat de dingen alles wat ze aan zijn en volkomenheid hebben ontleenen aan God, m.a.w. dat hun gehele substantie (*tota substantia rei*) geschapen is *ex nihilo*. Gods oneindige macht is echter niet uit zichzelf bepaald tot een veelheid van onderscheiden effecten die ieder op een bepaalde (eindige, dus van God onderscheiden) wijze zijn hebben. Stel dat God krachtens de noodzaak van zijn natuur zou scheppen, dan zou hij slechts één effect kunnen voortbrengen waartoe zijn natuur bepaald is, b.v. het zijn in het algemeen. Hij brengt echter in één zijnsverlenende act een veelheid van onderscheiden schepselen voort; hij brengt het zijnde voort inclusief alle differenties, en dat kan hij omdat hij door zijn verstand scheidt en het zijn dat hij uit zich doet vloeien in ieder schepsel volgens de idee ervan termineert of bepaalt tot een eigen onderscheiden natuur. Ik ontken niet dat de idee en daarmee de formele differentie van het schepsel, voorafgaand aan de scheppingsact gedacht wordt. Maar dan wel zo dat de idee de intrinsieke veelvuldige bepaaldheid is van de ene scheppingsact. Steel stelt terecht dat de veelheid der dingen niet de oorzaak is van de veelheid der ideeën, als zou God pas in relatie tot de vele dingen zijn ene essentie onder een veelvuldig opzicht kunnen denken. Wat ik wel ontken is dat de scheppingsact erin zou bestaan een van eeuwigheid gedachte 'quidditas' te verbinden met een 'feitelijke' zijnsact. Daarom spreek ik van schepping in termen van 'zelfonderscheiding.' De veelheid in de schepping is niet het gevolg van een *val* uit de volmaakte eenheid van de oorzaak (dat zou wel het geval zijn bij een natuur noodzakelijk schepping); maar in elk van de bijzondere effecten,

precies waarin het anders is dan God, ziet God zichzelf weer-
spiegeld (*similitudo!*) op een bijzondere wijze, op een van God
zelf en ook zo door hem zelf bedoelde onderscheiden wijze.
Daaraan ontleent het schepsel zijn eigen bijzondere zijnswijze.
Het schepsel is niet-God, maar niet als zou het 'buiten' God en
vreemd aan God zijn (buiten de gelijkenis van God). Omdat
God door zijn verstand en door zijn wil schept, is hij in het an-
ders-zijn van het schepsel bij zichzelf en herkent hij de schepping
als een vrij gewilde uitdrukking van zichzelf.

Ik voel daarom ook een zekere aarzeling om de scheppings-
act zo scherp te onderscheiden van de 'eeuwige denkact' van
God, zoals Thomas volgens Steel zou doen. De scheppingsact is
even eeuwig als God zelf eeuwig is en alles in hem, want die
scheppingsact is niets ander dan God zelf. Je kunt niet zeggen
dat God op een bepaald moment besluit te scheppen. Juist door
deze manier van spreken zijn er altijd van zulke idiote vragen
gesteld als: wat deed God nu voor de schepping? of: wat heeft
hem bewogen om uit zijn eeuwig sluimer op te staan? De enige
manier om over Gods scheppingsact (dus over God zelf) na te
denken is door te vertrekken vanuit onze werkelijkheid (de feite-
lijke? Is er dan ook een niet-feitelijke? Wat betekent het om onze
werkelijkheid in relatie tot God ineens als 'feitelijk' te kenmer-
ken? Ja, zegt men, deze wereld had toch anders kunnen zijn dan
ze is? Maar deze wereld *is* niet anders; het is deze wereld die
blijkbaar gewild en geschapen is. Ik vind het een slechte manier
om Gods vrijheid te denken door te zeggen dat deze wereld
slechts één van de vele mogelijkheden is waartoe God in vrij-
heid bij machte is). Als men dan zegt dat deze wereld geschapen
is, dan is Gods eeuwig en onveranderlijk wezen altijd al volgens
de orde van zijn wijsheid en volgens het besluit van zijn wil be-
paald tot het voortbrengen van deze wereld. Betekent dit dat
God volgens zijn eeuwig wil ook het eeuwig voortkomen der
dingen uit God wil? Dit had op zichzelf gekund, maar vanuit de
openbaring vernemen we dat God in de eeuwigheid van zijn wil
niet de eeuwigheid van schepselen heeft gewild, en dat is wel zo
passend, want uit het woord van "in den beginne" blijkt dat hij

door zijn wil scheidt, en niet door de noodzaak van zijn natuur. Wat door verstand en wil voortgebracht wordt, is zoals het gedacht en gewild is, niet zoals degene die denkt en wil zelf is.

SUMMARY

God's Freedom and the Created Being's Otherness

A reaction to C. Steel

God's infinite power is *overdetermined* in comparison to any finite effect. Hence the *rationes* in God's essence cannot be exhausted in creatures. Not all *rationes* are automatically 'ideae,' exemplary forms of created beings. Hence *ST I*, q. 14, a. 12: the divine essence is a sufficient *similitudo* of all beings that are *and can be*.

Against Wippel and specifically against Fabro and Steel, I reject the notion that "the quiddity of the created being is presupposed by the act of creation," for this quiddity, this particular creature, is created, becomes a being (*ens*), by being (*esse*) being assigned to it. So, the *ratio* does not determine the essence apart from its being (called 'factual' by Steel). The thesis that the *ratio* determines the essence of something (quiddity) and that this essence subsequently receives being (is realised *in actu*) duplicates the act of creation: in one act the *rationes* of each of the essences is determined, in another (common) being is assigned to all of these essences.

With Steel I accept that the Idea, the formal difference of the created being, is understood before the act of creation, but I do not accept that the act of creation would consist in combining the quiddity, eternally understood, with a factual act of being.

One should not exaggerate the distinction between acts of God's intellect and of his will. God's act of creation is as eternal as God's "eternal act of understanding," since God's act of creation is nothing but God himself. God did not decide to create at one particular moment.

VRIJGEVEN DOET DEUGD

Wetzel en de augustijnse wilsvrijheid

Nico den Bok

De mens is vrij om het goede of kwade te
doen, maar hij wordt pas waarlijk vrij als
hij het goede doet [Augustinus]

Inleiding

James Wetzel heeft een geconcentreerde studie geschreven over de ontwikkeling in Augustinus' denkbeelden over deugd en haar vooronderstellingen: wil, vrijheid en onvrijheid, autonomie en genade.²²⁴ Stap voor stap zien we met hem mee hoe Augustinus zich emancipeert van het antieke denken, dat voor zijn ethische reflectie voornamelijk neerkomt op stoïcijnse en neoplatoonse filosofie. Het levert verrassende observaties op. In dit opstel kijk ik met Wetzel mee, in dank en kritiek. Ik deel veel van zijn rake opmerkingen, maar niet de hoofdlijn van zijn analyse. Kort gezegd: Augustinus' emancipatie gaat nog een beslissende stap verder dan Wetzel wil.

²²⁴ James Wetzel, *Augustine and the limits of virtue*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992. De verwijzingen in dit artikel noemen alleen de betreffende pagina's van dit boek. Een korte samenvatting van dit opstel is als recensie in *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, mei, 1993, verschenen. Zie ook J. Wetzel "The recovery of free agency in the theology of St Augustine," *Harvard theological review* 80 (1987), pp. 101-125. In dit artikel laat Wetzel de slagkracht van Augustinus' vrijheidstheorie zien in het huidige debat compatibilisme-incompatibilisme. Zijn conclusie komt overeen met dat van zijn boek: "We can in fact conceive of God as necessarily and decisively involved in human progress toward *beatitudo* and still have an interesting notion of freedom left to show for it." M.i. kan dit slechts een zekere schijn hebben.

1. Het kernpunt: alleen spontane beweging of ook keuze?

De intellectuele biografie wordt ingezet bij de pas bekeerde Augustinus, die mediteert en argumenteert over het ware levensgeluk. Een uitgangspunt is: om een gelukkig mens te worden moet men een goed mens worden. Een mens is immers ongelukkig (a) als hij niet heeft wat hij verlangt, (b) als hij heeft wat hij niet behoort te verlangen.²²⁵ Een tweede uitgangspunt van Augustinus' analyses is dat ieder mens op een zekere afstand van zijn eigen geluk staat; en de brug tussen hier en ginds hangt aan normen, aan de mate waarin waarheid ingezien en goedheid nagestreefd wordt. Het tot innerlijk bezit geworden normatieve heet 'deugd' (virtus). Hoe kan een mens die verwerven, hoe gelukt het hem een goed mens te worden (een 'bona voluntas' te ontwikkelen) en zich ten volle te ontplooien?

Wetzel volgt Augustinus voornamelijk in die inzichten die hij gevormd heeft in het decennium tussen Cassiciacum, de retraite na de doop, en Hippo, de aanvaarding van het bisschopsambt. In die periode maakt zijn denken een stroomversnelling door. Kort na zijn bekering, meent Wetzel, is Augustinus intellectueel een platoniserende stoïcijn. Tien jaar later is hij de theoloog die het bevrijdende karakter van de determinerende genade ontdekt heeft. Voor we de reis meemaken, is het goed ons een eerste beeld van Wetzels hoofdlijn te vormen.

Iets wat Augustinus in die heroriëntatie rond zijn bekering van meet af aan al onderscheidde van antiek stoïcijns of platonisch gedachtengoed is naar mijn oordeel het besef en de ervaring van wilsvrijheid:²²⁶ "Via mijn wil is de zonde in mij gekomen, via mijn wil moet zij eruit kunnen gaan." Dit besef heeft hij tegenover het manicheïsme verworven. De meeste denkbeelden van na die tijd wijzen erop dat hij dit niet meer heeft losgelaten, ook niet als hij in zekere zin elementen uit zijn eerdere ervarin-

²²⁵ Zie p. 45, uit *De Trinitate* XIII, 5 (8).

²²⁶ In feite is de antieke Stoa op dit punt sterk tweeslachtig. Enerzijds blijkt vaak het optimisme van de wilskrachtige mens; anderzijds wordt die vaak in een dieper, kosmisch gekleurd determinisme geborgen. Het platonisme is minder ambivalent: het determinisme is er uitgesproken aanwezig.

gen (die hij manichees veel te zwaar, te metafysisch duidde) moet hernemen.²²⁷ Vlak na zijn bekering zet hij zijn veronderstelling van de menselijke keuzevrijheid sterk aan – tegenover de manichese afzwakking en ontkenning ervan. In de tien jaar die volgen op dit werk neemt Augustinus (alleen) de *sterke aanzet* terug, niet het gehele vrijheidsbesef. Wetzel laat Augustinus met zijn bekering van het ene, manichese determinisme in het andere, het *antiek* stoïcijnse/neoplatoonse, overgaan – om hem tenslotte in een christelijk determinisme te zien uitmonden.

De dimensie van de *keuzevrijheid* van de wil, die door de christelijke evaluatie van de zonde boven water kwam, is daarvoor van meet af aan een enigszins ondergeschoven kind in deze studie. Wetzel legt vrijheid van wil (uitsluitend) uit in termen van de *juiste object-gebondenheid*, in de transcendentale openheid van de menselijke geest voor wat waar en goed is. Augustinus klemde zich aan deze openheid vast, wat zeker na zijn sceptische periode begrijpelijk genoeg is. Vrij wordt de mens als hij zijn inzicht op het ware en zijn wil op het goede richt, onvrij als hij onwaarheid en boosheid dient. Zou Augustinus zich er zo aan vastklemmen, als hij niet erkende dat er in menselijke vrijheid net nog iets *meer* aan de orde is dan *alleen maar* (re)oriëntatie met betrekking tot de (juiste) objecten van zijn verlangen? Door te zondigen hebben we onszelf van deze objecten afgewend, terwijl toewending niet alleen goed mogelijk was, maar zelfs oneindig veel verstandiger. De afwending kan dus nauwelijks door

²²⁷ Het is jammer dat daarbij het decennium voor de bekering, dat van vrede en onvrede met het *manicheïsme* (Carthago) en de *sceptis* (Rome), vrijwel geheel buiten Wetzels beschouwing blijft. Al zijn uit die tijd geen werken bewaard, met name via latere anti-manichese geschriften is wel één en ander van Augustinus' ethische opvattingen uit die periode te reconstrueren. Zijn 'stoïcijnse fase', waarin de deugd door de krachten van intellect en wil gerealiseerd wordt, zou dan gezien kunnen worden mede als een reactie op die eerdere fase, waarin Augustinus zijn verstand en wil vooral als speelbal van zijn passies ervaren heeft. Hij die zich steeds met enig geweld uit handen genomen voelde, ontpopt zich na zijn bekering als iemand die zichzelf met enig geweld in de hand neemt. Niet twee rivaliserende naturen in hem, maar zijn ene wil wordt de stuwmotor in zijn verlangen naar geluk. Op de ervaren onvrijheid van de eerdere tijd wordt revanche genomen, tot een rustiger evenwicht gevonden wordt.

het verstand voltrokken zijn; ze moet vooral door de wil gemotiveerd zijn. Daarbij is de minimale alternativiteit van *af- of toewenden* voorondersteld, dat wil zeggen: een minimale, echte *keuze* waarvoor de mogelijkheid (in de setting) en het vermogen (in het subject) aanwezig moeten zijn. Het kwaad komt niet alleen uit een verkeerde wilsbeweging voort, maar ook uit een wilsbeslissing.

Al in het eerste hoofdstuk geeft Wetzel ervan blijk dat hij het alternatief kent:²²⁸ “*Voluntas* enters into Augustine’s conversion as his commitment to his knowledge of the good, a commitment informed but not determined by the motivational contribution of his knowledge. At this point we will have come to an understanding of the will as the power of choice – the power to choose one’s own motives. In order for this sort of power to exist, willing will have to be conceptually distinct from desire.” Maar hij vervolgt onmiddellijk met “There are at least two reasons for rejecting this account of the will. The first is that it is incoherent. The second is that it is not Augustine’s” (p. 7). De eerste reden wordt als volgt toegelicht: “The theory of will as the power of choice, informed by but independent of desire, makes every action to some degree unintelligible, for if the theory were true, no action would ever be sufficiently explained by its motives” (p. 8). En de tweede: “Augustine abandons this fiction when he comes to the conclusion, early in his long career as a theologian, that God can call sinners irresistibly to a new way of life” (p. 8).

