

**jaarboek**

**1993**

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**

**1993**

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 1994

De *Jaarboeken 1982-1988* van de *Werkgroep Thomas van Aquino* en  
de *Jaarboeken* van het *Thomas Instituut te Utrecht* vanaf 1989,  
voor zover voorradig, kunnen worden besteld bij de secretaris

Het *Jaarboek 1993* van het *Thomas Instituut te Utrecht* is  
te bestellen door overmaking van f 25 op postrekening 3955950  
van de *Stichting Thomasfonds* te Nijmegen  
onder vermelding van 'Jaarboek 1993'





## INHOUDSOPGAVE

Inhoudsopgave .....	5
Preface .....	11
– J.B.M. WISSINK	
<b>Aquinas: The Theologian of Negative Theology. A reading of ST I, qq. 14-26</b> .....	15
1. Introduction .....	15
1.1 <i>The first hypothesis: Aquinas as theologian in ST I, qq. 14-26</i> .....	16
1.2 <i>The second hypothesis: Aquinas as a ‘negative theologian’</i> .....	28
2. The questions on God’s knowing: ST I, qq. 14-18 .....	36
2.1 <i>The structure of qq. 14-18</i> .....	36
2.2 <i>The theological character of I, qq. 14-18</i> .....	38
2.3 <i>Aquinas as a negative theologian</i> .....	54
3. The questions on God’s will: qq. 19-24 .....	61
3.1 <i>The structure of qq. 19-24</i> .....	61
3.2 <i>The theological character of I, qq. 19-24</i> .....	64
3.3 <i>Aquinas as a negative theologian</i> .....	72
4. God’s potency and beatitude .....	75
4.1 <i>The structure of qq. 25-26</i> .....	75
4.2 <i>The theological character of I, qq. 25-26</i> .....	76
4.3 <i>Aquinas as a negative theologian</i> .....	79
5. Conclusion .....	81
– Peter VAN VELDHUIJSEN	
<b>Thomas van Aquino over de aanvang van de wereld in zijn commentaar op het <i>Liber de causis</i>, lectio 11</b> .....	85
Woord vooraf .....	85
Inleiding .....	89
1. Hoe kan je “in den beginne” uitleggen zonder uitslachten te worden? Twee ‘vergeten’ teksten .....	94
2. <i>Summa contra gentiles</i> II, c. 38 .....	95
3. Het boek over de oorzaken .....	98

4. "In den beginne" in <i>In De causis</i> , lectio 11 .....	100
4.1 Geen oppervlakkige lezing van prop. 11 (pp. 72, 10-74, 15) .....	101
4.2 Een niet-noodzakelijke en onware conclusie (pp. 72,16-75, 2) .....	102
4.3 Een aangevragen wereld is mogelijk (pp. 75,3-77, 16) .....	103
4.4 Thomas' weerlegging .....	105
4.5 Het eerste gedeelte van de solutio (de agente quod producit aliquid in tempore (pp. 75, 17-76, 25) .....	106
4.6 Het tweede gedeelte van de solutio (de agente quod producit tempus simul cum re quae in tempore producitur) (pp. 76, 25-77, 16) .....	108
Nawoord en conclusie .....	110
<i>Summary – Creation in the Beginning. Thomas Aquinas on the commencement of the world in his commentary on the Liber de causis, Lectio 11</i> .....	115

– Marianne MERKX

<b>Vrouwen, mannen, schepselen. Een lezing van <i>Summa theologiae</i> I, q. 92 en q. 93, aa. 4 en 6</b> .....	117
1. Inleiding .....	117
2. Een kijkje in de scheppingstheologie in de <i>Summa</i> .....	119
2.1 <i>Schepping als uitgangspunt</i> .....	119
<i>Causa</i> .....	121
<i>Creatio</i> .....	122
<i>Contingentie van de wereld</i> .....	124
2.2 <i>Bezield lichaam en belichaamde ziel</i> .....	126
2.3 <i>Imago Dei: niet zomaar een beeld</i> .....	131
3. Thomas over de vrouw .....	132
3.1 <i>Context</i> .....	132
3.2 <i>Questio 92: De voortbrenging van de vrouw – Een lezing</i> .....	135
– Artikel 1: Of bij die voortbrenging van dingen de vrouw voortgebracht had moeten worden .....	135



– Artikel 2: Of ze uit de man had moeten ontstaan .....	139
– Artikel 3: Of de vrouw uit de rib van de man had moeten worden gevormd .....	142
– Artikel 4: Of de vrouw onmiddellijk door God gevormd is .....	144
3.3 <i>Questio 93: Het doel van de voortbrenging van de mens – Een lezing</i> .....	146
– Artikel 4: Of het beeld van God in elke mens te vinden is .....	148
– Artikel 6: Of het beeld van God naar de geest van de mens is .....	150
4. Conclusie .....	152
4.1 <i>Questio 92</i> .....	152
4.2 <i>Questio 93, artikelen 4 en 6</i> .....	155
4.3 <i>Een andere kijk op de vrouw?</i> .....	157
<b>Summary – Women, Men, Creatures. A reading of Summa theologiae I, q. 92 &amp; q. 93, aa. 4 &amp; 6</b> .....	159

– Carlo LEGET

<b>Aquinas on Evil. An evaluation of and some reflections in connection with two recent studies</b> .....	161
Introduction .....	161
1. The first book: <i>Thomas over goed en kwaad</i> .....	161
1.1 <i>General outline</i> .....	162
– 1.1.1 The translation .....	162
– 1.1.2 The reflections on the text .....	162
1.2 <i>Provisional evaluation</i> .....	168
2. The second book: <i>Saint Thomas d'Aquin et le mal</i> .....	168
2.1 <i>General outline</i> .....	169
– 2.1.1 Point of departure: the <i>Scriptum super libros sententiarum</i> .....	169
– 2.1.2 The discoveries of the <i>Summa contra gentiles</i> .....	169
– 2.1.3 The final solutions in the <i>Summa theologiae</i> en <i>De malo</i> .....	171

– 2.1.4 Developments after Aquinas .....	172
– 2.1.5 Aquinas' contribution to present day theology .....	173
2.2 <i>Provisional evaluation</i> .....	175
3. Some of the problems reconsidered .....	175
3.1 <i>The origin of sin</i> .....	175
3.2 <i>Privatio and the aspect of elusiveness</i> .....	179
3.3 <i>Does Aquinas contradict himself?</i> .....	184
Conclusion .....	187

– Pim VALKENBERG

<b>De onvergelykbare gave van ons bestaan. David Burrell over schepping en vrijheid in drie tradities</b> .....	189
1. Vrijheid en schepping in drie tradities .....	190
1.1 <i>Schepper, schepping en de relatie tussen beide</i> .....	192
1.2 <i>Gods handelen en menselijk handelen in de geschapen     wereld</i> .....	196
1.3 <i>Schepper en schepselen in een nieuwe schepping</i> .....	203
2. Vrijheid en schepping in discussie .....	209
2.1 <i>Vrijheid en schepping in jodendom, christendom en     islam</i> .....	210
2.2 <i>Discussie</i> .....	212
<i>Summary – The Incomparable Gift of Our Existence. David Burrell on Creation and Freedom in Three Traditions</i> .....	217

– Henk J.M. SCHOOT

<b>Christus de 'naam' van God. Toespraak van de promovendus bij gelegenheid van diens promotie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht, d.d. 28 oktober 1993</b> ...	219
---	-----

– E. VAN DER VEER

<b>Bespreking van Henk J.M. Schoot, <i>Christ the 'name' of God: Thomas Aquinas on naming Christ</i>, Leuven, 1993</b> .....	223
--	-----

– D.F. SCHELTENS o.f.m.

<b>B. Delfgaauw en het neothomisme</b> .....	231
--	-----

<b>Kroniek</b> .....	239
Oratie prof. drs. Th.C.J. Beemer (Pim Valkenberg) .....	239
Oratie prof. dr. J.B.M. Wissink (L. Winkeler) .....	240
Oratie prof. dr. H.W.M. Rikhof (L. Winkeler) .....	241
– Ferdinand DE GRIJS, Director	
<b>Annual Report 1993</b> .....	243
1. Study and research in the <i>Thomas Instituut</i> .....	244
2. <i>Jaarboek</i> of the <i>Thomas Instituut</i> .....	245
3. The board of the Institute .....	247
4. Series of publications .....	248
5. The secretary of studies .....	249
6. Relocation of the Institute .....	249
7. Newsletter .....	250
8. The Thomas Foundation .....	250
9. Members of the <i>Thomas Instituut</i> .....	250
10. Research programmes and research projects .....	252
11. Publications in 1993 .....	255



## PREFACE

This volume contains the thirteenth *Jaarboek* (Yearbook) of the *Thomas Instituut te Utrecht*. Our Institute collects scholars from several universities and institutes in the Netherlands, specialised in the study of the work of Saint Thomas Aquinas. The yearbook intends to be a platform for publication and communication of the fruits of study either by members of the institute or others less permanently engaged in the study of Thomas Aquinas in particular, or medieval theology and philosophy and its subsequent reception in general.