Beide stellingen zal ik aanvechten. Wetzel presenteert zijn visie met open vizier en maakt zo een goed duel mogelijk: “This psychology, cursory as it is, establishes one of the most important principles of Augustine’s philosophy of the mind: namely, that we always act in response to what attracts us <...>. One tempting understanding of free will, that we are self-movers, is consequently ruled out of court. We have no motives for acting independently of what we perceive to be the good in acting.

²²⁸ Wetzel registreert en bespreekt ook de tegenstemmen, van H. Arendt, J. Burnaby, E. Gilson, van J. Rist, TeSelle e.a.

Voluntary movement ties us to the world of our perception. We are moved by its value" (p. 84). Hierbij alvast twee opmerkingen: (a) 'Always' en 'sufficiently' (wat Wetzel eist, en mijns inziens terecht) impliceert niet 'noodzakelijkerwijs' (wat hij concludeert); (b) door deze concluderende reductie maakt Wetzel zijn eigen verwijzing onbegrijpelijk, want "this psychology" verwijst naar: "No voluntary movement ever takes place in absence of an intentional object which entices us to possess or effect it. We have no control over what presents itself to us, but we are free nevertheless *to accept or to reject* its impetus to action. When we willingly subordinate superior objects of pursuit to inferior ones, our *consent* to our inferior perceptions of value constitutes both our *freedom of choice* and our degree of culpability" (p. 84, cursivering van mij). Het nooit-zonder-object zijn van de wil gaat volgens Augustinus, die Wetzel hier goed weergeeft, gepaard met de keuzevrijheid van de wil. Kennelijk zoekt Augustinus naar een tussenweg. Ook al ondervinden we altijd de aantrekkingskracht van een object, we zijn ook vrije zelfbeweegers.²²⁹

2. Bevinding van de object-gebondenheid

Wetzel geeft de gecompliceerde denkweg weer die tot Augustinus' specifieke visie op de *object-gebondenheid van de menselijke geest* geleid heeft. Aangezien dit aspect ook naar mijn oordeel een belangrijke rol is gaan en blijven spelen in Augustinus' denken – een rol die hem terecht 'antiekier' maakt dan menig theoloog en filosoof uit moderne en postmoderne tijd – geef ik die aan de hand van drie verschuivingen beknopt weer.

(a) Augustinus is, aldus Wetzel, al voor zijn bekering vanuit een meer stoïcijnse naar een meer platoonse **waarheidsopvatting**

²²⁹ In strikte zin is zelf-bewegen nog weer iets anders dan vrij bewegen. In veel gevallen heeft Augustinus, gezien de vragen naar verantwoordelijkheid en schuld, zijn punt al voldoende gemaakt als hij gewezen heeft op het zelf-bewegende van de wil. Dat er bovendien een keuzeaspect aan de orde moet zijn voegt dan nog iets wezenlijks toe, dat niettemin reeds geïmpliceerd is.

gekomen. Het ware en goede, waarnaar we geestelijk openstaan, is niet beperkt tot aardse, tijdelijke en dus veranderlijke waarheid en goedheid alleen, maar gericht op eeuwige en onveranderlijke.²³⁰ Deze waarheidsintuïtie heeft hij altijd al gehad, maar niet goed kunnen doorzetten. Het visioen van de *Hortensius* komt, na de inzinking van de scepsis, met kracht en nuance terug.

Wetzel schaart zich hier achter Augustinus. Een reden die hij ervoor geeft, is bij voorbeeld: kennen is ook altijd con-formeren, maar als we alleen maar het veranderlijke kennen, zouden we zelf veranderlijk 'worden' en geen controle meer kunnen krijgen over het veranderlijke (p. 11). Waar de transcendentale openheid van de geest beperkt zou worden tot het veranderlijke, zakt het geestelijk leven in zichzelf weg, in vertijdelijking en fragmentarisering. De deugd bezwijkt, omdat trouw en betrouwbaarheid oplossen; mensen gaan leven bij de dag.²³¹ Louter historische recapitulatie van onze zelfkennis is onvoldoende voor echte zelfkennis, die ons persoonlijk bevredigend houvast geeft; we hebben verankering in een eeuwigheidsperspectief nodig.

Mijns inziens heeft Wetzel hierin gelijk. Maar ook daarin, dat een *bepaalde* oriëntatie op eeuwige en onveranderlijke waarheid en goedheid kan leiden tot een ongelukkige steriliteit ten opzichte van tijdelijke en veranderlijke waarheid en goedheid – waarmee de mens ook te maken heeft. Het geplatoniseerde stoïcisme van de pas bekeerde Augustinus lijdt hier enigszins onder. Het maakt leeg, onttrekt aan de wereld, verdeelt de mens, is rationeel-optimistisch maar ook gewelddadig. Augustinus maakt zich er al snel van los.

(b) Een tweede centrale aspect van de emancipatiebeweging ligt in de **kentheorie**. Aanvankelijk is Augustinus' grootste probleem het welbekende, antieke: hoe kan een lichamelijk gebon-

²³⁰ De transcendentale openheid van de geest wordt bij Augustinus, zoals wij wellicht zouden verwachten, niet allereerst getoetst aan de ervaring, de empirie, de buitenwereld. Als daar al waarheid te ontdekken valt, meent hij, dan in elk geval *betwijfelbare*.

²³¹ Wetzels zorg zal zeker ook zijn (zie b.v. p. 42) dat dit in de Moderne Tijd op grote schaal schijnt te gebeuren.

den wezen niet-lichamelijke dingen kennen? De dualiteit van waarneming en beoordeling, zintuiglijkheid en waarheid wordt, in de tijd na de ommekeer, vervangen door die van een (lichamelijk-en-geestelijk) schepsel en de Schepper – een nieuwe, meer fundamentele dualiteit, waarbinnen de eerste gerelativeerd terugkeert. Als waarheid dan bovendien niet langer in het veranderlijke gezocht wordt, maar ook en meer nog in het onveranderlijke (zoals we zoëven zeiden), en als deze idealiteit geïdentificeerd wordt met de inhoud van Gods geest, is de kentheoretische hoofdvraag niet langer die naar de correspondentie tussen lichamelijke en onlichamelijke objecten, maar tussen menselijke en goddelijke geest (p. 20).

De noëtische kernvraag wordt nu: hoe krijgen mensen toegang tot Gods geest? Misschien heeft Augustinus even gemeend (onder de lectuur van Plotinus in de vertaling van Marius Victorinus) dat de geest zelf ‘de vlucht naar huis’ kan maken. Al spoedig ziet hij in dat de waarheid zelf hem daarin tegemoet moet komen – moet verlichten (illuminare). Dit heeft bij de jonge Augustinus nog een tijdlang een intellectualistische klank, maar de dimensie van genadige tegemoetkoming, door God, aan het menselijk verstand heeft op deze wijze bij de bekeerling van begin af aan meegespeeld.²³² Hiermee wordt aardse waarheid niet ontvlucht, maar in het juiste perspectief geplaatst.²³³ Omdat er een Schepper is, is de horizon van de tijd de eeuwigheid.

(c) Een derde aspect mag worden genoemd, nu uit – het grondmotief van – de **moraaltheorie**. Als er onveranderlijke waarheid te kennen is (en zelfs te prefereren boven veranderlijke), zal er voor de wil ook onveranderlijke goedheid te verlangen zijn (en te prefereren boven veranderlijke). Het geplatoniseerde stoïcisme onderkende dit al, door de ‘beatitudo’ boven de ‘fortuna’ te plaatsen. Geluk wordt omlaaggehaald, verliesbaar en verwoestbaar gemaakt, als het gebonden wordt aan de

²³² Wetzel noemt dit aspect bij de pas bekeerde nauwelijks. Hij signaleert in hem meer (stoïcijnse getinte) autonomie dan er van meet af aan aanwezig is.

²³³ Wetzel: Augustinus’ doel wordt “not the evasion of time, but its reorganization” (p. 75).

wisselvalligheden van het lot (zie pp. 56 e.v.). Daarom gaat geluk ook boven (onmiddellijke) genieting uit. De platoonse wending neemt een christelijke keer – parallel aan die van het inzicht in inzichtverwerving – als blijkt dat de wijze dit hechten zelf niet goed realiseren kan, maar dat het hoogste Goede zelf voor de kracht zorgt die de wijze aan het goede verbindt. Ook van deze re-oriëntatie moet worden gezegd dat ze niet dient om de gehechtheid aan aardse goederen te ontbinden, maar om ze hun juiste, gerelativeerde plaats te geven (p. 66). Augustinus ziet de weg naar de ‘vita beata’ langer worden en dieper door het levenslot heengaan. God voert ons er evenzeer in als uit. En eschatologisch komt de genieting weer terug.²³⁴

Maken we de balans op. De stoïcijn wil het ethisch gekwalificeerde geluk onkwetsbaar te maken (maar hij splitst zich, wordt innerlijk tiranniek en verschraalt); daartegenover verbindt de epicureër zijn geluk zonder reserve aan goederen die hem geen vol en blijvend geluk kunnen schenken (hij verstrooit zich, wordt innerlijk desperaat en leeg). Augustinus is van de laatste pool (Carthaagse tijd)²³⁵ naar de eerste geswicht (Milanese jaren), om daarna onmiddellijk naar een kritisch midden te zoeken, waarin gerichtheid, met verstand en wil, op veranderlijke goederen en gerichtheid op onveranderlijke goederen – onder de prioriteit van de laatste – in een goed evenwicht komen, een evenwicht waarin zijn verdeelde wil geheeld kon worden.²³⁶

²³⁴ Wetzel noemt de ‘fruitio’ niet.

²³⁵ Ook dit aspect van die periode blijft bij Wetzel buiten beeld.

²³⁶ Zelf geeft hij deze beweging mooi aan in zijn polemieek met de pelagianen – zoals in *Contra duas epistulas Pelagianorum* II, 1-5. De pelagianen verwijzen de latere Augustinus manicheïsme; maar het katholieke geloof, aldus Augustinus, wijst pelagianisme en manicheïsme als twee contraire misvattingen af. Augustinus waakt naar links en rechts (zie ook G.R. Evans, *Augustine on evil*, Cambridge/London/New York/New Rochelle/Melbourne /Sydney, 1982, pp. 137-150. Één voorbeeld van zo'n afwijzing: “Manichei negant homini bono ex libero arbitrio fuisse initium mali, Pelagiani dicunt etiam hominem malum sufficienter habere liberum arbitrium ad faciendum praeceptum bonum. Catholica utrosque arguit <...>.” Deze kritische middenweg slaat Augustinus al vrij snel in na zij bekering: er is en blijft een ‘liberum arbitrium’, maar het heeft niet de macht die de pelagianen het toekennen (zie b.v. uit hetzelfde werk, *ibid.* I, 5-7).

We zullen op de juiste object-gebondenheid nog terugkomen; maar eerst moeten we nog een ander gewichtig aspect van Wetzels analyse van Augustinus' deugd-opvatting in ogenschouw nemen.

3. Bevinding van de ene, complexe wil: (1) willen en tijd

Één van Wetzels belangrijkste stellingen is dat Augustinus het ideaal van het door deugd bemiddelde geluk nooit heeft opgeheven, maar alleen heel bepaalde beperkingen daarvan heeft ingezien.²³⁷ Mij lijkt dit correct: wat Augustinus, ontologisch, van de neoplatonisten in de *Confessiones* zegt – dat zij het doel wel zagen, maar de weg erheen miskenden – zegt hij, op ethisch vlak, tegen de stoïcijnen.²³⁸ De verdeelde wil en Gods helende genade zijn realiteiten die tussen het ideaal en de optimistisch-autonome realiseringsdrang en -waan instaan. De mens, die geheel goed en gelukkig is, wordt niet langs deze weg opgeheven, maar als eschatologische gestalte vastgehouden. De overbelasting om het ideaal *in dit leven en op eigen kracht* te realiseren valt weg en daarmee de overschatting van mensen, die gemakkelijk omslaat in onderdrukking of defaitisme.²³⁹

Hiermee zijn we bij een belangrijke gezichtspunt aangekomen. Wetzels hoofdzorg geldt het *autonomie-probleem*. Geven we, met Wetzel, weer hoe Augustinus zich loswikkelt van de overschatting van de menselijke geestesvermogens. Wetzels studie

²³⁷ Zie vooral p. 55: "Although he comes to the very unstoic conclusion that virtue and beatitude never coincide in the *saeculum*, he also refuses, in a very Stoic way, to admit that virtue and beatitude could ever accidentally coincide. To get virtue and beatitude reunited again, divine agency rather than fortune must on his view serve as the impetus for reunion." Vgl. ook p. 115.

²³⁸ Wetzel gebruikt een ander maar niet minder sprekend beeld: "Having relieved Stoicism of its pretensions to virtuous self-sufficiency, he offered it back to pagan philosophy much in the way that the Greeks offered Troy the gift of the wooden horse" (p. 53).

²³⁹ Zie b.v. p. 16: "I mean it [sc. 'The limits of virtue'] to refer negatively to Augustine's dissatisfaction with pagan virtue and its blindness to the psychology of inner conflict, and positively to his theistic reformulation of virtue as the motivational integrity of graced willing."

geeft treffend aan, hoe de ontspanning in Augustinus' mensbeeld (tussen 392 en 400) intreedt, dankzij groeiende inzichten, waarvan hij sommige met een zekere tegenzin onder ogen ziet. De platonistische intellectueel komt "down to earth." Het zijn met name twee complexe inzichten die zich gaandeweg opdringen. Het eerste complex bespreek ik in deze paragraaf, het tweede in het volgende.

Allereerst dringt hem daartoe zijn *nadenken over tijd*. Wetzel analyseert de neerslag daarvan in de laatste boeken van de *Confessiones*. Augustinus verwondert zich over het vermogen van de herinnering, waardoor mensen hun verleden kunnen verzamelen, ergens, in hun psyche of geest. Wat onherroepelijk voorbij gaat blijft daar bewaard. De gestalte van ons leven, uiteengelegd over de tijd, kunnen we in de herinnering weer present stellen als een geheel. God heeft die hele gestalte voor de geest, omdat Hij in Zijn eeuwigheid onze gehele tijd overziet en omvat; dankzij onze (door Hem geschapen) geest kunnen ook wij het tijdsverloop overstijgen en iets van dat eeuwigheidsperspectief verwerven. De verwachting met betrekking tot het daadwerkelijk verwerven daarvan is aanvankelijk hoog gespannen, maar wordt ontuchtend naarmate Augustinus gaat inzien dat ons geheugen maar beperkte tijdsbestekken kan overzien en bovendien zelf meebeweegt met het tijdsverloop. In datgene waarop we op God lijken – het representerend vermogen van de geest, waarin verleden, heden en toekomst tegenwoordig gesteld worden – blijkt er zodoende bij nader inzien ook een enorme afstand tussen ons menselijk en Zijn goddelijk geestesvermogen te bestaan. De *Confessiones* laten het fragmentarische karakter van de herinnering zien en verzuchten dat wij mensen niet eens onszelf kunnen bevatten.

Augustinus heeft de neiging dit allemaal aan zonde toe te schrijven: omdat we ons van God hebben afgewend, hebben we met de godskennis ook de toegang tot het eeuwigheidsperspectief verspeeld en zinken we in de vertijdelijking van onze zelfkennis af. Het contactverlies met God leidt tot verbrokkeling

van onszelf. De menselijke 'memoria' lijdt, als effect van de zonde, onder de 'distentio' in de tijd (de tijdsafstanden), doordat dit voert tot een 'distentio animi' (een over tijdsafstanden uiteenvallen van de geest).²⁴⁰ Verstrooid over de tijd groeit de onkenbaarheid en onbegrijpelijkheid van de mens voor zichzelf.

Wetzel valt Augustinus hierin verregaand bij. Ik zou hierbij twee vragen willen stellen. Het is zeer de vraag of het effect van de tweede, mentale 'distentio' *geheel* aan zonde moet worden toegeschreven, of niet ook, voor een belangrijk deel, aan een scheppingsstructuur. In Wetzels uitdrukkingen: dekt de "entropy of personal identity" de "entropy of sin"? In het niet-kennen is misschien maar een *deel* door zonde veroorzaakt, een ander deel met de schepping gegeven. Mij lijkt dat de menselijke geest een meer beperkte actieradius van God meegekregen heeft dan Augustinus meent of wil. Zijn verzet is dan niet alleen een poging om (een gevolg van) zonde, maar ook een aspect van schepselmatigheid te boven te willen komen. Zijn mensbeeld, zijn beeld van de menselijke geest, zit nog te hoog. De antieke – zeker ook de stoïcijnse of platoonse – antropologie geeft daar alle aanleiding voor. In het verdere verloop van zijn theologisch schrijverschap zal Augustinus het mensbeeld lager aanzetten; langs zijn 'Denkweg' (Schmaus) emancipeert hij zich daarvan.

De tweede vraag luidt: maakt Wetzel van Augustinus niet te zeer een (in kentheoretisch opzicht) idealistische denker, als hij aanneemt dat Augustinus de tijdsopenvolging *herleidt tot* een meting door de geest? Augustinus' bekende voorbeeld is dat van een melodie, die mooi gevonden kan worden dankzij het feit dat onze geest het vermogen heeft om na elkaar klinkende klanken in de herinnering vast te houden en tot één samenklank op te sparen.²⁴¹ Trekt hij hieruit de conclusie dat tijd (de successie van momenten) alleen in de geest bestaat, omdat hij zich die gebeurtenissen in een bepaald na-elkaar herinnert – of zegt hij alleen maar dat wij gebeurtenissen die na elkaar optreden, kunnen opnemen in een zekere presentie of gelijktijdigheid die we met

²⁴⁰ Zie vooral pp. 30 & 35-36.

²⁴¹ Zie pp. 19 e.v.

onze geest bewerkstelligen? In het laatste geval hebben de gebeurtenissen hun 'tijdsindexering', maar niet omdat de geest hun die toekent, maar omdat ze die in de buitenwereld al hadden en de geest ook dat onthoudt. Wetzel spreekt zich hierover niet nader uit, maar neigt tot de – door hemzelf als *self-defeating* aangemerkte – idealistische opvatting.²⁴² Augustinus heeft zeker het idealistische gezichtspunt naar voren gebracht – mede een onderdeel van het (te) hoge, antieke mensbeeld – maar het is de vraag of hij zich er niet meer van losmaakt als Wetzel wil.

Hoe dan ook, de tijdgebondenheid van onze geest, het in de tijd gesitueerde karakter van onze mentale activiteiten dringt zich aan Augustinus op en maakt dat hij de veronderstelde (mogelijkheid van) oriëntatie op waarheid en goedheid moet afzwakken. Hij gaat nooit zo ver dat hij meent dat zij niet te kennen zijn. Één reden daarvoor is zeker dat hij van de andere kant hulp ziet dagen. God, in wiens geest waarheid en goedheid volmaakt aanwezig zijn, *geeft* mensen waarheid en goedheid te kennen; Hij verlicht en inspireert. "God expresses the good in action, without limitation" (p. 12). De inspanning van de menselijke geest om zichzelf te verzamelen wordt tegemoet gekomen door Gods heilige Geest – dat is Augustinus' groeiende overtuiging en ervaring, die ik van harte deel. Wetzel, zullen we nog zien, voegt daar echter iets aan toe: dat geven is onweerstaanbaar.

3. Bevinding van de ene, complexe wil: (2) de oplossing voor het innerlijk conflict

Een tweede complex van reflecties dat Augustinus verdere ontspanning brengt, komt op uit zijn introspectieve vermogen, dat hem ertoe drijft het fenomeen van *het innerlijke conflict of de verdeelde wil* nader te analyseren. Na zijn bekering bleek dit niet

²⁴² Vgl. Augustinus' analyse van verleden-heden-toekomst, die ertoe brengt te denken dat tijd geen eigen bestaan heeft (pp. 27 e.v.). Wetzel merkt wel op dat deze analyse *self-defeating* is (zie vooral p. 32), o.a. omdat ze niet verklaart "how impressions get their temporal significance in the first place" (p. 31).

verdwenen; toch bleek ook de ommekeer geen illusie. In de eerste pogingen tot opheldering van deze paradox valt Augustinus niet meer terug op een manichese visie van twee naturen, maar werkt hij een eigen visie op strijdige innerlijke gewoontes (*consuetudines*) uit, die hij soms wel aanduidt met de strijd tussen twee willen.²⁴³ Wetzel gaat de genese van deze nieuwe visie zorgvuldig na.²⁴⁴ Het stocijns-platoons mensbeeld vertoont de trekken van een strijd, maar dan één tussen een hoger en een lager deel, concreet: tussen het rationele vermogen en irrationele krachten; hierbij kiest de mens bewust positie in dat hogere deel (en probeert zich opnieuw zoveel mogelijk onafhankelijk van het lagere te maken).²⁴⁵ De tweestrijd wordt nu bovendien niet langer als een strijd van eeuwige krachten in de mens beschouwd, maar als een strijd van de mens met zichzelf, die als geheel tegenover de onverdeelde goedheid van de Eeuwige staat. Maar zelfs zo, in dit veel beperktere krachtveld van het schepsel mens zelf, blijkt het betere inzicht alleen, zo is Augustinus' ervaring, niet in staat innerlijke conflicten op te lossen, maar een bepaalde zelf-vervreemding op te roepen.²⁴⁶ De platoons-stoïcijnse psychologie wordt losgelaten. Wetzel laat zien hoe Augustinus dat stap voor stap doet.

(a) Zijn eerste belangrijke vondst is dat in 'irrationele' gevoelens ook altijd gedachten opgesloten liggen. Ons verstand strijdt

²⁴³ Als Augustinus dat complex hoofdzakelijk typeert als een strijd van (maar) *twee* willen, en steeds meer nadruk legt op de "stubborn presence of misbegotten desires in the converted will <...> he opened himself to the charge that he remained the captive of his Manichaean past" (p. 169). Wetzel meent m.i. terecht dat deze 'charge' onterecht is.

²⁴⁴ Hij laat opnieuw de manichese achtergrond in deze ontwikkeling buiten beeld. Volgens het manicheïsme is er een strijd van twee krachten die in één mens uitgevochten wordt; daarbij trekt hij onwillekeurig toch voor één principe partij (en maakt hij zich onkwetsbaar voor de andere, waarvoor hij geen verantwoordelijkheid draagt).

²⁴⁵ Er verschuift tussen de Augustinus' manichese en zijn 'stoïcijnse' fase zo gezien ook weer niet zo heel veel, zeker niet als het kwade in de mens toch al sterk met de gevoelens, hartstochten of zintuiglijkheid geassocieerd wordt (en dus het goede met de rede of kennis verbonden wordt).

²⁴⁶ Zie b.v. p. 14; vgl. p. 53: "The scene of the confrontation between reason and passion has been altered subtly to taint the victory of reason with a measure of self-alienation."

dus niet met ons gevoel, maar we strijden vanuit één complex van cognities-en-affecties met een ander deel van affecties-en-cognities. Het is wil tegen wil (en niet verstand tegenover gevoel met de wil in een neutrale tussenpositie). “Augustine contends that affections must have a *ratio* of their own; otherwise they would never move us. The basis of pagan moral psychology – that of two wholly distinct sources of motivation, only one of which emerges from reason – is therefore corrupt” (p. 101). Met een mooi beeld dat aan dit citaat voorafgaat: “If <...> passions should in some way *embody* the power to reason, reason could not cast out rebellious passions without having to divide its own house.”²⁴⁷

Om aan te geven dat dit inzicht geen geringe verschuiving in het Westerse denken betekend heeft, wordt Dihle met instemming genoemd.²⁴⁸ Dihle zegt, in Wetzels woorden, dat Augustinus een begrip van de wil ontwikkeld heeft “that no longer presupposes classical psychology’s distinction between rational decisions of the mind and the irrational impulses of the emotions and appetites” (p. 86). De antieke psychologie of antropologie gaat wel uit van een bestaande dualiteit in de mens, maar *splijt en verdeelt* de mens daarover; de patristische psychologie laat in haar ontwikkeling een helingsproces zien, waardoor het mensbeeld intern grondig herzien wordt. Langs Augustinus’ denkweg is dit proces versneld te volgen. Een treffende blik daarin kan worden geworpen met de paragraaf “The rehabilitation of the affections” (pp. 98-111). Als voorbeeld wordt daar vooral Augustinus’ rehabilitatie van het verdriet of het leedwezen weergegeven. In datgene wat de stoïcijn wil uitbannen, ontdekt en verzorgt de christen een positieve waarde; hoewel het op zich niet goed is, vertegenwoordigt het verdriet wel *een* be-

²⁴⁷ Tegen de stoïcijnse achtergrond: “Even should a sage act against the dictate of passion, that very dissent would indicate an opposition within reason itself, not a conflict between rational and blindly irrational sources of motivation” (p. 53). Vgl. p. 54: Augustinus “no longer believes that the dangerous threats to virtue are external ones <...>.”

²⁴⁸ A. Dihle, *The theory of the will in classical Antiquity*, Berkeley, 1982.

langrijk goed. Er schuilt een heilzame verontwaardiging in: een aangedaan zijn door de miskennis van waarden.

(b) De tweede vondst is dat Augustinus dat andere deel gaat begrijpen als innerlijke gewoonte, dus als datgene wat we in **het verleden** hebben gedacht en waaraan we ons hebben gehecht, en dat zich in ons heden middels **disposities** meldt.²⁴⁹ Onze geest houdt dus op twee wijzen zichzelf vast door de tijd: in de 'memoria' overbrugt ons kennen de tijdsafstand, in de 'consuetudo' doet ons willen hetzelfde.²⁵⁰ Maar net als ons kennen is ook het willen, ontdekt Augustinus, gefragmentariseerd. Onze verleden verlangens kunnen zich niet volledig present stellen in neigingen. De 'distentie' van de tijd, die terugkeert in die van de geest, geeft dus niet alleen een 'distentie' van kennen, maar ook van willen²⁵¹.

(c) Bovendien, merkt Augustinus, kunnen we veel willen dat niet goed met elkaar te rijmen valt. Het is niet alleen zo dat wat we ooit wilden (via disposities) strijdt met wat we nu willen, maar vaak blijken er al tegenstrijdigheden in onze disposities zelf

²⁴⁹ Zie b.v. p. 135: "Our present state of will, however, includes its past states in the form of habit, and therefore the discrepancy between our past practices of willing and our present willingness for change can be expressed as volitional paralysis, or our experience of being constrained from within."

²⁵⁰ Vgl. "Virtue cannot be a perfect mirror of autonomy, any more than memory can be a perfect mirror of time" (p. 126). Wetzel betreft deze 'discrepancy' tussen dispositie en daad opnieuw *alleen* op de tijdsafstand (zie citaat noot 12, p. 135): "This experience of constraint reflects upon analysis two conflicting sources of attraction. The trick is to recognize that one source shows up only when we accord ourselves temporal extension."

²⁵¹ Hierin schuilt een inconsequentie bij Wetzel. In willen wordt eerst kennen en voelen of hechten samengezien en vervolgens toch weer, analoog aan de vertrouwde, antieke tweeslag, uitgesplitst: "knowledge, unlike desire, has no past. <...> The force of habit seems to spring from desire that has lost its *ratio*" (p. 137). M.i. hebben denkbeelden, net als affecties of verlangens, wel degelijk een verleden en oefenen ook zij een stukje 'macht der gewoonte' uit. Wetzel is voorzichtig ("seems"): hier gaat het niet zoeer om de verloren 'ratio', maar om – moderner gezegd – de *onbewust* geworden 'ratio'. Motieven (levende impulsen van affectie-en-cognitie) worden over tijdsafstanden heen niet alleen opgeslagen, maar zinken ook uit de actieradius van de actieve 'memoria' weg. Waar dat wegzinken bovendien onderdeel is van het actuele beleid van de geest, ontstaat het gevoel van het 'irrationele', dat opspeelt en eronder gehouden moet worden.

te schuilen. Hoewel Augustinus' bekeringservaring een preferentie opriep om zijn (ook na de bekering gebleven) tweestrijd als een geval van het eerste soort te zien, zag hij dat het ingewikkelder moest zijn. Het willen van een mens is kennelijk ook iets dat gestructureerd kan worden als een **complex van wilsbewegingen**, van gevoelens die gedachten in zich hebben, kortom van motieven.²⁵² Een voortgezette bekering (conversio) is nodig om deze motieven een goede structuur te (her)geven. Voor deze innerlijk orde bieden God en de scheppingsorde het voorbeeld. De transcendentale openheid van de geest vindt daarin oriëntatie en verankering. Zij kan die kennelijk ook loslaten en innerlijk een orde naar eigen creatie opbouwen, maar deze werkt waanvorming en desintegratie in de hand.²⁵³

(d) Een volgende vondst van Augustinus waarvan Wetzel geen blijk geeft die opgemerkt te hebben, is die van het hervonden **ene centrum en midden** van het eigen bestaan en de eigen persoon. Na de 'confessio' van het "Ik, ik heb gezondigd," komt – zo beschrijft Augustinus het²⁵⁴ – zijn 'liberum arbitrium' tevoorschijn. Aanvankelijk ziet hij dit nogal massief of zelfs triomfalistisch, maar al spoedig wordt het opener en bescheidener. Wetzel zwijgt hierover; hij betreft het midden alleen op het nu-moment, het heden van de geest. We zullen er nog op terugkomen, want mijns inziens komt zo in Wetzels weergave het centrum van het psychische proces buiten spel te staan.²⁵⁵ Er is dus nog meer aan de orde dan alleen maar wil versus wil, als

²⁵² Motief is een modern woord, maar toch niet onaugustijns; Augustinus – en b.v. de twaalfde-eeuwse theologie – spreekt wel van 'motus'.