This year the editorial committee has welcomed contributions from eight Dutch scholars. They can be subdivided in two parts. The first and larger part contains three independent studies of the thought of Thomas Aquinas. Josef WISSINK studies at length Aquinas' texts in his *Summa theologiae* on God's knowing, willing, and power. The angle from which Wissink conducts his reading is the question whether Aquinas' treatment may rightly be called a form of negative theology. Wissink's article concludes his research project, that formed part of the research programme on Thomas Aquinas at the Catholic Theological University of Utrecht.

The second article, written by Peter VAN VELDHUIJSEN, is the fruit of a lecture given in the Institute on September 22, 1993. Van Veldhuijsen considers the nature of Aquinas' argumentation for a *creatio ab initio* in his commentary on the *Liber de causis*. The author argues for a philosophical reasoning supporting not only the probability but the veracity of a *creatio ab initio* as well. This study is part of a larger project dedicated to the question of the eternity of the world in Aquinas, Bonaventure, and Boethius of Dacia.

The third article is by Marianne MERKX, a young scholar, who has finished her theological studies in Nijmegen with a thesis on Aquinas' theological approach of women. Some rele-

vant articles in the *Summa theologiae* are interpreted in their full context, distinguishing between biological and theological viewpoints, which yields a more nuanced picture than usually reported. This article concludes the first part of this yearbook.<sup>1</sup>

The second part of the yearbook consists of reviews – some of them extensive –, a discussion report, an historical evaluation, reports on three academic lectures, and the annual report 1993 of the Thomas Institute. Carlo LEGET gives a combined review of *Thomas over goed en kwaad. Een tekst van Thomas van Aquino over het probleem van het kwaad*, Rudi TE VELDE (ed.), Baarn, 1993, and Laurent SENTIS, *Saint Thomas d'Aquin et le mal. Foi chrétienne et théodicée*, Paris, 1992.

Pim VALKENBERG reviews David B. BURRELL's *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame 1993, summarises a lecture given by Burrell on October 28, 1993, at the *Thomas Instituut*, and reports on the subsequent discussion.

Next there are two contributions concerning Henk J.M. SCHOOT, *Christ the 'name' of God. Thomas Aquinas on naming Christ*, Publications of the Thomas Instituut te Utrecht N.S., vol. I, Louvain, 1993. First the author's introduction to the audience assembled at the occasion of his defence of this thesis in theology, and second a review of the book by Eelco VAN DER VEER.

August 20, 1993, Prof. Dr Bernard DELFGAAUW, philosopher and emeritus professor of the University of Groningen, died at the age of 81. D.F. SCHELTENS gives an historical evaluation of Delfgaauw and Neo-Thomism. The author concludes that the name 'Neo-Thomist', albeit in a qualified sense, is applicable to Delfgaauw.

Then follow three short reports on academic lectures, given by Prof. Drs Th.C.J. BEEMER, Prof. Dr J.B.M. WISSINK, and Prof. Dr H.W.M. RIKHOF.

---

<sup>1</sup> The third (concluding) part of Paul MERCKEN's article on Aquinas's *De ente et essentia* and a recent Dutch translation will appear in next year's *Jaarboek*.

More information about the latter two can be found in the Annual Report 1993 of the *Thomas Instituut te Utrecht*, by its Director Prof. Dr F.J.A. DE GRIJS, which concludes (the second part of) the yearbook.

In concluding, I wish to thank all those who actively contributed to this thirteenth volume of our yearbook: those who have written its content and those who were involved in the editorial work. I wish our readership a pleasant study of it.

Those interested in submitting papers should know that the editorial committee is always interested in taking papers into consideration. Those interested in supporting our yearbook by taking a subscription are kindly but strongly advised to do so. Our address is to be found on the back of the cover.

*Henk J.M. Schoot*  
*Editor in chief a.i.*





# AQUINAS: THE THEOLOGIAN OF NEGATIVE THEOLOGY

A reading of *ST I*, qq. 14-26

*J.B.M. Wissink*

## 1. Introduction

The questions of the *Summa theologiae* on God's knowing, willing, and power are known by most theologians and philosophers and the bibliography on these themes is rather extensive. The fact is discouraging: what news could be said? is the bone not picked clean?

In this article I want to reread the questions on the basis of a twofold hypothesis. The first is that Aquinas is treating his matter as a theologian, a *magister in Sacra Pagina*. When we consider the tasks and procedures of systematic theology as worked out by Aquinas himself, *Vatican I*, and people like B. LONERGAN, we can show that what Aquinas is doing in his *Summa theologiae* fits the job perfectly and that he could not do less.

The second hypothesis is that Thomas adheres to a fairly negative theology concerning God and that throughout his *Summa* he maintains the statement of *ST I*, q. 3 (introduction), that about God we cannot know what He is, but only what He is not.<sup>1</sup> In this article I cannot show this for the complete *Summa theologiae*, but I shall try to do so for *ST I*, qq. 14-26.

Both hypotheses need some explanation, since both could be easily misunderstood. Reading Aquinas' texts as theological texts seems primarily directed against a reading which treats them as philosophical texts or as instances of what later was called 'natural theology'. I do think that such readings cannot do complete justice to the unity of Aquinas' texts, but my first aim is not a controversy with philosophers. I want to show how

---

<sup>1</sup> *Cognito de aliquo, an sit, inquirendum restat quomodo sit, ut sciatur de eo, quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo quomodo sit, sed potius quomodo non sit (ST I, q. 3, intr.).*

Aquinas' texts organically serve the goal of theological reflection: the achievement of *intellectus fidei*. Thereto one has to work out the concept of theology.

The term 'negative theology' has many connotations: is it the first step in the triad of negative, positive, and eminent theology? do we intend to say that about God no affirmations are possible? is negative theology the result of a confirmed Christian faith or the result of an eclipse of God in human culture?

The two questions can get connected: is negative theology mainly a philosophical influence in theology or is it a *proprium* of Christian theology? It is manifest that explanation is required, so I shall try to give it.

### 1.1 The first hypothesis: Aquinas as theologian in ST I, qq. 14-26

A fine example of making a mistaken distinction between theology and philosophy is to be found in a recent Dutch book on *ScG IV*, c. 11.<sup>2</sup> In this book four Dutch and one Flemish philosopher read the text concerned. One of the authors (C. STEEL) claims that it is a philosophical text. He considers *ScG IV*, cc. 2-10 as theology, because in this phase Aquinas develops the *veritas fidei* on divine generation, using the authority of Scripture and Tradition, and because he gives an extensive treatment of the heresies concerned. But from *ScG IV*, c. 10 onwards another phase begins: from now on Aquinas strives after *intellectus fidei*. The findings of *ScG IV*, cc. 2-10 (e.g. that there are two *supposita* in numerically one essence) are a far cry from what is normal in our world and so they cause many problems for human reason. So the theologian must try to show that the doctrine of faith does not contradict human reason. In *ScG IV*, c. 10 Thomas gives the objections of human reason and in *ScG IV*, c. 14 he answers them. In *ScG IV*, c. 11 he first clarifies what is meant when we accept 'generation' in God. The author considers the texts of

---

<sup>2</sup> R.A. TE VELDE (ed.): *Vruchtbaar Woord. Wijsgerige beschouwingen bij een theologische tekst van Thomas van Aquino. Summa contra Gentiles, boek IV, hoofdstuk II*, Leuven, 1990.

this second phase as philosophical, because Aquinas cannot use arguments from authority or faith in order to prove that the doctrine of the faith about the *generatio in divinis* does not contradict reason. He has to produce rational arguments.<sup>3</sup> Leaving aside the question whether the intention of *ScG* is as apologetic as the author seems to think, the important distinction between theology and philosophy appears to be that theology uses arguments from authority, whilst philosophy gets its support from rational arguments. He ignores that at least since Saint Anselm *intellectus fidei* is the traditional term for the goal of genuine theological reflection. The consequence of his position would be that every theologian is a philosopher, as soon as he really begins to think. I find this consequence inconvenient.

Let us start with a look at what Aquinas himself has to say on the nature of Christian theology in the first article of his *Summa theologiae*. After that I shall give some additional characteristics of the theological discipline, taken from *Vatican I* and B. LONERGAN. In the end we can try to formulate points of interest in reading the questions on God's knowing, willing, and potency.

In the first question of his *Summa*, Aquinas is not using the word 'theology' often and when he does, it is *quaedam pars philosophiae* (*ST I*, q. 1, a. 1, 2 and ad 2). He speaks about *sacra doctrina* and *sacra Scriptura*, and sometimes he uses one of the terms, where one would expect the other.<sup>4</sup> In determining the meaning of these terms we should not think in terms of our academic discussions, where we talk about the different disciplines of a university.<sup>5</sup> The term *sacra doctrina* means the content of a

<sup>3</sup> See *o.c.*, pp. 38-39.

<sup>4</sup> In *ST I*, q. 1, a. 8, resp. we read: "... haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; ... . Unde *sacra Scriptura* ... disputat cum negante sua principia ... ." In the second sentence one would have expected 'doctrina'! In *ST I*, q. 1, a. 9 we read in obj. 1: "videtur quod *sacra Scriptura* non debeat uti metaphoris" and in obj. 2: "Haec doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem". Here we would have expected a repetition of *sacra Scriptura*.

<sup>5</sup> The question *utrum sacra doctrina sit scientia?* should not be translated as "whether theology is a science?" but as: "whether the doctrine, contained

tradition of teaching. 'Holy doctrine' is: what God is teaching us through the Scriptures, what the Church hands over from generation to generation, and what a *magister in Sacra Pagina* is explaining in his lectures. So *sacra doctrina* means the doctrinal content of Holy Scripture as taught by the Church and in university classes by *magistri*.<sup>6</sup> The first task of the *magister in Sacra Pagina* was: explaining the Scriptures. Of course, it would sound a bit strange in our ears to call the *Summa theologiae* an exegetical work, because during the last centuries exegesis has become a historical and literary discipline, but one could say that the *Summa theologiae* is a faith reflective and systematically thinking exegesis of Holy Scripture.<sup>7</sup> Of course, there is a difference of literary genre between the commentaries on books of Scripture and the *Summae*, but that does not contradict the point I am making: in the commentaries on Scripture the text of Scripture is the starting point, which leads to many questions, in the *Summae* the questions (not always, but often directly having their origin in the life of the Church with the Scriptures) are the starting point, but they lead to direct and indirect explanations

---

in Holy Scripture, as explained by the Church and at the university, gives us (a consistent body of) knowing". The first translation suggests disputes about whether the theological faculty can be admitted on a par with the other faculties of the universities. There was no problem about that in Paris, Naples, Rome, or wherever in the thirteenth century. The question was whether God's teaching gave us knowing and whether all these 'knowings' could be brought into a scheme of 'principles' and 'conclusions'.

<sup>6</sup> H. RIKHOF proposes to translate *sacra doctrina* as "revelation" (*Over God spreken: Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologiae*. Vertaald, ingeleid en van aantekeningen voorzien door dr. H.W.M. Rikhof, Delft, 1988, p. 130). In his comment he stresses that we should take "revelation" as "content of revelation" and not as the formal category it has become in later fundamental theology. It will be clear that I agree with him, but in my paraphrase I would add the teaching process, which continues through the ages in the Church, both by the pastoral and academic *magisterium*. Precisely in this ongoing teaching process and in the university setting of this teaching process lies the distinction between *sacra doctrina* and *sacra Scriptura*.

<sup>7</sup> An excellent study of this theme is: W.G.B.M. VALKENBERG, *Did not our heart burn? Place and function of Holy Scripture in the theology of St Thomas Aquinas*, Utrecht, 1990.

of Scripture texts.<sup>8</sup> So, when we want to show that Aquinas discusses a question *theologicæ*, the first point to pay attention to is the place of Scripture, as read in the tradition of the Church.<sup>9</sup>

Because there are overlaps between what is discussed by *sacra doctrina* or *sacra Scriptura* and what is discussed in philosophy, Aquinas has to introduce a distinction within the field of *sacra doctrina* between on the one hand what exceeds human reason altogether and on the other hand what could be investigated by human reason, but was revealed by God in order to give salvation to a greater number of people, with less loss of time, and without the mixing in of errors (ST I, q. 1, a. 1., resp.). In the last case he distinguishes between the *ratio cognoscibilis* of *sacra doctrina* and philosophy: in philosophy matters are discussed *secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis*, in *sacra doctrina* they are discussed *secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis* (ST I, q. 1, a. 1, ad 2). It is clear that the reflection of a *magister in Sacra Pagina* is one of a believer who is listening to God's Word, asking questions about it and reflecting on it. The questions can be evoked by Holy Scripture itself, by contradicting (or seemingly contradicting) explanations by the Fathers of the Church, or by other Church authorities, but also by profane knowledge that seems to contradict positions of faith. The addition to what was stated about *sacra doctrina* in the foregoing paragraph is that the object of philosophy is determined as that which is attainable by natural reason, while the theologian's work is a reflective act of faith, accepting God's teaching, both about what is attainable by natural reason and what is not.

Again, revelation has an important role to play in the answer to the question about the unity of the *scientia* (body of knowing) that *sacra doctrina/sacra Scriptura* is (ST I, q. 1, a. 3).

---

<sup>8</sup> We should unlearn the habit of conceiving the *auctoritates* from Scripture or from the Fathers as ornamental quotations: the objections and the *sed contra* are fundamental for understanding the *respondeo*. See the careful heuristic device for determining the functions of Scripture in Aquinas' theological works of Valkenberg, *o.c.*, pp. 63-70.

<sup>9</sup> At this point there is some separation between our reading and a purely philosophical reading, because philosophy never has defined itself as 'explanation (in faith) of the Scriptures' and probably never will do so.

Aquinas states that the unity of a science should not be determined by a look at the contents that are reflected upon (the material object), but by a look at the *ratio formalis objecti* (the formal object). He then determines the *ratio formalis* as *secundum quod sunt divinitus revelata, omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia* (ib.) and *inquantum scilicet sunt divinitus revelabilia* (ST I, q. 1, a. 3, ad 2). There has been quite a discussion on the meaning of the term *revelabilis*. Traditionally the term has been explained as meaning theological conclusions that were 'virtually revealed'.<sup>10</sup> GILSON offered another interpretation: he interprets the term as meaning human knowledge that is attainable by the light of natural reason (whether contained in Scripture or not), which human knowledge is used by the theologian in his effort to feed, protect, and corroborate faith. For Gilson, of this human knowing especially the philosophical and natural sciences are of interest.<sup>11</sup> So, Gilson finds here the place of insertion for his 'Christian philosophy'. I think M. CORBIN found a nice middle way between both interpretations: the point is not that in *sacra doctrina* some 'theological conclusions' are deduced; the point is neither that Aquinas affirms the illumination of natural truths by revelation and at the same time affirms their autonomy, so that a Christian philosophy can come into existence (which would go counter to the direction of his question, which asks for the unity of *sacra doctrina*!).<sup>12</sup> The point is that *sacra doctrina* is using

<sup>10</sup> E.g. JOHANNES A SANCTE THOMA, *In Iam Partem*, q. 1, disp. 2, art. 5.

<sup>11</sup> É. GILSON, *Le Thomisme: Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris<sup>5</sup>, 1947: "De même ici, la théologie ne regarde les sciences philosophiques et naturelles qu'en tant qu'elles sont visibles du point de vue qui est le sien. Ce point de vue, c'est celui de la foi en la révélation qui sauve. Tout ce qui peut contribuer à engendrer cette foi rentre dans la théologie ... Est révétable toute connaissance naturelle assumée par la science sacrée en vue de sa propre fin" (p. 24). "Si la philosophie 'révétable' est bien celle à laquelle saint Thomas lui-même s'est principalement intéressé, ... l'historien du moins doit être excusable de s'y intéresser à son tour comme à la pensée personnelle de saint Thomas d'Aquin" (p. 26).

<sup>12</sup> The interpretation of Corbin is closer to the one of Gilson than is represented in my text: in *Le Thomisme*, the historian Gilson has a keen sense for the way philosophical knowledge is functioning in Aquinas' thought, but the systematic philosopher Gilson wants to build up a Christian philosophy.

and expressing itself in the language and thought of the various sciences and at the same time is maintaining its own goal, its own identity. Scripture sheds light on *e.g.* Aristotle and the thus enlightened Aristotle may be used to explain Scripture.<sup>13</sup> Aquinas does not enter into the question what would be the *ratio formalis objecti* of the different philosophical disciplines. He could have spoken about metaphysics as concerned with *ens qua ens*, but he does not do so. The point is itself a confirmation for our interpretation (or better: Corbin's interpretation) of this article of question 1. Another confirmation of this interpretation is that we find in *ST I*, qq. 14-26 no reference to the distinction between what exceeds human reason and what is attainable by human reason: Thomas was more interested in the unity of *sacra doctrina* than in the distinction between 'natural theology' and theology proper.