²⁵³ Een ander geliefd woord is 'bevangenheid' of 'gevangenschap'. Wetzel zegt daarvan treffend: "The burden of their captivity is simply the burden of always having to restrain wayward desires from gaining control over willing" (p. 172). Als alle verlangens getransformeerd zijn in het goede perspectief, is de 'voluntas' als geheel 'libera'.

²⁵⁴ Zie *Confessiones* IX, 1.

²⁵⁵ Het is opvallend dat Wetzel het antieke onderscheid tussen 'hègoume-non' en 'hypokeimenon' niet noemt. De tweeledigheid die Augustinus ontdekt in zijn revisie van die van 'ratio' versus 'irrationele krachten' moet er een zijn van cognitie-plus-affectie en cognities-plus-affecties. De twaalfde eeuw heeft het in deze richting verder gezocht. Deze tweeledigheid kan Augustinus omschrijven als die van 'voluntas' tegenover 'voluntas' (zoals in de *Confessiones*).

daaronder de (botsende) disposities verstaan worden. In Augustinus' termen: naast 'voluntates' is er een 'liberum arbitrium voluntatis'.

(e) We zouden de gedachte van **de zondeval** een verdere 'vondst' kunnen noemen die Wetzel noemt, maar niet uitwerkt. Na de eerste mens kiest ieder ander mens binnen situaties die al verregaand bepaald zijn door genomen keuzes en hun effecten. Adams kwalijke keuze schept de condities waaronder wij met het goede dan wel kwade instemmen. Dit hoeft niet te impliceren dat er geen keuzevrijheid meer is; maar wel dat ons keuzevermogen gesitueerd is, waardoor niet langer alleen maar goede opties aanwezig zijn (zoals bij Adam), maar het veld van keuze ingenomen is door vele verkeerde opties, innerlijk en uiterlijk.

Een **korte terugblik** is op z'n plaats. In Augustinus' vernieuwde bezinning moet het woord 'wil' tenminste twee verschillende dingen gaan betekenen. (a) Allereerst is het dat centrum, dat met elk heden meegaat en een zekere distantie behoudt ten opzichte van disposities die zich vanuit het verleden melden. Maar (b) ook die disposities staan voor datgene wat we willen of tenminste gewild hebben; ook daarin toont zich 'wil'. Sommige hebben echter een meer of minder dwangmatig karakter. Van goede waar we nog achterstaan, is dat niet erg, maar van kwalijke disposities waarvan we ons willen distantiëren is het dat wel. Dit distantiëren kunnen we in veel gevallen niet. Augustinus komt tot het onderscheid van onvrijwillige en vrijwillige zonden. Als we in onvrijwillige zonden achterhaald worden door ons eigen verleden, wat maakt dan dat we het kunnen afschudden? Al hebben kwalijke neigingen niet de kwaliteit van een slechte *natuur* (tegenover de manicheeërs houdt Augustinus staande dat ze *voortkomen uit* de wil van mensen), ze blijken wel een grote hardnekkigheid te hebben. Onze geest behoudt dus een zekere distantie ten opzichte van zijn disposities (een vrijheid, die blijft),²⁵⁶ maar hij kan ze veelal niet zelf transformeren

²⁵⁶ Ook Wetzel handhaaft deze vrijheid; alleen, hij ziet daarin geen keuzemoment gewaarborgd.

(een andere vrijheid, die vaak ontbreekt). Er ontstaat dus ook het besef van twee soorten vrijheid. Nu de verdiepte analyse van het menselijk willen tot de erkenning van bepaalde zwakten geleid heeft, moet ingezien worden dat er hulp van de andere kant nodig is. De transformerende kracht wil God ons geven; Zijn genade komt als Heilige Geest ons tegemoet.

Een belangrijke vraag hierbij is hoe we die distantie tussen wil en wil, tussen datgene van de menselijke geest dat op elk moment in de tijd tegenwoordig is en datgene waarin hij een verleden heeft (de disposities), precies moeten denken. Wetzel legt die voornamelijk uit als een tijdsdistantie, tussen 'attentio' en 'distentio', of liever: als mentale realiteiten die door tijd (alleen) onderscheiden zijn. Maar in welke zin zijn mensen vanuit de eerstgenoemde realiteit vrij ten opzichte van de tweede? Als kwalijke neigingen voortkomen uit onze wil, hebben ze in ieder geval een vrije oorsprong: we konden eens anders willen; maar kan dat ook nu nog? Augustinus komt tot een ingenieuze oplossing door eveneens twee soorten van 'kunnen' te onderscheiden. Wetzel signaleert het, maar als een later (rond 396) door Augustinus zelf achterhaald inzicht. Er is een kunnen-instemmen en een kunnen-uitvoeren van datgene waarmee men ingestemd heeft. Bij een onvrijwillige zonde stemt een mens niet met het verkeerde in, maar kan hij toch niet voorkomen dat hij het doet. Hoe groot ook het onvermogen is om de instemming te effectueren, instemmen of niet instemmen blijft iets waarover we altijd kunnen beschikken. Hoe beperkt ook, er blijft een moment van keuze over. Ook God, in zijn genadige tegemoetkoming, respecteert dat instemmingsvermogen. Als Hij ons inzicht en kracht wil geven, richt hij zich op dat centrum; Hij appelleert, nodigt uit, vermaant etc.: allemaal omschrijvingen die deze adressering veronderstellen. Ik meen dat Augustinus dit inzicht niet achter zich laat, maar in latere werken nogmaals 'lager afstelt,' door de instemming met het goede geheel gedragen en omringd te zien door Gods tegemoetkoming: alleen zo gelukt zij, zo begint zij goed en blijft ze goed.

Kortom, Wetzel wijst met de autonomie (terecht en geheel in Augustinus' geest) ook de keuzevrijheid af (en dat is niet terecht, noch in Augustinus' geest). Van meet af aan hebben Augustinus' teksten te veel christelijk vrijheidsbesef om zich niet tegen een te zeer terug-interpreteren in de context van het antieke denken te verzetten.

5. Augustinus' bevindingen biografisch gesitueerd

De vondst van de object-gebondenheid van de menselijke geest (zie 1) en de ontmanteling van de vermeende autonomie (2) vinden rond 396 een verrassende ontknoping en verknoping, die resulteren in Augustinus' rijpe visie op wilsvrijheid en deugd.

Wetzel merkt namelijk op dat Augustinus in *Ad Simplicianum* (396) nog één stap verder gaat dan de hierboven weergegeven visie, die in werken tussen 392-395 geschreven is terug te vinden. In zijn antwoorden aan Simplicianus schrijft hij aan Gods genade niet meer toe dat zij 'wacht' op menselijke instemming: zij geeft aan wie zij wil en deze gave kan niet niet worden aanvaard.²⁵⁷ Dit besef zou dan in de *Confessiones* tot biografisch inzicht uitkristalliseren, omdat ook daar, in de beschrijving van het bekeringsproces, het keuzemoment in feite wegvalt. Wat overblijft is alleen de door de tijd heen zich uitstrekkende 'massage' van de Heilige Geest, die de verdeelde wil onweerstaanbaar reïntegreert. Van de *Confessiones* (400) tot *De praedestinatione sanctorum* (429) zou dit het standpunt zijn dat Augustinus na zijn emancipatie van het antieke denken over deugd definitief inneemt en tegenover Pelagius 'hard maakt.'

Wetzel merkt zelf op, zoals de pelagianen dat tegenover Augustinus deden, dat Gods genade, zo beschouwd, wel veel gelijkenis met het antieke 'lot' (fatum) vertoont.²⁵⁸ Het determinisme, dat hij Augustinus liet behouden in zijn christelijk-stoïcijn-

²⁵⁷ "What began as exegetical exercise for the newly installed bishop of Hippo ended in the quiet revolution of his theology" (p. 154).

²⁵⁸ P. 210.

se periode, leek even in gevaar gebracht door de pastorale periode, maar is gerehabiliteerd toen hij bisschop werd. Of het komt, na de ambivalentie van de stoïcijnse fase, weer met glans vanuit Augustinus' antieke achtergrond naar voren. Natuurlijk, het gaat om een gedetermineerd worden tot *het goede*, het zijn waarheid en goedheid, die in de genade een onweerstaanbare aantrekkingskracht op de menselijke wil uitoefenen. Wetzel is hierover heel stellig: haal deze onweerstaanbaarheid uit Augustinus' gedachtengoed sinds 395 weg, en het is grondig verminkt.²⁵⁹ De onweerstaanbare genade geeft de "seductive power of the good" zijn bijzondere, onweerstaanbare aantrekkingskracht. Maar Wetzel kan dan niet meer antwoorden op de vraag wanneer deze verleiding tot geweld wordt – of zelfs al, in de gewone zin, verleiding is.

Mijns inziens is het zeer de vraag of de onweerstaanbaarheid zo'n essentieel bestanddeel van Augustinus' theologie wordt. Een aantal tekstueel-biografische observaties spreekt hiertegen.

(a) Nog in 412, aan het begin van de pelagiaanse debatten, herhaalt Augustinus dat het instemmingsmoment in de menselijke geest *niet* overmeesterd, maar gerespecteerd wordt (*De spiritu et littera*).²⁶⁰

(b) De mens kan kiezen om wel of niet gehoor te geven aan Gods geboden die Hij aan hem adresseert, meent hij, gezien de openingszin van *De gratia et libero arbitrio*, in 427 nog steeds.

(c) In 396 wordt niet gezegd dat (wel of niet) instemmen, maar dat (wel of niet) *geloven* door Gods genade in ons gedaan of gewerkt wordt. Dit lijkt op hetzelfde neer te komen, aangezien Augustinus in *Ad Simplicianum* de activiteit van de genade inderdaad uitbreidt. Daarvoor dacht hij dat zij alleen het werken van het goede in ons verrichtte, maar mensen zelf het initiatief van het geloven konden nemen; maar God liet hem inzien, zegt hij veel later, dat zelfs dat geloof iets is dat zij ons geeft en

²⁵⁹ P. 202.

²⁶⁰ Het is jammer dat Wetzel dit werk zeer reducerend bespreekt (pp. 207-208), mede door de analyse van X. Léon-Dufour te minimaliseren.

waarmee wij haar niet kunnen anticiperen. Toch is het begin van geloven niet hetzelfde als instemmen. Augustinus drijft ons in een nauw, waar ook Wetzels nog te grove analyse overheen ziet: in een handhaven van het centrale instemmingsvermogen (waarin wel degelijk een keuzemoment geïmpliceerd is) en een uitbreiden van de genadeactiviteit tot in het hart van mensen. Zelfs in *Ad Simplicianum* zoekt hij het in deze richting; hij zegt daar dat het 'liberum arbitrium' er wel is, maar dat het niet zoveel vermag. Het heeft veel nodig om met het goede te kunnen instemmen, maar dat zegt nog niet dat daarmee het eigen instemmen wegvalt.²⁶¹

De pool van de menselijke keuzevrijheid bezwijkt mijns inziens pas door één aspect van zijn erfzondeleer en door een paar aspecten van zijn verkiezingsleer – die beide inderdaad ook reeds in *Ad Simplicianum* opduiken. Maar zij kan goed blijven staan naast vele andere aspecten van deze twee leerstukken en naast de hoofdlijnen van Augustinus' genadeleer in het algemeen. Wetzel signaleert deze aspecten ook; hij ziet er echter meer in: kerngedachten die tot Augustinus' nieuwe stellingname geleid hebben. Ze zijn: (a) na Adams zonde is ieder mens die uit zijn natuur is voortgekomen doemwaardig omdat hij "in Adam gezondigd heeft"; (b) Gods bijzondere roep is, anders dan zijn universele, onweerstaanbaar. Vooral de laatste gedachte spreekt Wetzel aan, want de reden voor Gods onweerstaanbaar verkiezende 'vocatio' is dat Hij (voor sommige mensen) de omstandigheden zo arrangeert dat zij gehoor moeten geven: de specifieke object-gebondenheid van mensen is Gods onafwijsbare lokmiddel – een "solution simple and brilliant." "Augustine appeals to the logic of consent. We consent only to things which in some way attract us or appeal to our interest" (p. 158). Weer valt op,

²⁶¹ *Ad Simplicianum* II, 21 (OA, p. 502). In het "non nutu nostro, sed ut sit nutus voluntatis" wordt met het 'ut' een nodige, maar niet de enige voorwaarde voor de knik genoemd (hetzelfde geldt als Augustinus zegt dat "nutus noster non est in hominis potestate": om met het goede te kunnen instemmen is meer nodig dan alleen de eigen keuzevrijheid). De 'voluntates' moeten getransformeerd en gesterkt worden, daarvoor is het aanbod van Gods genade nodig, die door plezier (delectatio) 'invitat' – hoe zou zij nog uitnodigen, als zij dat plezier ongeadresseerd en overweldigend geeft?

dat Wetzel voor het instemmingsmoment alleen de object-betrokkenheid gelding geeft en niet ook de keuzevrijheid. Als dat waar zou zijn, zou inderdaad gelden: "There ends Augustine's quest for delicate distinctions that would allow God justly to elect some, reject others" (p. 156).