When determining the nature of the *scientia* that *sacra doctrina* is, Aquinas states that God Himself is the *subjectum* of this science. *Subjectum* should be taken as a grammatical term: those propositions are theological that are translatable into a proposition wherein God is the subject of predication. Our *fides* (*fides qua* and *fides quae*) has God as its object. Sacred doctrine is based on the articles of this faith. *Ergo*: it has God as *subjectum*.<sup>14</sup> All other things are treated in *sacra doctrina* as ordered toward God. So, a theologian speaks in the *oratio recta* about the Holy

---

<sup>13</sup> See the analysis of *ST I*, q. 1., a. 3 of M. CORBIN, *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, Paris, 1974, pp. 727-738: "Tel est, à notre avis, le véritable sens de révélabile: indiquer l'unité de la science théologique en tant que déploiement de la Parole de Dieu contenu dans les Écritures à travers un univers philosophique qu'elle utilise et éclaire" (p. 738). After an analysis of *ST I*, q. 1, a. 5, 2 and ad 2 his conclusion is: "En d'autres termes, si la Parole de Dieu (*aliqua revelata*) éclaire l'univers culturel où elle se dit et illumine les autorités philosophiques (*revelabile*) dont elle use, elle se trouve de ce fait éclairée et manifestée (*manuductio*) par l'autre qu'elle a d'abord éclairé. *La parole de Dieu est éclairante et éclairée, l'univers philosophique est éclairé et éclairant* mais, dans ce mouvement circulaire, toute priorité appartient à la Parole de Dieu, à ce contenu révélé que la doctrine sacrée a charge de transmettre" (p. 743).

<sup>14</sup> (... unde sequitur quod Deus vere sit subjectum hujus scientiae.) Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiae, quae sunt articuli fidei, quae est de Deo (*ST I*, q. 1, a. 7, resp.).

Trinity.<sup>15</sup> Aquinas does not mean to say that the doctrine about God is the only treatise in theology; he and we also speak about *e.g.* rabbits, Jesus Christ, Israel, politics, and sacraments. But we speak *theologically* about them, when they are treated as ordered toward God. We then speak indirectly about God, but still in the *oratio recta*. The point of *oratio recta* is not aimed at the indirectness of our talk about God, but at not speaking in our own name. A theologian who limits himself to the *oratio obliqua* (*e.g.*: Barth's, Aquinas', Suarez', Jüngel's position on God is that ...) may do important historical work, but has not yet entered the field of theological speaking proper. That Aquinas with his emphasis on God as *subjectum* of any theological speaking neither does mean that theology consists in presenting a good 'description' of God (whether that be a conceptual description or a series of models or a narrative), will be stated when we proceed to our second hypothesis. The important presupposition behind Aquinas' thesis is that God is interesting because of Himself.<sup>16</sup> How should that not be true for Him, who is the *finis ultimus* of all creatures? How could the *visio beata* be an attractive goal without this being true?<sup>17</sup> It means that God is spoken of, not because He gives such a good explanation of the world or because the hypothesis 'God' rounds off a coherent world

---

<sup>15</sup> Cf. F. DE GRIJS, "Het hachelijke van de theologie," Dr. G.W. Neven (red.), *Levenslang wachten op U: Teksten over de godspraak in deze tijd*, Kampen, 1988, pp. 30-48, esp. p. 31 and pp. 38-40. The author gives as justification for "speaking in the *oratio recta* about the triune God" in brackets this simple but profound reason: "The kernel of my position is that in theology everything turns on speaking in *oratio recta* about the triune God (because there is no other God)" (p. 31; translation jw).

<sup>16</sup> Cf. the fine remarks of E. JÜNGEL on this topic in his *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Kreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen<sup>2</sup>, 1977, esp. pp. 16-44.

<sup>17</sup> Already in its terminology *visio beata* indicates the beauty of God as the important supposition behind it. Aquinas defines (transcendental) beauty always with reference to both cognition and striving, *e.g.* "quae *visa* (a cognition word) *placent* (an *appetitus* word)" (ST I, q. 5, a. 4, ad 1) and "quies *appetitus* (appetite again) in *cognitione* (cognition again)" (ST I, q. 27, a. 1, ad 3). *Visio beata* also contains this combination of cognition and appetite. That beauty is at stake justifies also Aquinas' thesis that the *visio beata* consists *principaliter* in vision (ST II, q. 4, a. 2). Cf. J. WISSINK, *Te mooi om onwaar te zijn: Theologisch vragen naar het schone*, Vught, 1993, esp. pp. 32-35.



view so nicely. Here lies on the whole a point of distinction between theology and philosophy, though we have to be attentive not to fix the borders too dogmatically (*e.g.* by limiting metaphysics to the *ens qua ens* and keeping God Himself for the theologians)<sup>18</sup>: when a philosopher's reflective trajectory is also a really religious search, a Christian should not deny that the search is for the triune God.

Aquinas does not reflect extensively on the many aspects of the tasks of a theologian and on the many questions of method. Probably Lonergan is right, when he puts it this way: "When the classicist notion of culture prevails, theology is conceived as a permanent achievement and then one discourses on its nature. When culture is conceived empirically, theology is known to be an ongoing process, and then one writes on method".<sup>19</sup> So we have to turn to other sources in order to sketch the different tasks and procedures in the work of a theologian, when we want to understand what Aquinas is doing.

The first distinction we find in the literature about the tasks of a theologian is that between determining the content of faith on the one hand and reflecting systematically on these contents on the other hand. So one distinguishes between *theologia positiva* and *theologia speculativa*.

In the first phase (which is: positive theology), the theologian gathers the data from Scripture, tradition, and actuality (in co-operation with respectively exegetes, historians, sociologists, psychologists, etc.). The theologian's own goal in this interdisciplinary work is the determination of what belongs to the Christian *fides*. Since we have become conscious of the hermeneutic question, we know that this is not an easy task: not every text of Scripture as such is *fides*, nor every text of a

---

<sup>18</sup> So I do not want to put the difference between metaphysics and theology in that metaphysics is about *ens qua ens* and its first causes (*cf. In IV Met.*, l. 1) and that theology is about God. Aquinas can also say: "Ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur" (*ScG III*, c. 25).

<sup>19</sup> B. LONERGAN, *Method in theology*, London<sup>5</sup>, 1975, p. XI.

Church Father, even when it is Saint Augustine, nor is every modern development in the Church normative. So the *loci theologici* of MELCHIOR CANO will be maintained and amplified, but they have to be brought into a hermeneutic process, where we try to determine the faith content of Scripture with the help of tradition and actuality, where we try to determinate the faith content of tradition with the help of Scripture and actuality and where we try to determine the faith content of actuality with the help of Scripture and tradition. It will be clear that this hermeneutic process is circular.<sup>20</sup> In this first phase of the theological work there is a special place for the *auctoritates*: they are normative guides in determining the content of our faith. In the first place of course Scripture, after that Councils, Church Fathers, liturgy, papal decisions, Canon Law, theologians, etc. They have their say in "whether some statement is a truth of faith and not pagan or heretical". Here Aquinas remark is to the point, that the *locus ab auctoritate* may be very weak when founded on human reason, but is very strong when founded on divine revelation;<sup>21</sup> at this level his weighing of the *auctoritates* is also relevant.<sup>22</sup>

For the determination of the *theologia speculativa*, the description which *Vatican I* gives of it, is still relevant. It says: *Ac ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur*

---

<sup>20</sup> Reflections on and development of a methodical approach towards "positive theology" are given and tried out in: HET UTRECHTS THEOLOGENKOLLEKTIEF, *Wat hier gebeurt is macht: Een aktueel-theologisch onderzoek*, Hilversum, 1975, pp. 11-24.

<sup>21</sup> Ad secundum dicendum, quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinae: eo quod principia hujus doctrinae per revelationem habentur, et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinae: nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus (*ST I*, q. 1, a. 8, ad 2).

<sup>22</sup> Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter (*ST I*, q. 1, a. 8, ad 2). – Before Thomas has characterised arguments from philosophical sources as *extranea et probabiles (ib.)*.

*tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius objectum constituunt* (DS 3016). As goal of systematic-theological reflection (*theologia speculativa!*) is given: the acquisition of some fruitful intelligence of God's mysteries. It is the old, Anselmian *intellectus fidei*. The goal is not a rational proof of the truth and content of these mysteries,<sup>23</sup> but the understanding of these mysteries as (remaining) mysteries.<sup>24</sup>

Two ways towards this *intellectus fidei* are mentioned:

- a. analogies of the mysteries in our world,
- b. the links between the mysteries of faith and the link of all of them with our final destination.

In the first way, profane knowledge (from everyday experience or from the sciences or from philosophy) is used in order to shed light on the divine mysteries. On the whole the use is twofold: on the one hand the natural phenomenon gives a clue, a model, a hint as to the direction our thinking should take, on the other hand differences between the natural phenomenon and the mystery are elaborated in order to preclude the reduction of the mystery to the order of the naturally known. We shall meet enough instances in our reading of the questions 14-26. Take note that both moments (the positive hint and the differences) are important in the development of the *intellectus fidei*. We should not think that the positive hints increase our intelligence and that the negations limit it. The showing of the differences, the insight that *de Deo nescimus quid sit*, is itself a moment of gaining insight.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei (*ST I*, q. 1, a. 8, resp.).

<sup>24</sup> In one sentence: "Aquinas' reflection is not aimed at the removal or at the mere positing but at the deepening of the mystery" (H. SCHOOT, *Christ the "name" of God: Thomas Aquinas on naming Christ*, Leuven, 1993, p. 199).

<sup>25</sup> Et tantum in hac vita Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur (*ST II-II*, q. 8, a. 7, resp.). – This is said in the context of the gift of the Spirit, namely the *donum intellectus!*

In the second way, mysteries of faith are put in relation to each other and to the final destination of man. Aquinas himself gives as example for this way the argumentation of Saint Paul in 1 Cor., 15 from the resurrection of Christ to the resurrection of all people.<sup>26</sup> One mystery of faith sheds its light on another, which also means that the darkness of non-comprehension grows; both moments are important for the growing of theological *intellectus fidei*.

In the speculative-systematic part of theology the function of authorities of course differs from that in the positive part. They serve to raise and formulate a *quaestio* and, when they are part of the objections, they have to be explained. They may have stated the position Aquinas wants to take so well, that he wants to speak with the words of the authority. They may be quoted, because Aquinas wants to give us the source of his thought, as we acknowledge our sources in our footnotes. When they are great authorities, they serve to indicate the weight of the argumentation.<sup>27</sup>

The distinction between positive and speculative theology is one of the ways to distinguish between different tasks in theology. One could specify tasks in further differentiation: Bernard Lonergan distinguishes eight tasks, which he calls "functional specialties". The first four are on the side of what he calls: mediating theology (what we have called "theology in the *oratio obliqua*": what did Aquinas, Barth, etc. say about God). They are: research (getting the proper texts), interpretation (what did the author mean to say?), history (what was really going on at the time of the text and what role played this text therein), and dialectics (what positions are possible on a given theme and on whose side am I?). The second group of four are on the side of what he calls: mediated theology (theology in the *oratio recta*:

<sup>26</sup> ... haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum; sicut Apostolus I ad Cor. 15, 12 sq., ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam ... (*STI*, q. 1, a. 8, resp.).

<sup>27</sup> I used a list of possibilities offered by W. Valkenberg, *o.c.*, p. 10.

what do I say about the data that I received from tradition?). They are: foundations (in which the basic fundamental positions are reflected that underlie the positions taken in the following functional specialties), doctrines (in which is determined what positions are true), systematics (in which doctrines are reconciled with one another and with the conclusions of science, philosophy, history, etc.), and communications (in which is studied how the reflected doctrines could be communicated appropriately to the members of each class in every culture).<sup>28</sup> As far as I can see, Lonergan gives a total overview of the work done in a theological faculty, where philologists, exegetes, historians, philosophers, and theologians (in the stricter sense of the word) co-operate in a common task. When I compare his functional specialties with the division-in-two of 'positive and speculative theology', I think that his dialectics and doctrines together form positive theology and that foundations and systematics together form speculative theology. The other functional specialties are needed as auxiliary forms of scholarship, because the plurality of cultures and the historical and hermeneutic problems do not allow a straightforward determination of a-historical truths. Lonergan gives us important historical insight, when he states that the subject approach in theology (where results of investigations are communicated, one distinguishes between the different subjects) tended to emphasise the mediated phase and to neglect the mediating phase.<sup>29</sup> I think we can apply this remark to scholastic theology: there little literary and historical investigation is done on the original meaning of scriptural, conciliary, and Patristic texts, because the first interest is in the truth and the systematic meaning of propositions. Lonergan remarks that the field approach in theology (in research the fields of data are divided, so that we get scriptural, Patristic, medieval, reformation, etc. specialists) tends to emphasise the

---

<sup>28</sup> B. Lonergan, *o.c.* For my characterisation of the two phases (*oratio obliqua*/mediating theology; *oratio recta*/mediated theology) I combined pp. 133 and 145.

<sup>29</sup> Lonergan, *o.c.*, p. 145.

mediating phase and over-simplify the mediated phase.<sup>30</sup> Applied to the contemporary state of the theological scene, we see a bulk of literature of theology in the *oratio obliqua* and only a minority of systematic reflection.

After this overview of what theology is about (the nature, the object, and the functional specialties involved in theology), we can formulate points of interest that will serve in determining the “theological” character of Aquinas’ text.

1. We have to look at the place and function of Holy Scripture (as read in the tradition of the Church) in the text: to what extent can we see a text as explaining Scripture?
2. We have to look at the nature of the questions asked: are they questions a believer asks with regard to the contents of the faith of the Church? Are they generated by the content of this faith and the problems this faith meets in a new cultural situation? Are they questions about God and everything as ordered toward Him? Are there traces of other mysteries of faith, so that a link between these mysteries is elaborated or suggested? Do we discover “cryptograms” of *e.g.* the Holy Trinity, Christ, the sacraments, etc. ?

### *1.2 The second hypothesis: Aquinas as a ‘negative theologian’*

What do we mean, when we talk about ‘negative theology’? Let me begin with a disclaimer: I do not mean that about God affirmative statements are impossible. In that case the hypothesis that Aquinas is a negative theologian would collapse at once, since in our Christian faith we make many affirmative statements about God, and Aquinas’ thinking takes place within this tradition of the faith.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Lonergan: *o.c.*, *ib.*

<sup>31</sup> *ST I*, q. 13, a. 12 is very clear in this respect. The *sed contra* formulates the direct theological interest of the question: “Sed contra est quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quaedam affirmativae subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus et unus et quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmativae possunt vere formari de Deo.” The *respondeo* fully agrees with it.

In the tradition of Christian theology the term 'negative theology' was part of a trio, formulated and used by pseudo-Dionysius, who distinguished between *cataphatic* (affirmative), *apophatic* (negative) and *hyperochèi* (supereminent) speaking.<sup>32</sup> The first way of speaking has its foundation in God's being the cause of all beings (*via causalitatis*); the second way denies all positive properties that in the first way were attributed to God, because God is beyond those perfections (*via negationis*); in the third phase the negated properties are said to belong to God in a supereminent way (*via eminentiae*). For pseudo-Dionysius these distinctions stood in the context of his mysticism. The third way of speaking is not a revocation of the second, negative way, but a reminder that we are speaking negatively, not because God is an empty reality, but because God is a fullness which escapes our concepts and words.

Aquinas on the one hand accepts the trio and its underlying thought,<sup>33</sup> on the other hand he modifies it. The difference is most clearly elaborated in *ST I*, q. 13, a. 2, where he raises the question whether words that are spoken about God *absolute et affirmative* are said really of God's essence (*substantialiter dictum*). Pseudo-Dionysius is quoted to the effect that, when we say that God is good, we say no more than that God is the source of all created goodness: thus we do not say anything about God's essence.<sup>34</sup> Aquinas does not accept this Dionysian stand and gives three arguments against it:

a. there would be no reason to prefer the use of some *nomina* to the use of others;

<sup>32</sup> See e.g.: *De divinis nominibus* 7, 3.

<sup>33</sup> *Ostensus est autem supra* (q. 12, a. 1) quod Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam; sed cognoscitur a nobis ex creaturis, secundum habitudinem principii, et per modum excellentiae et remotiois ... (*ST I*, q. 13, a. 1, resp.).

<sup>34</sup> *Dicit Dionysius* 1 cap. de Div. Nom.: *Omnem sanctorum theologorum hymnum invenires, ad bonos thearchiae processus, manifestative et laudative Dei nominationes dividentem: et est sensus, quod nomina quae in divinum laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processus alicuius rei, nihil significat ad ejus essentiam pertinens. Ergo nomina, dicta de Deo, non dicuntur de ipso substantialiter* (*ST I*, q. 13, a. 2, 2).

b. it would mean that all words are used for God *per posterius*, as healthy is said *per posterius* of medicine and *per prius* of health (cf. Aquinas' position in q. 13, a. 6);

c. this opinion goes counter to the intention of the believers (and probably also of most philosophers), when they say that God is good or alive, etc.

The third argument is especially interesting, since it shows that Aquinas is not constructing a religious language, but builds on the religious language of the existing community as on a good, God-given language. This language stands in need of interpretation and has some odd features, which should be clarified, but it remains an appropriate language. Aquinas' own position then is that words like 'good' and 'wise' signify the divine substance, but that they represent this substance imperfectly. These words are used analogically when said about God (ST I, q. 13, a. 5).

Does that mean that Aquinas is less of a 'negative theologian' than Dionysius? In a certain sense that is true. But there is an angle to this seeming positivity. Analogous use is not a middle between univocity and equivocity: in univocal use a word has one *ratio*, in equivocal use several *rationes*; in analogous use there are also various *rationes*. In that sense analogy is formally a part of equivocity. Within equivocity Aquinas shows a gradation from totally different *rationes* (pure equivocity) to the signification of 'different relations to one thing'. This gradation is not one of quantity, but of content.<sup>35</sup>

There is another angle. Aquinas introduces a distinction between the *res significata* of our words and the *impositio nominis* and the *modus significandi* of our words. Aquinas says that the most usable of our words for God (those which have already a great flexibility and capability for analogous use when speaking about creatures) are said *per prius* about God as for their *res significata*, since all the perfections of creatures flow from God, in whom they pre-exist. But we use them first for creatures and

<sup>35</sup> See H. Rikhof, *o.c.*, p. 74. Rikhof knows that Aquinas says: "Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem," but he shows very well that the first appearance here is deceptive: Aquinas' elaboration and further definition makes this clear.



afterwards for our God-talk. That means that their *modus significandi* stems from our innerwordly use of them.<sup>36</sup> Now the problem is that we cannot strip off our *modus significandi* from our words: human talk without the human mode would not be human talk at all. That means that Aquinas is not less of a 'negative theologian' than Dionysius, but that he locates the point of negativity differently.

Linked up with this hypothesis of Aquinas as a 'negative theologian' is an interpretation of especially *ST I*, q. 3, which states that in that question no positive 'description' of God is given, but that the so called 'attribute' of simplicity has the character of a 'formal feature'. This interpretation stems from thinkers of the Anglo-Saxon language analysis school of philosophy. They have called our attention to Aquinas' great interest in the use of language, in 'grammatical affairs'.<sup>37</sup> A 'formal feature' is not a normal attribute, but a property which qualifies the meaning of any attribute.<sup>38</sup> The practical use to be made of

---

<sup>36</sup> Respondeo dicendum quod, sicut dictum est (a. 2), Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quae quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quam in creaturis. Intellectus autem noster eo modo apprehendit eas, secundum quod sunt in creaturis; et secundum quod apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quae Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet, perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam et huiusmodi; et modum significandi. Quantum igitur ad id quod significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie, quam ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum vero ad modum significandi, non proprie dicuntur de Deo; habent enim modum significandi qui creaturis competunt (*ST I*, q. 13, a. 3, resp.).

Cum enim dicitur *Deus est bonus, vel sapiens*, non solum significatur quod ipse sit causa sapientiae vel bonitatis, sed quod haec in eo eminentius praexistunt. Unde secundum hoc, dicendum est quod, quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quam de creaturis: quia a Deo huiusmodi perfectiones in creaturas manant. Sed quantum ad impositionem nominis, per prius a nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent, qui competit creaturis ... (*ST I*, q. 13, a. 6, resp.).

<sup>37</sup> The standard is still set by D. BURRELL, *Aquinas: God and action*, London, 1979. See also H. Schoot, *o.c.*, who has shown the important influence of the distinction between signification and supposition in Aquinas' Christology.

<sup>38</sup> Wittgenstein used the term 'formal feature' to indicate the factuality of a fact or the 'givenness' of data. Our language is fit to describe facts, but we cannot describe the factuality of the facts. That is something shown in lan-

Aquinas' references to *ST I*, qq. 3-13 in the questions we shall study in this article, is that of underlining necessary negations in the positive statements about God. In that sense, the 'linguistic interpretation' of *ST I*, qq. 3-11 is a necessary presupposition of our hypothesis that Aquinas is also a 'negative theologian' in *ST I*, qq. 14-26.<sup>39</sup>

A final remark about the motives for negative theology.<sup>40</sup> In the world of religions it is a well known phenomenon that the religions develop an ever more transcendent concept of God. In origin the gods were as concrete and close by as love, fire, and violence. The terminal phase of this development is the *deus otiosus*. When in a culture a certain measure of secularisation is reached and the cosmos becomes less transparent, a criticism of the gods comes into existence, which terminates in proclaiming their *incomprehensibilitas*. Human reason is declared unfit for

---

guage rather than 'described'. See Burrell, *o.c.*, pp. 14-15; Rikhof, *o.c.*, pp. 38-39.

<sup>39</sup> I do not imply that all the 'attributes' of *ST I*, qq. 3-11 are (and are only) 'formal features', but I dare to say that infinity, immutability, and eternity at least have also the function of qualifier of the 'normal' attributes.

In my article "Providentie, predestinatie en praktijk," J.G.J. VAN DEN EIJNDEN (red.), *De praktische Thomas. Thomas van Aquino: de consequenties van zijn theologie voor hedendaags gedrag*, Hilversum, 1987, pp. 74-87, I overstated the case by saying about *ST I*, qq. 2-26 that "these texts do not offer a description of God's essence, but offer the grammar, the rules for our speaking about Him, of whom we do not know what He is" (p. 75). In the first place I should have made a stronger distinction between *ST I*, qq. 3-11 and *I*, qq. 14-26 (and perhaps even within *I*, qq. 3-11). In the second place I left room for the suggestion that in *I*, qq. 3-11 the attention of Aquinas was not directed towards God, but only towards language and language rules. I did not mean to say that, but it was suggested and it is a false suggestion. Aquinas would flatly deny it: "God is simple" is an affirmation about God (*Cf. In I Sent.*, d. 22, q. 1, a. 4, ad 2: ... negatio quaelibet causatur ex aliqua affirmatione. Et sic etiam in divinis ratio negativorum nominum fundatur supra rationem affirmativorum: sicut hoc quod dicitur incorporeus, fundatur super hoc quod est esse simplex ...). The point is not that Aquinas in *I*, qq. 3-11 is attending to language and not to God, but that he tries to '(not) locate' God by attending to necessary grammatical peculiarities in our God-talk.

<sup>40</sup> The following is a short extract of my analysis of two types of negative theology: J. WISSINK, "Enkele theologische reflecties over de negatieve theologie, toegelicht aan de hand van Thomas van Aquino," Ilse N. Bulhof & Laurens ten Kate (reds), *Ons ontbreken heilige namen*, Kampen, 1992, pp. 46-65, esp. pp. 46-52.

knowledge of the divine sphere. The whole process is highly dramatic: the gods have become strange, man has become a lonesome being in a huge cosmos, this cosmos does not offer a home any more. This type of negative theology is the final product of a long process of the vanishing of 'revelation'.

I want to distinguish this type of negative theology from another type, that we meet in Aquinas and others (e.g. Karl BARTH), which is motivated not by the vanishing of revelation, but by the presence of revelation.<sup>41</sup> The motivation for this second, theological type of negative theology is very well expressed by R. SOKOLOWSKI in his book *The God of Faith and Reason*.<sup>42</sup> The foundation of Christian negative theology is what he calls 'the Christian distinction',<sup>43</sup> the distinction between the Creator and 'everything' (*ta panta*). In this distinction God is not part of our cosmos, so that we could add up 'god + everything else' to get the whole of the cosmos. The distinction between God and everything is different from the distinctions between parts of the cosmos: God is differently different. Within the setting of the world, each distinct term is what it is precisely by not being that which it is distinguishable from. Its being is established partially by its otherness, and therefore its being depends on its distinction from others.<sup>44</sup> This is denied of the relation between the terms 'God' and 'all things': God would be God, even if there was no world. Within the world one can distinguish between existing things; the distinction between God and 'all things' is itself the work of one of the terms: God. We

---

<sup>41</sup> Karl BARTH rejected the type of 'negative theology' described so far, because he saw it as one of the more precarious forms of natural theology; at the same time he put much emphasis on the hiddenness of God, which we get to know by revelation and which is not abolished by revelation, because God remains God. See Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik* II/1, *passim* (e.g. pp. 52-54).