(d) Één onderdeel van Wetzels biografische situering is zijn overtuiging dat Augustinus' besef van de noodzaak van genadige tegemoetkoming iets is dat in *De libero arbitrio* I en zelfs in *De moribus ecclesiae* volkomen buiten het gezichtsveld ligt; dat komt er pas in rond 394. Mede door deze plaatsing kan hij het inzicht van *De libero arbitrio* – dat hij zelf treffend genoeg weergeeft met "Voluntary sin is simply not intelligible when our power to act has no independence from the objective norms that inform our conduct" (p. 78) – door denkbeelden van Augustinus na 396 als achterhaald beschouwen. In feite heeft Augustinus dit zelf nooit gezegd (zie zijn *Retractationes*, uit 426, over *De libero arbitrio*): zelfs de pelagiaanse verscherpingen hebben hem er niet toe gebracht dit inzicht te herroepen; hij voegt er alleen aan toe, zoals we zagen, dat *zondeval* de situatie aanzienlijk gecompliceerd heeft, zodat wat in *De libero arbitrio* van de 'voluntas' gezegd wordt in feite alleen opgaat voor de eerste mens. Wat hij na 390 in afnemende mate van de 'voluntas' durft te zeggen (in *De libero arbitrio* spreekt hij alleen van de vrije wil als 'libera voluntas'), zegt hij mijns inziens tot het einde toe van het 'liberum arbitrium (voluntatis)'.

(e) Spannend is ook de evaluatie van *De duabus animabus* (392). Wetzel: "Augustine flirts once again with the fiction of volition as absolute self-movement <...> " (p. 93). In dit werk "he speaks of willing as if we were able to motivate ourselves independently of what we perceived to be of value" en daarmee geeft Augustinus tegenwicht aan de tendens van het eerdere *De libero arbitrio* I dat "gets him into trouble because motivation seems overly determined by the objective order of goods. Once we have seen the world aright, we find ourselves being moved in the appropriate way <...> ." Wetzel zelf noemt dit twee tegenovergestelde aanzetten, die allebei mislukken. Toch kan hij

zijn eigen analyse nauwelijks onderscheidbaar maken van Augustinus' tweede beweging (wat zou een *normaal* "bepaald zijn door objectieve goederen" dan precies moeten inhouden?). Het merkwaardige is bovendien dat juist *De libero arbitrio* I ook de vrijheid van keuze – vanuit de oorsprong van het kwaad ontdekt – zeer expliciet aangeeft. Het is waarschijnlijker dat het Augustinus vanaf het begin om beide ging: keuzevrijheid *en* gebondenheid aan (goede) objecten; maar dat hij dit beide wat al te massief aanzet. Zijn begripsvorming verfijnt snel, eerst door een 'ruk' naar de ene pool, in *De duabus animabus* (waar echter ook de andere niet ontbreekt), dan naar de andere, vanuit verdiepte reflectie over Gods genade (waar dan niet ineens de eerste pool weggelaten wordt). Hoe die begripsprecisering uitvalt, kan ik in dit opstel verder alleen nog maar aanstippen; elders heb ik het uitgewerkt.

(f) Een ander spannend werk is Augustinus' eerste Pauluscommentaar, uit 394. Ook daar, merkt Wetzel op, ligt het nog open:²⁶² "It is unclear from the *Expositio* whether the reception of grace necessarily involves our explicit consent to the spirit's influence. <...> The alternative view would be to cast the reception of grace in terms of divine initiative. The spirit works its influence upon us without waiting for our consent, and we 'discover' our conversion in retrospect" (p. 152). De balans slaat door naar de eerste optie: "Augustine's remarks in the *Expositio* on election favor viewing the reception of grace as our acceptance of God's offer of renewal. <...> This acceptance is the sort of faith that Augustine insists is a matter of free choice (*liberum arbitrium*)" (pp. 152 & 153). Met *Ad Simplicianum* (396) slaat de balans door naar de tweede optie (maar, zoals ik al aangaf, niet geheel, in dat werk blijft de andere pool staan). Terecht wordt opgemerkt dat de *Expositio* "moments of divine initiative from human response in conversion" niet onderscheidt (p. 154); daaruit zou alleen maar de conclusie getrokken mogen worden dat Augustinus hierover niet spreekt (en niet al dat het tweede aspect ontbreekt). Als in de *Confessiones* volgens Wetzel het inzicht

²⁶² Zie b.v. het Augustinus-citaat uit noot 64 op p. 150.

van *Ad Simplicianum* tot verhaal wordt, merkt hij ook hier op : “the implications of having to give up the beginning of faith as a human initiative are left largely to the reader to work out” (p. 167). Of hiermee het menselijk instemmingsmoment bij dat begin *geheel* buiten spel gezet is of niet, is nog open – maar in feite laat Wetzel het niet open.²⁶³

(g) Een laatste biografisch-systematische toelichting kan mijn bezwaar tegen Wetzels analyse nog duidelijker maken: met Wetzels eigen ‘tussenoplossing’, namelijk dat de verschillen van aanvaarding of afwijzing van het goede voortkomen uit de ‘distentio’, de *tijdgebondenheid* van de menselijke geest. Wetzel, met Augustinus: we kunnen innerlijk conflict ervaren omdat, wanneer we betere dingen willen nastreven, geconfronteerd kunnen worden met de ‘inertie’ van verleden zonde die als gewoonten in ons voortleeft (zie p. 94). Mij lijkt echter dat de tijd *alleen* niet voldoende verklaart dat die distantie tussen mij-nu en mij-toen ontstaat, noch de mogelijkheid om toen kwalijke en nu betere dingen na te streven. Er moet iets in ons zijn waarmee we ons tegenover onze disposities kunnen opstellen; als dit geen realiteit is die ‘meereist’ door de tijd, hebben we een verleden kwalijke daad nooit kunnen laten en kunnen we een tegenwoordige betere daad evenmin laten. Maar als ik het niet heb kunnen noch kan laten, kan er ook geen sprake van *zonde* zijn. Augustinus’ puzzel wordt dat dit anders-kunnen, dat hij nooit zal opgeven, samengedacht moet worden met de ervaring dat mensen heel vaak niet anders kunnen dan zondigen. In principe moet het dan om twee soorten (niet) kunnen gaan, die heel lastig te onder-

²⁶³ Ook wat betreft de vraag naar de *anticipatie van de genade* (zie vooral p. 195: “The logic of divine anticipation consequently rules out human anticipation of the divine”) laat hij geen ruimte voor een mogelijke tussenweg – namelijk dat de mogelijkheid van vrije instemming van de mens kan samengaan met de onmogelijkheid Gods genade te anticiperen. Mijns inziens zijn beide nodig; de pelagianen en later de semi-pelagianen schijnen Augustinus – en Wetzel – op dit punt met hun eigen betwijfelbare vooronderstelling klem gezet te hebben dat, als de mens een eigen activiteit behoudt, die *voor* genade-inwerking moet liggen. Er is geen ruimte voor anticipatie, geen neutraal terrein waarop we ons met ons keuzevermogen, vrij van Gods genade kunnen terugtrekken, maar wel ruimte voor instemming.

scheiden blijken, maar niettemin onderscheiden moeten worden.

Tijdsdistantie *schijnt* dus een marge van vrijheid te scheppen; toch kan de tijd dat niet doen als het niet in onze geest zelf zit. In elk heden moet de geest vanuit zijn centrum vrij zijn tegenover verleden wilsacten (die psychisch in disposities ‘vastgelegd’ worden). En zelfs dit is nog geen voldoende zekering om het zondebesef te waarborgen: de geest moet ook vrij zijn tegenover haar eigen actuele wilsact; want als hij iets wil en niet (op datzelfde moment) iets anders kan willen, is hij alsnog verontschuldigd in het geval dat hij iets kwalijks wil. Augustinus komt niet *zo* ver in de begripsopheldering, maar wel een heel eind, verder dan Wetzels waarneemt. Voor zijn tijd was al voldoende om de keuzevrijheid van de geest als principe overeind te houden tegenover de (over)macht van de ‘habits,’ en daarvoor reikt de ‘*distensio temporis*’ alleen, als karakteristiek van de geest, reeds niet toe: er is ook een distantie van geestelijke *realiteiten* – concreet: van wil als keuzevermogen en wil als dispositie – die zich in elk heden manifesteert.

6. Toespitsing: (1) willen en kunnen, en de kern van het pelagianse debat

Met dit alles wil ik niet zeggen dat de periode tussen 386 en 396 niet uiterst vormend is geweest voor Augustinus’ denken – integendeel, dat ben ik met Wetzels eens²⁶⁴ – alleen, in die periode komt ook het aspect van wilsvrijheid tot een nadere uitwerking, niet tot eliminatie. Aan de hand van Wetzels analyse van het *meningsverschil over wilsvrijheid tussen Augustinus en de pelagianen* kan dit nog duidelijker worden. Dit meningsverschil was niet of er keuzevrijheid is, maar welke macht het menselijk keuzevermogen heeft.²⁶⁵

²⁶⁴ Ik ben het met Wetzels eens dat het beroep op “the constraints of habit upon willing marks the beginning of his new line of thought on the involuntary and by extension the voluntary” (p. 96).

²⁶⁵ Zie p. 123; Wetzels signaleert dit ook: “What he [Augustine] comes to deny is that virtue reflects resources of power that we alone generate to

Dat mensen keuzevermogen hebben, aanvaardden beide partijen (tegenover Julianus van Eclanum spreekt Augustinus dit soms expliciet uit). Het lijkt me een baselement uit het *christelijk* gedachtengoed dat de opponenten deelden en dat Wetzel, door zijn direkter teruggrijpen op de *antieke* Stoa en het *antieke* platonisme, van meet af aan onderbelicht. Pelagius staat hierin in een *christelijk* stoïcijns en platonistisch denken, dat hij met de Oosterse kerk en theologie van zijn tijd deelde²⁶⁶ en dat Augustinus op z'n laatst in het Milanese milieu rond Ambrosius heeft leren kennen. In Wetzels weergave, die – zoals hijzelf ook zegt in zijn voorwoord²⁶⁷ – geschreven is vanuit een bekering tot het platonisme, en vervolgens tot een *aantal van Augustinus'* fundamentele correcties ervan,²⁶⁸ wordt door deze omstandigheid van begin af aan één fundamenteel aspect van de emancipatie weggelaten. *Wetzels* redenen hiervoor laten zich raden (zie onder 8).

Augustinus geeft voldoende aanleiding om ook dit aspect van keuzevrijheid vast te houden. Ik gaf het al aan (onder 2). Ik

maintain our integrity – our sense of self – in the world around us, where time and change seem to promise only entropy and dissolution.” Het is de genade die deze ‘power’ verzorgt. Wetzel blijft zijn tijdsanalyse trouw: deze genade eigenen wij toe door ‘recollection’. Vgl. p. 177; Wetzel laat ook zien dat Augustinus soms, in zijn afweer tegen de pelagianen, hun – verkeerde – vooronderstellingen overnam en omkeerde (p. 178), waardoor hij met zijn eigen wapens gepakt kon worden (door Julianus, p. 186).

²⁶⁶ Zie m.n. Greshakes Pelagius-studie. Augustinus' *De libero arbitrio* I zou te vergelijken zijn met Origenes' *De principiis* III. In andere opzichten, bij voorbeeld dat van intellectueel optimisme (kennis kan de wil bevrijden), staat Pelagius inderdaad “in more obvious continuity with the philosophical tradition than Augustine, who came to disparage worldly wisdom of pagan philosophy for its overconfidence” (p. 10). M.i. kan dit oordeel over Pelagius ook van Wetzels Augustinus-analyse gezegd worden.

²⁶⁷ Zie ‘Preface’, p. XI; vgl. p. 4: wat Wetzel voor Plato laat gelden, geldt ook voor hemzelf: “Plato and his interpreters introduce him to the seductive power of the good.”

²⁶⁸ Zie b.v. p. 5: “As a narrator of his own life, Augustine needs some intelligible way of describing this odd doubling of himself, which allowed him to be paradoxically present and absent in the same experience. To resolve the paradox without ignoring the phenomenon on which it is based, he will need to move beyond the conceptual resources of his Platonic inheritance.” Vgl. p. 11: “If we are to understand Augustine on willing <...> we must try to see his reflections on grace, not as addenda to his Platonic commitments, but as substantive reformulations of them.”

kan het nog anders aangeven, met een augustijnse vuistregel die ook Wetzel graag gebruikt en waarmee de systematische portee van zijn analyse inzichtelijker gemaakt kan worden: de mense-lijke wil wil nooit zonder motief. Als we iets willen, is er altijd *iets* dat ons aantrekt, en dat is bovendien altijd een goed, iets dat waarde voor ons heeft. Ook dit behoort tot één van Augustinus' vondsten van de periode die rond zijn bekering inzet: met kwaad willen zetten we 'slechts' prioriteiten verkeerd; er is geen kwade wil of hij heeft *een* goed wilsubject, maar hij stelt dat ten onrechte voorop en moet daartoe andere goede en meer belangrijke wilsubjecten verdringen. Mensen hebben in hun geest de openheid gekregen om datgene wat goed is te onderkennen (cognitief) en zich daarnaar te richten (affectief), samengenomen: om het goede te verlangen; en het goede heeft een orde waarin prioriteiten gerespecteerd willen worden. Dit is goed augustijns en daarop maakt Wetzel ons met recht opmerkzaam. Vrijheid als een gevulde kwalificatie houdt dan in dat we het ware en goede willen, en dit met de juiste prioriteit. Doen we dat, dan worden we vrij.

Er is echter nog een ander wezenlijk aspect van vrijheid, dat hiermee niet samenvalt, maar hierdoor ook niet uitgesloten wordt: dat we voor het goede (juiste) ook kunnen kiezen, ermee kunnen instemmen of niet, het kunnen willen of niet willen, of iets anders (een ander goed) willen. Wetzel meent dat in de wil *keuze*-vermogen en gemotiveerdheid niet kunnen samengaan. Maar uit het feit dat we altijd iets willen, volgt niet noodzakelijk dat we dat iets ook *moeten* willen, dat we er niet voor kunnen kiezen. Ons hele vermogen tot overwegen en beoordelen houdt nu juist in dat we verschillende motieven kunnen afwegen voor we ons bepalen tot één of meerdere ervan. *Als* we iets willen, is er een goed dat ons aantrekt; maar met deze bepaling is deze aantrekking niet noodzakelijkerwijs onweerstaanbaar (geworden). We kunnen ons ervan distantiëren. Motieven kunnen ons bepalen in soorten en maten, maar ze kunnen ons niet determineren.

Dit impliceert dus geen *indifferentia*; want voor wat we ook kiezen, er is altijd iets dat ons beweegt; we trekken ons ook niet terug op neutraal terrein, maar wegen motieven af, stellen de juiste of onjuiste prioriteit vast, niet vanuit een neutraal standpunt maar vanuit een tijdelijke en beperkte afstandneming. Augustinus, Pelagius en Julianus deelden dit inzicht in (een belangrijk aspect van) menselijk willen in feite al; zij verschilden van mening over het feit hoe *vermogend* dit keuzevermogen in en van de mens is. Augustinus liquideerde het niet, maar hield er een zeer beperkte plaats voor over, veel beperkter dan de pelagiaanse oppositie lief was.