<sup>42</sup> R. SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason: Foundations of Christian Theology*, Notre Dame-London, 1982.

<sup>43</sup> I think Sokolowski is underestimating a little the achievement of Israel, so perhaps we should better speak of the 'Jewish-Christian distinction'. I shall not do that at each turn of this study: the reader is asked to keep this *caveat* in his or her mind.

<sup>44</sup> Sokolowski, *o.c.*, p. 32.

are here already in the midst of negative theology: Sokolowski is explicating the implications of something we do not know, namely the meaning of the word 'creation'. Because God is differently different, He does not enter into competition with His creatures. His causality does not exclude created causality, as his freedom does not exclude created freedom. His being God does not even exclude His being a man. This differently different God can become man. Zeus never succeeded at that, though he could disguise himself in human forms.

Sokolowski is speaking about the God of Abraham, Isaac, and Jacob, the triune God, the God we know (and: know not) in our faith. The Christian distinction is not a philosophical invention: it was alive in the Christian tradition already during centuries before it was formulated explicitly in the Middle Ages (Sokolowski gives most of the credit to Saint Anselm).<sup>45</sup> When the distinction is discovered, there is something simply 'reasonable' about it, such that it can also enter into philosophical argumentations. But maintaining this distinction is a specific ecclesiastical and theological task.<sup>46</sup>

It is clear that this talk about the distinction between God and all things does not provide us with much information about God's essence. On the contrary, it forces us to recognise a remaining negation, which permeates all our positive speaking

---

<sup>45</sup> According to Sokolowski the Church showed her feeling for the matter of the not yet formulated 'Christian distinction' in the important Christological councils: all heresies consisted precisely in blurring the Christian distinction. See Sokolowski, *o.c.*, p. 33. With regard to Saint Anselm, see his fine analysis of *id quo maius cogitari nequit* on pp. 6-10.

<sup>46</sup> The reason for the last statement is that maintaining the Christian distinction has to do with the identity of Christian faith. A philosopher who blurs the distinction does not leave the realm of philosophy, whereas a theologian who does this, is leaving the realm of Christian faith.

In my discussion of the questions about God's knowing, willing, and potency, I shall consider the presence of the doctrine of creation and of the (Jewish-)Christian distinction as a sign of the theological character of the texts. I do not deny that Aquinas thinks that the concept of 'creation' is attainable by natural reason and that only the full sense of 'creation' (with the concept of *creatio de novo*) is given by revelation. My point is that the full sense of the Christian distinction (and consequently of the doctrine of creation) is reached in God's incarnation in Christ.

about God. God is present, but differently present, not as creatures are present to me. He is absent, but differently.

The merit of Sokolowski is that he demarcates sharply the 'logical space' of God; he shows why the object of our faith requires metaphors, negations, and transformations of language. It is also possible to deduce further rules for our God-talk, when we take the Christian distinction as a base. So K. TANNER has elaborated two rules, which are consequent upon this distinction. The first is: "Avoid both a simple univocal attribution of predicates to God and world and a simple contrast of divine and non-divine predicates. In the case of univocity, God is not really transcendent at all. In the case of a simple contrast, God's transcendence is not radical enough." The second rule is: "Avoid in talk about God's creative agency all suggestions of limitation in scope or manner. The second rule prescribes talk of God's creative agency as immediate and universally extensive."<sup>47</sup> Also, these rules do not provide us with information about God's essence, but they serve the aim, that in our God-talk we never forget that we are speaking about God and not about the highest item in a series.

My thesis is that in Aquinas negative theology is clearly of the second (theological) type. It is not the result of a vanishing revelation, there is not a trace of despair or melancholy about it; neither is it the result of a sceptical view of human reason. On the contrary, it is the result of the confession of God as Creator and of the way He reveals Himself in the world as not part of the world. It is a joyful negative theology, that is motivated by God's abundant richness, rather than by scepticism about human cognition as such. In the beautiful sentence *quasi ignoto Deo conjungimur* (ST I, q. 12, a. 13, ad 1) the emphasis can both be put on *ignoto* and on *conjungimur*!

Also for the second hypothesis we can formulate points of interest:

---

<sup>47</sup> K. TANNER, *God and Creation in Christian Theology: Tyranny or Empowerment*, Oxford-New York, 1988, p. 47.

1. When Aquinas offers positive 'models' or concepts regarding God's knowing, willing, and potency, does he indicate the Christian distinction by transformations, negations?
2. Do the references to the 'formal features' of our God-talk fulfil this negative theology function in his approach to the different questions?

## 2. The questions on God's knowing: *ST I*, qq. 14-18

I shall start with some remarks on the structure of this section, after that I shall deal with the question about the theological character of the texts, and I shall conclude with the search for an answer to the question whether Aquinas is the negative theologian he is according to our hypothesis.

### 2.1 *The structure of qq. 14-18*

At first sight the five questions on God's knowing treat of rather diverse things: q. 14 is on God's knowing, q. 15 on the divine Ideas, then two questions deal with falsity and truth, q. 18 is about life. What is the connection between these items? Aquinas himself gives the connection in sober words:

– after the consideration of the divine substance (qq. 3-11: the divine substance in itself; qq. 12-13: the divine substance in our knowledge and language)<sup>48</sup>, we go on with what concerns His working;<sup>49</sup>

---

<sup>48</sup> See *ST I*, q. 12, prol.: "Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum seipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostra, idest quomodo cognoscatur a creaturis" and the prologue of q. 13: "... procedendum est ad considerationem divinorum nominum (*cf.* q. 3, introd.): unumquodque enim nominatur a nobis, secundum quod ipsum cognoscimus."

<sup>49</sup> Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his, quae pertinent ad operationem ipsius (*ST I*, q. 14, prol.).

Aquinas uses the distinction between substance and operation as a division of the material to be treated, though he would at once disclaim that in God substance and operation are distinct. So, when he treats the matter, the model used for ordering it is modified: a sign of the negative theology

- among the *operationes* we distinguish between operations which are immanent (knowing and willing) and operations that have an outward effect; to the immanent workings the treatment of God's potency is attached, because this potency is presupposed by the transitive working of God as a principle of operation;
- since to understand is in a way the same as to live, a consideration of life is also necessary (q. 18);
- since knowing is about true things, we have to deal also with truth and falsity;
- since all known things are in the knower, we have to treat of the *rationes rerum, secundum quod sunt in Dei cognoscente, i.e. the Ideas*.<sup>50</sup>

The question on the life of God is attached, because *intelligere* and life are very closely connected for Aquinas, as he says in the prologue of the question. Of course, Aquinas wanted a question on 'life' as a divine attribute, because Scripture often speaks about 'the living God'. That he put the question here, is because of the connection between understanding and living. Already John 17, 3 gives an identification of eternal life and knowing God and His Christ. That is reason enough.

The key to the connection between the other themes mentioned is the idea of creation. Already the surface of the text shows that the doctrine of creation is fully present in the treatment of the immanent operations: q. 14, a. 5 already deals with whether *Deus cognoscat alia a se*, and all the articles after

---

character of the texts. Keep also in mind that the treatment of divine substance in the end has shown only what God is not: see *ST I*, q. 3, prol.

<sup>50</sup> Post considerationem eorum quae ad divinam substantiam pertinent, restat considerandum de his quae pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quaedam est quae manet in operante, quaedam vero quae procedit in exteriorem effectum, primo agemus de scientia et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente) et postmodum (q. 25) de potentia Dei, quae consideratur ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis. Quia vero intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinae scientiae, considerandum est de vita divina (q. 18). Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate (q. 16). Rursum, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum secundum quod sunt in Deo cognoscente ideae vocantur, cum consideratione scientiae erit etiam adiungenda consideratio de ideis (q. 15) (*ST I*, q. 14, prol.).

that imply the direction the *quaestio* has taken there. Because the Christian tradition had taken up the Platonic Ideas in the mind of the Creator, this theme naturally finds its place in a treatment of divine knowledge. Plato's motives for the doctrine of the Ideas (epistemology, ethics, religion) do not play a role any more: the Ideas now have as only function, to underline that God creates knowingly and that His knowing creation is not theoretic knowing, but as an architect's knowing of the house he is building.