Overigens, ook de pelagianen stonden geen 'indifferentia' voor, zoals Wetzel met name bij Julianus van Eclanum bespeurt. Laten we dit kort nagaan.²⁶⁹ Nadat Burnaby's en TeSelles visie op Pelagius (m.i. terecht) als te weinig genuanceerd wordt afgewezen, wordt J. Rist weergegeven in zijn meer subtiele visie op Pelagius: "The possibility of rejecting God's call does not require those called to feel absolute indifference to the calling; it merely requires that whatever attraction it holds for them, they retain the option of refusing their assent" (p. 199). Niettemin wijst Wetzel deze interpretatie af als tegenstrijdig: "In order to highlight freedom of choice Pelagians need to maintain a margin of distinction between how we will and how we are motivated to will. But an absolute distinction, expressed as indifference to motives or as arbitrariness, undercuts the role that choice is supposed to play in appropriating action" (pp. 199-200). Julianus' visie wordt dan beschreven zoals Rist Pelagius' visie beschrijft: "The limited independence that our act of choice has from what we may happen to know or desire emerges out of two necessary preconditions for appropriating grace. First, knowledge of good must motivate as well as inform us, and second, we must not be determined by this motivation" (p. 200).

²⁶⁹ Zie pp. 198-200, waar Burnaby (en TeSelle) geparafraseerd wordt. – In de discussie met Julianus werd de netelige 'language of necessity' geïntroduceerd (p. 197). Augustinus wilde voor alles 'noodzakelijkheid' in de zin van 'dwang' uitsluiten (wat hij in *De libero arbitrio* al voorstelde, houdt hij in *Contra Julianum* vast).

Wetzel merkt terecht op dat “there turns out to be remarkably little to distinguish Rist’s Pelagius from the Augustine advocated by Burnaby and TeSelle” (p. 200); immers, TeSelle meent dat ook Augustinus’ theologie neerkomt op het inzicht dat de “operation of grace infallibly gives the inclination to act, but leaves the final decision to the recipient” (p. 201).

Wetzel heeft het zelf gezegd en gezien, en de goede mogelijkheid van de visie uitstekend verwoord; maar zij wordt verworpen omdat dit teveel naar ‘indifferentia’ riekt. Pelagius noch Julianus noch Augustinus spreken echter van een ‘*absolute* distinction’; door daar wel van te spreken, wordt de problematiek geradikaliseerd vanuit verdiepingen die historisch veel later in het gezichtsveld kwamen (eind Middeleeuwen, begin Moderne Tijd).

Pelagius’ toespitsing ligt in deze richting: er is altijd wel een motief als we handelen, hoewel niet altijd het goede; maar wat we ook doen, de kracht en structuur van de goede, geïntegreerde motieven blijven in ons innerlijk, als achtergrond en bron van onze keuzen, altijd in goede staat aanwezig. Het is de goedheid van de scheppingsgenade, die als levende macht in de onverliesbare gaafheid van onze (ook motivationele) natuur bewaard blijft, ongeacht onze keuzen, en die vraagt aangesproken te worden. *Daar*-tegenover zegt dan Augustinus: ons handelen heeft wel degelijk repercussie op ons innerlijk; we kunnen ook een verkeerde motivatie opbouwen, die zich roert in kwalijke disposities, die ons verdere keuzen en handelen belemmeren.

Waarschijnlijk interpreteert Wetzel de oppositie tussen augustinisme en pelagianisme te veel als die van thomisme en molinisme uit het begin van de ‘Neuzeit’.

7. Toespitsing: (2) gerichtheid van denken en willen op het transcendentale

Er is in elk geval nog een andere grondgedachte, die eveneens (in deze zin) ‘thomistisch’ lijkt en Wetzel bij Augustinus

meent te vinden.²⁷⁰ Mensen willen (kennen en verlangen) altijd iets; maar voor God geldt dat niet, God heeft geen motieven. Immers, een motief zou Hem afhankelijk maken van iets buiten Hem, het zou maken dat Hij iets moet doen.²⁷¹ Er is geen waarheid en goedheid waarnaar God zich richt. God scheidt hen. Hij scheidt waarde, want wat geen bestaan heeft, heeft geen waarde.²⁷² Voor wat wij mensen kunnen kennen en verlangen is daarom de scheppingsrealiteit de horizon: alleen die (orde van) dingen kunnen in (een orde van) motieven weerspiegeld worden. Het is ook die scheppingsrealiteit die hen onweerstaanbaar maakt; niemand ontkomt aan Gods pure waarde stichtende grondactiviteit. Impliciet beperkt hij hiermee de transcendentale waarheid en goedheid waarnaar de menselijke geest open staat tot al wat aan schepselmatige realiteit gerealiseerd wordt. Tevens doet hij nog iets extra's: Wetzel kent, zo zagen we al enkele keren, deze grondactiviteit een *onweerstaanbare* waarde scheppende macht toe.

²⁷⁰ Of Thomas van Aquino zelf dit inzicht ook zo huldigt laat ik graag aan de deskundigen over.

²⁷¹ Zie p. 40: "God cannot be understood first to have represented the good and then willed it, for that would make the good conceptually and temporally prior to what God wills." Uit een conceptuele prioriteit volgt niet noodzakelijk een temporele prioriteit; noch volgt eruit dat de conceptuele inhoud onafhankelijk van God zouden zijn. Zie ook p. 213: "God acts without motives, for having motives implies being moved to act in response to some perceived good. If God were moved to act, that would be as if the good originated from outside its source. God creates *ex nihilo*, so must be free from motives." Op p. 235 zegt hij dat zo'n schepping uit het niets de ambitie van veel moderne mensen (filosofen) is, een ambitie die hij zelf afwijst. Er is wel een fundamentele creativiteit, maar die acht hij *alleen via* de genade van kracht.

²⁷² Zie pp. 22-23 (op basis van o.a. *De civitate Dei* XI, 21). Een gevolg van dit inzicht is dat mensen niet kunnen beoordelen of/dat God goed of wijs is (p. 24). Wetzel merkt terecht op dat er een belangrijk verschil is tussen "the question of what we can know relative to an objective standard of value" en "the question of what makes a standard of value objective" (p. 25). De geldigheid van een conceptuele en ontologische standaard staat in principe los van de problematiek van de kenweg en moet dus op eigen merites beoordeeld worden. Wetzels inperking daarbij is echter dat elke standaard *gecreëerd* moet zijn door God (dat maakt hem objectief en bindend voor alle schepselen).

“To put it boldly, I am claiming that in terms of how grace operates, the saints live out their lives as the effect in time of an eternal cause” (p. 216). Wetzel meent dat zonde is: het goede miskennen, waardoor we ons verkeerd hechten; omgekeerd: “When we represent the good intelligibly, we are moved by God. Hence freedom coextends with grace” (p. 216). Deze laatste zin kan ik geheel voor mijn rekening nemen. Wetzel zegt echter met deze zin (impliciet) *meer*: (a) hij sluit *uit* dat mensen de keuzevrijheid hebben tot mis-representeren (daarmee maakt hij zijn eerste ‘when’ tot een irrealis); (b) hij voegt toe dat we onweerstaanbaar door God bewogen worden (daarmee maakt hij God tot een gewelddadige bron van het goede). Wetzels visie in één zin: “Grace moves us from voluntary sin to involuntary sin to voluntary adherence to good. To say that it does so of necessity (the doctrine of predestination) is simply to say that knowledge of the good is fully and finally motivating” (p. 217).

In de augustijns-franciscaanse traditie is het scheppingsbesef van Augustinus zo uitgewerkt dat het transcendentale niveau het beste gezien kan worden, niet als het verwerkelijkte, maar als het mogelijke zijn. Als iets dat mogelijk is, heeft elk zijnde reeds een bepaalde minimumwaarde, waarop onze geest zich kan richten. God kent al wat mogelijk is; het vormt de ruimste inhoud die Zijn geest omvat (ens), met de meest basale spelregels die deze inhoud eigen zijn (die van de logica). Van daaruit schept Hij en voegt hij *realiteits*-waarde toe aan wat ‘daarvoor’ slechts mogelijk was. Al het mogelijke, met zijn interne structuren, valt dus niet met God samen, maar is ook niet onafhankelijk van Hem; het is wel iets dat de scheppingshorizon overstijgt en daarom waarlijk transcendentaal is. Wetzel, die enerzijds een teveel aan (reeds gecorrigeerd) platonisme laat staan bij Augustinus, zou hier een te weinig aan (gecorrigeerd) platonisme kunnen overhouden. Waar echter deze transcendentaleiteit ingezien wordt, zoals in de filosofie van Duns Scotus, wordt het determinisme ook van deze zijde doorzien als incorrect: vanuit de objectzijde van onze ge-

richtheid (ons kennen-en-verlangen) – vanuit het ware en goede, dat door Gods scheppende genade van kracht gemaakt is.²⁷³

8. Wetzels (met Augustinus) in het hedendaagse debat over vrijheid

Wetzels legt zijn filosofische kaarten in zijn slothoofdstuk op tafel. Hij schrijft vanuit een moderne setting van het debat over vrije wil onder filosofen. Daarin speelt één tegenoverstelling de hoofdrol. Met name rondom de visie van H. Frankfurt blijkt (pp. 222-227) dat een meerderheid zich achter een opvatting van de menselijke wil stelt waarin de integratie van motieven centraal staat. Daarbij is een zekere motiefmatige consistentie voldoende: een gebrek daaraan maakt een mens in meer of mindere mate verdeeld, wat hem bevangen maakt.²⁷⁴ James Wetzels schaart zich, samen met bij voorbeeld Susan Wolf, aan de zijde van een minderheid, die vasthoudt dat dit alleen nog niet voldoende is, omdat dan die consistentie altijd nog willekeurig of tenminste subjectief bepaald kan zijn en zo tot een andere, idealistische of libertinistische vorm van bevangenheid leidt. Een demonische geest is consistent, maar is ook slecht en leeft in zekere zin in een waan: twee dingen die hem kwalitatief gezien onvrij ('ziek') maken.

Er is een objectieve verankering van onze motieven nodig om onszelfs wil; die moeten we zoeken en kunnen we ook vinden. De menselijke wil is ook altijd gericht op de buitenwereld

²⁷³ Voor verdere reflectie over de uitwerking van augustijnse aanzetten in en met behulp van de augustijns-franciscaanse traditie van de middeleeuwse theologie/filosofie, zie b.v. Johannes Duns Scotus, *Contingentie en vrijheid. Lectura I 39*, ingeleid, vertaald en van commentaar voorzien door A. Vosjaczn., H. Veldhuis, A.H. Looman-Graaskamp, E. Dekker en N.W. den Bok, Zoetermeer, 1992.

²⁷⁴ Zie Wetzels knappe analyse van de 'ondeugd' van de 'incontinentia', waaruit Augustinus de zwakheid van de wil gaat verklaren. Voor zijn bekering was zijn wil niet zwak, maar verdeeld: er zijn vitale maar rivaliserende willens in hem aanwezig. Ze putten hem uit en leggen hem lam vanuit hun strijd om de voorrang. Het enige dat nodig is, is duidelijker kiezen en de afgewezen wil geen toegang meer geven in het hart. Men moet zich gaan onthouden.

en stemt zich daarop af. Geestelijke gezondheid en vrijheid hangen af van de mate waarin het onze geest lukt de structuren van onze ontologische context te weerspiegelen in die van onze motieven. We hebben ook een verstand; en dat zorgt voor de openheid van onze geest naar datgene wat hem transcendeert. Het geeft leiding door te ontvangen. Tegenover de subjectiverende visie op het menselijk willen grijpt Wetzel terug naar platonisme en augustinisme, die (inderdaad) de transcendentale oriëntatie hoog in het vaandel geschreven hebben. Hierin kan ik meegaan; maar niet meer wanneer de behoefte om aan het willekeurige, subjectieve te ontsnappen zo groot wordt, dat die oriëntatie als een onontkoombare beschouwd wil worden; en ook daarvoor worden platonisme – waarvoor dit inderdaad opgaat – en augustinisme aangetrokken – waarvoor *dit* niet meer opgaat.²⁷⁵

Wat Frankfurt net te veel heeft, heeft Wetzel net te weinig. Voor de eerste speelt het menselijk keuzevermogen een grote rol in de op- of ombouw van de motivatiestructuren. Onze geest (of ziel) heeft immers een zekere onafhankelijkheid tegenover zijn motieven om die te ondersteunen of niet (dat maakt hem menselijk of persoonlijk, tegenover het dierlijke of dingmatige). Frankfurt werkt dat uit met zijn theorie dat de mens ‘eerste orde’ wilsacten (“ik wil x”) al dan niet kan onderstrepen met ‘tweede orde’ wilsacten (“ik wil dat ik x wil”). Wetzel proeft hier de bron van subjectivisme en willekeurigheid.²⁷⁶ Als hij terecht

²⁷⁵ Ook in zijn actualiserende slothoofdstuk toont Wetzel grote moeite om de toegang tot een tussenweg te vinden. Hij ziet hem wel, maar omdat hij geen verdere mogelijkheden ziet hoe die ingeslagen moet worden, buigt hij Augustinus in het antieke spoor terug waarvan hij zich bevrijd had: “Rist and O’Daly were aware of Augustine’s distinction between freedom from constraint and free will, and yet they could do nothing with it. They could not imagine that being determined to respond to the good was a form of freedom, irreducible to either liberty of indifference or freedom from constraint” (p. 221). Augustinus buigt op enkele plaatsen zelf inderdaad ook terug; bovendien heeft hij die nieuwe weg zelf maar ten dele betreden – wel meer dan Wetzel laat zien, maar met nog veel te vragen over. Pas de elfde en twaalfde eeuw hernemen Augustinus’ aanloop en gaan verder op de ingeslagen weg.

²⁷⁶ Zie b.v. p. 230, waar hij van Eleonore Stumps visie op vrije wil (die een sympathiserende correctie op die van Frankfurt biedt) hetzelfde zegt: “She

opmerksaam maakt op de oriëntering en normering van kennen en willen door de realiteit waarin mensen staan, gaat hij zo ver dat hij in wezen deze onafhankelijkheid opgeeft. Hij vreest een vrijheid van zelfbepaling die opkomt vanuit een motiefloze neutrale positie, van waaruit we, puur scheppend, ook nog onze motieven kunnen kiezen zonder zelf aan motieven – en via motieven aan de toets van waarheid en goedheid – gebonden te zijn. Dit beschouwt hij als een illusie, die niet ongevaarlijk is. Merkwaardig is dat hij, terwijl hij het menselijk willen verankerd ziet in de realiteit van de scheppingsorde, die motiefloze – en eveneens keuzeloze – vrijheid (alleen) voor de Schepper reserveert.

Met Frankfurt (en anderen) ziet Wetzal niet dat er voor de menselijke geest een tussenweg is – en voor de goddelijke eveneens. Een tussenweg, waarin het of-of van keuzevrijheid en object-gebondenheid een vals dilemma blijkt; ze gaan samen. Daarmee is er ook een tussenweg tussen (post)modern libertinisme en antiek determinisme, die doorgaans sinds de Renaissance op elkaar reageren en niet zelden in toenemende heftigheid en eenzijdigheid tegenover elkaar komen te staan. Deze tussenweg wordt dan onvindbaar; toch is hij reeds ingeslagen, door de filosofie van kerkvaders en middeleeuwen, grotendeels op voorgaan van Augustinus. In feite zien we het hele moderne filosofische debat bevangen tussen polen die teruggaan op het begin van de Moderne Tijd, toen de discussie van de indifferente vrijheid oplaaide: op de tijd die de middeleeuwse preciseringen vanuit augustijnse aanzetten uit het oog begon te verliezen. Dat Augustinus niet altijd die tussenweg voor de geest had is hem, gezien zijn historische positie, te vergeven: vanuit een antiek milieu moest die weg nog grotendeels gevonden worden, en heeft hij daaraan zijn bijdrage geleverd. Maar wij, na hem en grotendeels dankzij hem, *kunnen* beter weten.

allows intellect to structure the will and give content to its freedom wholly independently of the agent's recognition of some objective order of values."

Terugblik

Wetzels boek is zeer leerzaam dankzij het feit dat hij uiterst openlijk en helder de tussenweg afsluit. Het maakt verdere opheldering goed mogelijk, en dat kan niet van iedere Augustinusstudie gezegd worden. Wetzels niet-onderkennen heeft ontdekkende waarde en kan leiden tot een verder gaan inzien in wat zich als waar en goed aan onze geest aandient en erkenning afdwingt. Verdere opheldering – want Augustinus drijft de interpret in de regel *niet over één klip* heen, maar in de *engte tussen twee* klippen: keuzevrijheid en genadige tegemoetkoming. De klippen komen soms zo dicht bij elkaar dat er geen ruimte over lijkt te blijven. Toch is er een kier, waardoor er verrassend zicht komt op de verdere infrastructuur van de menselijke geest.

Elders heb ik dit uitgewerkt.²⁷⁷ Dankzij een door Augustinus op het spoor gekomen inzicht zou Wetzel Frankfurt kunnen weerleggen zonder determinist te worden – zoals Frankfurt Wetzel zou kunnen weerleggen zonder ‘libertinist’ te worden. Tussen de moderne visie van indifferentie van keuze en de – reagerend – antieke visie van opheffing van keuze, staat ons oordeelsvermogen verward: waaraan moeten we onze instemming geven, wat is waar? Naargelang we meer uit één van beide denkwerelden komen, ondervindt ons ‘liberum arbitrium’ de invloed

²⁷⁷ Veel Franse Augustinus-studies, al zijn de meeste van wat oudere datum, wijzen in dezelfde richting als m'n analyse van Wetzels boek wijst; zie b.v. X. Léon-Dufour, "Grâce et libre arbitre chez st. Augustin: A propos de 'Consentire vocatione Dei ... propriae voluntatis est'," *Recherches de science religieuse* 33 (1946), pp. 129-163 (dit artikel wordt door Wetzel aangehaald), en vooral M. Huftier, "Libre arbitre, liberté et péché chez st. Augustin," *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 33 (1966), pp. 187-281 (dit artikel noemt Wetzel niet). Zie ook N. den Bok, "Vrij zijn en zichzelf niet meester. Een systematische analyse van wilsvrijheid in Augustinus' (latere) denken," *Kerk en Theologie*, 1993 (een meer gedocumenteerde en gedetailleerde versie van dit artikel is aangeboden aan *Augustiniana*, Leuven). Voor één peiling in het middeleeuwse denken op dit punt, zie N. den Bok, "Human and divine freedom in the theology of Bernard of Clairvaux. A systematic analysis" (verschijnt in *Bijdragen. Tijdschrift voor filosofie en theologie*, nr. 3, 1993). Een precisering van het vrijheidsbegrip in augustijnse lijn bieden E. Dekker en H. Veldhuis, "De menselijke wilsvrijheid. Een systematische analyse," *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 47 (1993), pp. 119-127.

van de *neiging* naar één van beide visies. Maar het kan weerstand bieden: door nader positie te kiezen, zich overgevend aan Gods genade, die een open(er) zicht geeft op wat (meer) waar en goed is.

En is niet een bewijs daarvoor al het inzicht dat aan beide zijden (bij Frankfurt *en* Wetzel) geargumenteed wordt met een te massieve logica, waardoor een te massief ontologische visie niet doorzien kan worden? Wanneer we kort recapituleren, is voor Wetzel immers het dilemma: als de wil vrij is om een (waar of goed) object wel of niet te willen, dan moet hij zelf motiefloos, dus willekeurig willen; als de wil (goed) gemotiveerd is, kan hij niet in vrijheid een object wel of niet willen, maar moet hij door dat (goede) object gedetermineerd zijn. Wetzel kiest voor de tweede hoorn van dit of-of. Maar hij en zijn mogelijke opponenten scheiden op basis van een door *beide* aangehangen, te strakke verbinding tussen twee aspecten, die door hun als-dan relatie hier alleen de keuze zou laten van het weergegeven of-of.

De tussenweg wijst zich echter vanzelf: *als* de wil iets wil, dan is er 'altijd' een motief; *dat* de wil wil is een vrije act met alternatieven. Er is dus alleen maar een implicatief noodzakelijk verband aan de orde tussen een op zichzelf contingente wilsact en een wilsobject (dat op zichzelf contingent of noodzakelijk kan zijn). Hierbij is niet elk motief een goed motief: het is beter het betere motief te hebben, een slechter brengt in problemen; het *goede* wilsobject heeft een kwalitatieve superioriteit (die overtuigend, niet dwingend is).

De verwerking van Augustinus' gedachtegoed is en blijft een theologische plicht: Wetzel stelt dit met recht – weer – in het centrum van de aandacht. De vragen zijn dan (a) of Augustinus (dogma-) *historisch* voldoende recht gedaan wordt – en er niet te veel latere ideeën in zijn tijd en werk ingelezen worden; en (b) of hij *systematisch* (theologisch en filosofisch) recht gedaan wordt – en niet het inhoudelijk minder perspectief-volle spoor gevolgd wordt na zijn tijd op grond van zijn werk. Naar beide aspecten – van Augustinus' 'Gebot der Stunde' (het inspelen op

de vragen van zijn eigen tijd) en de uitdaging van de katholieke 'Denkweg' (de weg in de ideeën-geschiedenis waarlangs de betere interpretatie baan breekt) – heb ik gemeend bij Wetzels studie vragen te plaatsen; maar dit dankzij de uitdagende klaarheid die haar eigen is.

SUMMARY

The Gift of Freedom

Wetzel and the Augustinian Freedom of the Will

In his compact study on Augustine's ideas of will, freedom, virtue, grace, and autonomy, J. Wetzel carefully follows their emancipation from Ancient (in this case mainly Stoic) thought during the years 388-400. Ever since his conversion, Augustine maintained the ideal of becoming happy by becoming good. He increasingly realised that one is unable to reach this ideal by virtue of one's own powers. One thing which persuades him to face this specific powerlessness is his analysis of time. The human mind can acquire a kind of recollection of itself in memory, but remembrance always remains fragmentary. Another persuading insight is given by his analysis of inner conflict. Augustine rejected the Manichean idea of two natures as well as the Stoic idea of rational and irrational forces. He developed the view of the two wills, which must be seen as dispositions; its mature form can be found in *Ad Simplicianum* (396). Freedom is defined as willing the good which is enabled by grace, since grace irresistibly offers the right objects to the human mind, so that man cannot but consent to them. Over against this view Pelagius and Julian of Eclanum formulated their concept of freedom as indifference with regard to any object.

After his conversion Augustine too had an acute sense of the element of choice which is involved in willing. To my mind, in later years he only tempered this sense. He agreed with the Pelagians on the freedom of judgement and choice (one of the aspects of the 'liberum arbitrium'). They disagreed on the factual power it is supposed to have. So Wetzel's opposition between a freedom of indifference on the one hand and a subtle

kind of determinism on the other hand does not seem to be fair to the historical context of Augustine, in which the positions were already more nuanced (Wetzel's opposition seems to be that of Molinism versus Thomism in the sixteenth century, or Frankfurt/Stump versus Wolf/Wetzel in the twentieth century).

Augustine does not state, I think, that the distance between past and present explains the distance which the human mind has with respect to itself. In every now this distance is there: as an essential part of the structure of the human mind itself. After the rather massive statements on the 'libera voluntas' of his early work, *De libero arbitrio* (388), Augustine refines his analysis of willing by introducing the important distinction of '(libera) voluntas' and 'liberum arbitrium', to which he remained faithful from *Contra Fortunatum* (392) to *De gratia et libero arbitrio* (427). Freedom in a qualified sense means man's adherence to good objects only; the more this adherence is realised in the dispositional complex (voluntas) – which is done by grace – the more man becomes free. This process, however, presupposes the existence and functioning of that centre of knowing and willing that can consent or dissent, the 'liberum arbitrium'. This centre remains principally free in relation to the dispositions in which past volitions are 'stored', but is also dependent on them for its factual consents.

Wetzel's basic presupposition seems to be: *either* the will can choose, but then it has no motives, *or* the will is moved by objects, but then always and irresistibly (at least in the case of good objects). In most of his works Augustine does not accept this dilemma: no volition without a motive, but no motive moving the will in a necessary way. No indifference, but no 'seduction of the good' either: Augustine does stress the need of grace, but without eliminating freedom of choice.

ANNUAL REPORT 1992

Ferdinand de Grijs
Director

On February 14, 1991, Dutch specialists in medieval theology, philosophy, history, and law decided to found the *Thomas Instituut te Utrecht*. In doing so, they expressed their wish to give a more solid foundation to their co-operation, that existed for more than ten years. During the last year, efforts to give this Institute a legal status have been continued. Drafts of an agreement of co-operation between participating universities have been made. Besides this, work has been done to establish a series of publications of the Institute and a new formula for joint study and research was conceived and implemented.

These and other projects are developing in a steady progress. The radical changes in the theological 'scenery' of the Netherlands, including the closing down of two out of five Roman Catholic institutes for theology, and the dramatic evaluation and restructuring of scientific research have caused uncertainty and taken much time and effort from those working on these projects. This annual report nevertheless shows many new and important initiatives, whereas the lists of research projects and publications show a vivid interest in and study of the work of Thomas Aquinas.

A matter of great joy is the appointment of a part-time (0.3) secretary of studies, Drs H.J.M. Schoot. This appointment, we hope, will provide the Institute with a strong impetus towards implementing its goals.

In some respects 1993 will be a decisive year. The Institute must arrive at a determination of its *modus vivendi* and the co-operation between the specialists must be such that the Institute will be able to offer support and a stimulus. For this I should like

to ask your support, being thankful for the interest that individuals and institutes, inside and outside of the Netherlands, already have shown.

1. Study and research in the *Thomas Instituut*

Common study and research in the Institute is preceded by two things. In the first place it is preceded by the research that each one of about thirty members of the Institute performs individually. This individual research is usually part of a larger whole. Instances of these larger wholes are the programme of systematic theologians, patrologians included, called "The theology of Thomas Aquinas; its sources and its reception in subsequent theology," a programme based in the Catholic Theological University at Utrecht. Another instance is the group of philosophers convening regularly in Tilburg, the Netherlands. A list of projects and publications will be the last part of this report. It will illustrate that a broad range of subjects studied: negative theology, the names of God, naming Christ, the Holy Spirit, creation, predestination, life and death, the *transcendentia*, the eternity of the world, ethics, metaphysics etc., together with the reception of Aquinas' thoughts on these subjects in subsequent theology and philosophy.

In the course of 1993 a beginning shall be made with the exploration of the common aspects of these studies, in order to promote co-operation. Some common projects will perhaps be formulated in the wake of the workshops that are to be organised. For the time being no integral research programme of the Institute is being formulated. It appears that confusion is the major result of efforts in that direction and that co-operation has priority over bureaucracy and structures of financing.

In 1992 it was decided to change the nature and the frequency of the meetings of the members of the Institute, called the 'werkgroep' (Working Group). Up till then it was customary to convene twice to four times each year for a couple of hours in order to study some incidental common topic and to discuss

domestic affairs. Each year a one day workshop was planned. However, the members expressed their wish to give these activities a boost and to enhance their connection with the *Jaarboek van het Thomas Instituut*. It has been decided to organise each year a one day workshop, for which foreign scholars are to be invited and which will result in publications of high quality to be published in the *Jaarboek*. Next to this, two afternoon workshops will be set up: one devoted to the reading of a text and one centred on a theme or subject. These meetings are intended to produce publications as well.

In the course of 1992 this new format has been implemented. Wednesday, October 7, a workshop was devoted to the 'ten commandments.' Prof. Dr K.-W. Merks provided the introduction. He drew his inspiration from a conference of the *Istituto San Tommaso* (Rome, January, 1992) on the same theme. We studied passages from Aquinas' *Collationes in decem praeceptis* [RSPT 69 (1985), pp. 5-40 & 227-263].

Thursday, December 17, a one day workshop took place. Its theme was "Language and sacraments. Application of language analysis in the medieval theology of the sacraments." Invitations were sent out to the members of the Institute, several departments of philosophy, theology, and letters, and to congenial institutes and working groups. Mrs Dr I. Rosier (CNRS, Université Paris VII) delivered an introduction to "Aquinas' theology of the sacraments and speculative grammar." Prof. Dr H.A.G. Braakhuis (University of Nijmegen, Department of Philosophy) took care of an introduction to the semantic aspects in Aquinas' theology of the sacraments as it was received and defended by Johannes Capreolus. These activities were organised by Prof. Dr H. Rikhof and Drs H.J.M.J. Goris.

2. The *Jaarboek van het Thomas Instituut*

For technical reasons the *Jaarboek 1991* did not appear as planned in 1992. It will be published together with the *Jaarboek*

1992 in one volume, in order to continue the tradition of the yearbooks that have appeared every year since 1981.

The editorial board of the *Jaarboek*, *i.e.*, Dr W.G.B.M. Valkenberg, Drs P.L. van Veldhuijsen, and Prof. Dr J.B.M. Wissink, have already in a previous stage been charged with developing plans for increasing its professional appearance and distribution.

3. The administrative formation

Despite a mixed response from the intended partners of the *interuniversity* 'Thomas Instituut', the Board have decided to keep aiming at the realisation of an interuniversity Institute according to Dutch law. However, another possibility, *i.e.*, to form an Institute of the Catholic Theological University at Utrecht with individual participation of specialists from elsewhere, has been taken into consideration as well.

Besides this, a certain 'affiliation' with a newly founded research programme of Dutch specialists in medieval history has been discussed.

4. The Board of the Institute

The Board consisted of the chairman, Prof. Dr K.-W. Merks, and the members, Prof. Dr J.A. Aertsen and Prof. Dr J.C.P.A. van Laarhoven. The latter expressed his wish to leave the Board, following his retirement. He has been replaced by Prof. Dr H.A.G. Braakhuis.

Secretary of the Board has been Mr E. Trietsch LL.M., whereas the undersigned has been its director.

The Board convened on February 4 and September 23, 1992.

5. Publications of the Institute

In the course of 1991 and 1992 several initiatives have been taken to realise a series of publications of the Institute. These initiatives resulted in a written proposal by Drs H.J.M.J. Goris, in

which several options are put forward. The discussion of this proposal is not yet finished and conclusions have been reserved. The Board expressed hesitation in taking care of publishing in their own right and doubted the international orientation of the intended publishing company.

6. The secretary of studies

September 9, 1992, the *Radboudstichting, Wetenschappelijk Onderwijsfonds* (Catholic foundation for academic education), reported its decision to give financial support to the initial phase of the Institute.

The money has been earmarked for paying a part-time secretary of studies. This secretary has the following tasks: to prepare the co-operation agreement between participating universities; to stimulate the harmonisation of studies and the drafting of a 'research-programme' of the Institute; to promote international contacts; to manage the series of publications and the *Jaarboek*; to help with the organisation of meetings of the members of the Institute; to offer general support to the Board and the director; to manage the library; to investigate possibilities for incidental educational activities for a broad audience; to manage the material allocation of the Institute's budget; to prepare the annual report.

Drs H.J.M. Schoot has been appointed, formally starting March 1, 1993.

7. The Thomas Foundation

The Thomas Foundation is an independent foundation next to the Thomas Instituut. In the course of 1992 a beginning has been made to discontinue the frequent overlapping of members of the Institute with members of the Board of the Foundation. We are aiming at professionalising the Board of the Foundation, in order to seriously start raising funds.

8. Members of the *Thomas Instituut*

- | | | |
|------------------------------------------------------------|-----------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <i>Catholic
Theological
University
Utrecht</i> | staff | – Prof. Dr F.J.A. de Grijns
– Prof. Dr H.W.M. Rikhof
– Prof. Dr J.B.M. Wissink
– Dr P.G.J.M. Raedts s.j. (as of 2-1-93
University of Leiden) |
| | cand. ²⁷⁸ | – Drs J.G.J. van den Eijnden o.f.m.
– Drs H.J.M.J. Goris
– Drs A.J.M. Holleboom o.s.cl.
– Drs C.J.W. Leget
– Drs J.W.C.M. van Reisen
(Augustinian Institute, Eindhoven)
– Drs H.J.M. Schoot |
| <i>Catholic
University
of Nijmegen</i> | staff | – Prof. Dr H.A.G. Braakhuis
(Philosophy)
– Prof. Dr P. van Tongeren
(Philosophy)
– Dr W.G.B.M. Valkenberg
(Theology) |
| | staff | – Prof. Dr K.-W. Merks |
| | cand. | – Drs A.-M. Jonckheere |
| <i>Catholic
Theological
Faculty of
Tilburg</i> | staff | – Prof. Dr J.A. Aertsen |
| | cand. | – Drs J.H.M. Remmé
– Drs P. van Veldhuijsen |
| <i>Free University
of Amsterdam
(Philosophy)</i> | staff | – Prof. Dr J.A. Aertsen |
| | cand. | – Drs J.H.M. Remmé
– Drs P. van Veldhuijsen |

²⁷⁸ = candidates for a doctorate.

University of Utrecht **staff** – Dr H.P.F. Mercken (Philosophy)
– Prof. Dr A. Orbán (Letters)
– Mr Dr B.P.M. Vermeulen (Law)
– Dr A Vos (Theology)

and – Dr R.A. te Velde
– Dr L.G.M. Winkeler (Catholic Documentation Centre, Nijmegen)
– Drs W.E.R.G. Krikilion (University of Groningen, Theology)
– Prof. Dr J.C.P.A. van Laarhoven (Emeritus University of Nijmegen – Theology)
– Prof. Drs Th.C.J. Beemer (Emeritus University of Nijmegen – Theology)

9. Research programmes and research projects

The projects mentioned are the ones that are carried out by members of the Institute. Each programme consists of several projects.

The theology of Thomas Aquinas, its sources and its influence on subsequent theology (Catholic Theological University at Utrecht)

Sermo de Deo
– F.J.A. de Grijs

Evangelical Poverty. Theological research into Aquinas' thoughts, with special attention to their influence upon the Franciscan poverty polemics
– J.G.J. van den Eijnden & F.J.A. de Grijs

The reception by Hieronymus Zanchius of Aquinas' theology of predestination
– H.J.M.J. Goris, F.J.A. de Grijs, J.B.M. Wissink & C. Graafland

The Holy Spirit in Aquinas' theology

– A.J.M. Holleboom & F.J.A. de Grijs

Life and death in Aquinas' theology

– C. Leget, F.J.A. de Grijs & Th.C.J. Beemer

Conflict and control of conflict according to Aquinas – a theological investigation

– J.W.C.M. van Reisen & F.J.A. de Grijs

Language as a test; an investigation of the role of language in employing metaphysics in theological language about God

– H.W.M. Rikhof

The mystery of God in Christ; a transcendental-linguistic reading of Aquinas' christology

– H.J.M. Schoot, F.J.A. de Grijs, D.B. Burrell & H.W.M. Rikhof

Disputed authority: appeal to and criticism of the theology of Thomas Aquinas as a model and as a search for understanding the Word of God (preliminary study)

– W.G.B.M. Valkenberg, F.J.A. de Grijs, H.W.M. Rikhof & J.B.M. Wissink

God's knowing, willing and power. A study of Summa theologiae I, qq. 14-26

– J.B.M. Wissink

Medieval Studies (Research programme of the University of Utrecht)*Greek commentaries on Aristotle's Ethica Nicomachea in the Latin Middle Ages*

– H.P.F. Mercken

Transcendence and immanence in the Platonic and Aristotelian Tradition (Free University of Amsterdam)

The Medieval Doctrine of the Transcendentia

– J.A. Aertsen

The question of the eternity of the world in Thomas Aquinas, Bonaventure, Siger of Brabant, and Boetius of Dacia

– P.L. van Veldhuijsen

Origin and transformation of Christian traditions (Roman Catholic church historians of the Netherlands)

The image of Jerusalem in the Middle Ages

– P.G.J.M. Raedts

Current processes of transformation in theological ethics (Theological Faculty of Tilburg)

Current meaning of Aquinas' ethics

– K.-W. Merks

The growing of a theological conception. Thomas Aquinas' systematic-theological texts on God's predestination

– A.-M.R.G.C. Jonckheere

Fundamental Rights (University of Utrecht)

Right of asylum; classical rights of freedom; foundations of the democratic constitutional state

– B.P.M. Vermeulen

Individual projects

– *The Middle Ages in the nineteenth century*

– P.G.J.M. Raedts

Metaphysics in Aquinas and the Thomist tradition

– R.A. te Velde

The theology of Jacques Pohier (including his reception of Aquinas)

– W.E.R.G. Krikilion

Catholicism as religious and social component in Dutch history

– L.G.M. Winkeler

*The function of the *passiones animae* in Aquinas' moral theology, in particular the relation between good/bad terminology and strength/weakness terminology*

– Th.C.J. Beemer

10. Publications in 1992

All publications mentioned bear a relationship to the work of Thomas Aquinas, even if not expressed in the title.

Scientific Publications

J.A. Aertsen, "The Medieval Doctrine of the Transcendentals. The Current State of Research," *Bulletin de philosophie médiévale* 33 (1991), pp. 130-147;

J.A. Aertsen, "Transcendentalita krásy ve stredoveku," [Czech translation of "Die Frage nach der Transzendentalität der Schönheit"], *Estetika* 28 (1991), pp. 193-203;

J.A. Aertsen, "Truth as Transcendental in Thomas Aquinas," *Topoi* (Univ. of California) 11 (1992), pp. 159-171;

J.A. Aertsen, "Aquinas and his Philosophy," N. Kretzmann and E. Stump (eds), *Cambridge Companion to the Philosophy of Thomas Aquinas*, Cambridge University Press, 1992 (25 p.);

Th.C.J. Beemer, *Het geboorterecht van de berooiden en de verborgen God* [Lecture on the occasion of retirement from the Catholic University of Nijmegen], Nijmegen: Universitair Publicatiebureau KUN, 1992;

W.E.R.G. Krikilion, "De theologie van Jacques Pohier: tussen contingentie en transcendentie," *Tijdschrift voor Theologie* 32 (1992), pp. 388-407 (*cf.* in particular p. 390);

K.-W. Merks, "Die Rückfrage nach den Grundlagen der Ethik und die Entwicklung der konkreten Ethik in der Kathol. Moraltheologie," *Societas Ethica Jahresbericht 1991*, Utrecht, 1992, (20 p.);

P.G.J.M. Raedts, "Het aards paradijs: de tuin als beeld van het geluk," R. Stuip en C. Vellekoop (eds), *Tuinen in de Middeleeuwen* (Utrechtse bijdragen tot de mediëvistiek 11), Hilversum, 1992, pp. 35-50;

H.W.M. Rikhof, "Reden van bestaan: over de plaats en functie van scheppingstheologie," *Tijdschrift voor Theologie* 32 (1992), pp. 259-271;

H.W.M. Rikhof, "De paradox van de neoscholastiek: eclips van taal en traditie. De dogmatische theologie van J.B. Heinrich," E. Borgman & A. van Harskamp (eds), *Tussen openheid en isolement. Het voorbeeld van de katholieke theologie in de negentiende eeuw*, Kampen, 1992, pp. 115-133;

W.G.B.M. Valkenberg, "De nieuwe autoriteit van Thomas van Aquino. De reactie van J.E. Kuhn op de neoscholastiek," E. Borgman & A. van Harskamp (eds), *Tussen openheid en isolement. Het voorbeeld van de katholieke theologie in de negentiende eeuw*, Kampen, 1992, pp. 93-113;

W.G.B.M. Valkenberg, "Dauwt hemelen gerechtigheid': de heeleheid van de schepping als werk van de Geest," *Tijdschrift voor Theologie* 32 (1992), pp. 165-184;

P.L. van Veldhuijsen, "Transcendentale noties van werkelijkheid. Javelli over transcendentia," *Stoicheia. Tijdschrift voor Historische Wijsbegeerte* 6 (1991, 2/3), pp. 25-45;

Professional and/or popular publications

J.A. Aertsen, "Schoonheid in de Middeleeuwen," *Millennium. Tijdschrift voor Middeleeuwse Studies* 1992;

J.G.J. van den Eijnden, "[Review of] W.G.B.M. Valkenberg, *Did not our heart burn? Place and Function of Holy Scripture in the theology of St Thomas Aquinas*," *Bijdragen* 52 (1992), p. 216;

P.G.J.M. Raedts, "[Review of] F. van der Pol, *Duistere middeleeuwen in het licht: kerkgeschiedenis van de Middeleeuwen, een aanbeveling voor wie de Reformatie zijn toegedaan* (Kamper Bijdragen 31) Barneveld, 1991, *Trajecta* 1 (1992), pp. 94-95;

H.W.M. Rikhof, "[Review of] W.L. Craig, *Divine Foreknowledge and Human Freedom. The coherence of Theism*," *Tijdschrift voor Theologie* 32 (1992), pp. 207;

H.W.M. Rikhof, "[Review of] L. Elders, *The Philosophical Theology of St Thomas Aquinas*," *Tijdschrift voor Theologie* 32 (1992), pp. 99-100;

H.W.M. Rikhof, "[Review of] A. Grözinger, *Die Sprache des Menschen. Ein Handbuch. Grundwissen für Theologen und Theologinnen*," *Tijdschrift voor Theologie* 32 (1992), p. 205;

H.W.M. Rikhof, "[Review of] W. Müller, *Das Symbol in der dogmatischen Theologie*," *Tijdschrift voor Theologie* 32 (1992), p. 326;

Academic Lectures

J.A. Aertsen, lecture at the Department of Letters of the Free University of Amsterdam (English section) on "Knowing and not knowing in medieval thought," February 12, 1992;

J.A. Aertsen, lecture at the IXth International Congress for Medieval Philosophy, August 17-22, 1992, organised by the *Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale* (S.I.E.P. M.), University of Ottawa (Canada), entitled: "Thomas Aquinas on the Good. The Relation between Metaphysics and Ethics";

J.A. Aertsen, several lectures during a stay as Fellow at the 'Hoger Instituut voor Wijsbegeerte' of the *Katholieke Universiteit van Leuven*;

H.P.F. Mercken, lecture at the IXth International Congress for Medieval Philosophy, August 17-22, 1992, organised by the *Société Internationale pour l'Etude de la Philosophie Médiévale* (S.I.E.P. M.), University of Ottawa (Canada), entitled: "Some Methodological Aspects of Buridan's Commentary on the Ethics";

K.-W. Merks, lecture for the Working Group Thomas Aquinas, Utrecht, October 7, 1992, entitled: "*Non loquaris contra proximum tuum falsum testimonium*";

H.W.M. Rikhof, lecture at the Spring seminar of the 'Network the Christian Articles of Faith,' Utrecht, April 28, 1992, entitled: "On the theology of creation";

P.L. van Veldhuijsen, lecture at a conference on the philosophy of the Renaissance, organised by the Institute for Philosophy, Leusden (the Netherlands), on Giovanni Pico della Mirandola (*viz.* his *Oratio [de dignitate hominis]*), January 31/February 1, 1992.