In qq. 16-17 we meet a treatment of the question what truth and falsity are. Aquinas gives a rather general account of his reason to deal with these questions: because knowledge is of true things, we have to talk about truth and falsity (q. 14, prol.). The motivation "because knowledge is of true things" is a philosophical one. Yet, the place of the questions is significant: Aquinas wanted to discuss them here in connection with God's knowledge. I think he did so, because in this way he could connect the theme of God as *Prima Veritas*, the consequence of the doctrine of creation that truth is a transcendental notion, with the determination of human truth in the light of the doctrine of creation.

## 2.2 *The theological character of I, qq. 14-18*

Let us first take a look at the scriptural dossier. In q. 14 we meet the following explicit quotations of Scripture: Rom. 11, 33; Job 12, 13; 1 Cor. 2, 11; Hebr. 4, 13; Hebr. 4, 12-13a; Rom. 8, 30 (in the commentary of Origen); Rom. 4, 17b; Prov. 15, 11; Prov. 16, 2; Ps. 32 (33), 15; Ps. 93 (94), 2; Jac. 1, 17. In q. 15 we find no explicit scriptural quotations. In qq. 16 and 17 we find: Jo. 14, 6; Ps. 11 (12), 1 (twice: in q. 16, aa. 6 and 8); Jer. 8, 5 (with the comment of the Glossa). Finally in q. 18 we find: Jo. 17, 3; Ps. 83 (84), 5; Acts 17, 28; Jo. 1, 3-4.

The dossier is not a very large one. Yet, we should note that the quoted texts often represent mainstreams of the witness of Scripture: where we could make a footnote with *passim*, Aquinas



nas mentions one text. So, more important than the counting of scriptural quotations is the determination of their function.

Some of the texts are quoted so that they can be explained. The word 'explain' is used here in the sense in which we in our times determine the task of exegesis: what did the author mean? how does the text fit in the literary context? The clearest instance is Jo. 1, 3-4: q. 18, a. 4 as a whole is meant as an explanation of this text.<sup>51</sup> Other texts that are explained explicitly are: Job 12, 13 (q. 14, a. 1: with hermeneutic hints as to how to understand the language of Scripture, when it attributes to God *intelligentia, scientia, sapientia, consilium, or prudentia*), Ps. 11, 2 (q. 16, a. 6, resp.), Jer. 8, 5 (a determination of the ontological status of idols, fully in line with Deutero-Jesaja) and Acts 17, 28.

Most of the scriptural texts occur in the *sed contra* of the articles. Their first function is to decide the question.<sup>52</sup> In that function we meet Scripture as normative *auctoritas* in the functional specialty 'doctrine'. In these cases it is important to determine what is the relation of the *responsio* to the scriptural text. Reading I, qq. 14-18, I see two ways in which the *responsio* can be called an explanation of the scriptural witness:

---

<sup>51</sup> Among exegetes there has been much discussion about the punctuation of the text (so that some translations read: "All things were made by him; and without him was not anything made that was made. In him was life"). I think that the arguments for the Vulgate punctuation are strong. (See H. VAN DEN BUSSCHE, *Het boek der tekens. Verklaring van Johannes 1-4*, Lannoo-Tielt-Den Haag, 1961, p. 117). The second discussion is about the meaning of *en hautooi*. One can translate: "What had become, in Him it was life", but also: "What had become, in it He was life" ("what has become" as a case of *causa pendens*). With Van den Bussche I prefer the last translation. But this discussion does not change the fact that Aquinas had as intention to explain Scripture. In his explanation here Aquinas simply follows Saint Augustine. In his commentary on the gospel of Saint John he discusses several ways of interpuncting the text and does not choose between the different explanations of the Fathers. See *In Jo.*, c. 1, l. 2.

<sup>52</sup> Of course it is not necessary that the *sed contra* is the final position of Aquinas: there are instances where the objections and the *sed contra* keep each other in balance. E.g. *ST I-II*, q. 19, a. 10 has three objections and three *sed contra*; Aquinas' position is such that he gives answers to all six arguments. But in general in the *Summa theologiae* the *sed contra* states the position that is explained and defended in the *responsio*.

- a. often it is an explanation why the answer of Scripture is a good answer, why we should speak about God as Scripture does;
- b. sometimes it is an explanation, an interpretation of the meaning of the scriptural text, answering the question how this text can be true.

Both ways are ways of explaining Scripture, though the first way does not always give the impression that it does just that: there an apologetic or philosophical reading seems possible too, at least when one detaches the *responsio* from its context. The second way is on the whole going further than the canon of exegesis in our times would admit: the interpretation of the scriptural text presupposes the dogmatic insights about God, etc. and gets its 'rules of interpretation' from those insights.

Let me give an instance of both. In q. 14, 1 the question is whether *scientia* (knowing, body of knowing) should be attributed to God. The decisive scriptural *auctoritas* is Rom. 11, 33. So the *responsio* starts with the apodictic saying that in God there is *scientia* in a most perfect way. The first argument for this position is that the absence of cognition limits a thing to its own form, while knowing things have a greater scope, such that Aristotle can say about the knowing soul, that it is *quoddammodo omnia*. In a second argumentation a link is shown between cognition and immateriality. Because God is most immaterial (*cf. ST I*, q. 3, aa. 1-2; q. 7, a. 1), it follows that He is most knowing. When we read this *responsio* in isolation from Rom. 11, 33, it indeed looks like a philosophical treatment about the Unmoved Mover. Rom. 11, 33 tells us that Aquinas speaks about the God who leads the Church and the people of Israel towards salvation in His own mysterious ways (see the context of Rom. 9-11). This does not mean that 'Unmoved Mover' is a bad qualification for Him, though the exact meaning of these terms has to be determined in accordance with the Scriptures. The first part of the argumentation (knowing things have a greater scope) is clearly philosophical; in the second part, the vision on the immateriality of God is as theological as *ST I*, q. 3, a. 1, where the decisive *sed*

*contra* is Jo. 4, 24 and where the theological impetus is the application of the Christian distinction by indicating the 'formal features' of our God-talk. So at least we should be very wary about an apologetic or philosophical reading. The most fitting way of reading the text is that it is an explanation why believers in the triune God (like Saint Paul and Aquinas) should talk about God as having *scientia*. The fundamental reason for both is that God is God; the difference is that Aquinas talks the language of Aristotle.

An instance of the second way is q. 14, a. 14. The *sed contra* is Ps. 93 (94), 2: *Dominus scit cogitationes hominum*. First the "why is it true?" question is answered:

- a. because God knows everything which is within the reach of the power of Himself and/or of his creatures;
- b. because the formation of propositions is within the potency of our intellect; it follows, that
- c. God knows all propositions that can be formed.

That is reason enough for believers in the (triune) God (like the psalmist and Aquinas) to affirm the truth that God knows all thoughts of human beings.

But the text stands in need for interpretation, since it suggests the image of a huge data system in God's mind. The "how is it true?" question should also be answered. So the formal feature of divine simplicity is applied. An analogy is drawn from the human cognition process in which we know material things immaterially: we distinguish between the object of knowledge and the mode of our knowledge. And so we can say that God knows the *enuntiabilia* in a non-propositional way.

As appears from the last example, both ways can be present at the same time. In most of the cases the "why is it true?" question is predominant, but often the answer to the other question is implied.

In the second place we should take a look at the texts with regard to our question whether Aquinas' questions are motivated by Christian faith. I connect this with looking at other

themes of Christian faith which are used as arguments or are alluded to, because such suggestions of a *nexus mysteriorum* would confirm the theological impetus of the questions.

When we follow the order of the articles of Saint Thomas, we come to the following result:

Q. 14, a. 1: the question is important for Christian faith, since a denial of there being knowledge in God would make God a limited part of the world. The scriptural quotation of the *sed contra* already suggests links with the doctrine of providence and of predestination, since Rom. 11, 33 is the conclusion of Saint Paul's great argument on the predestination of Israel and the Church.

Q. 14, a. 2: the question about the self-understanding of God is important for Christian faith because of the same reason as that about the *scientia Dei*: if there were no self-understanding, the confession of God as Creator and Saviour would become impossible. The *sed contra* implies that God is knowing what He is doing in His salvation plan and that His revelation of it is a sharing in His self-knowledge. At the same time it implies that we should remember that God's self-understanding is trinitarian. The third objection confronts us with the doctrine of man as *imago Dei*.

Q. 14, a. 3: the question about the self-comprehension of God is an exercise in the flexibility of the word *comprehensio*; this answer is required, because in the reflection about eschatology we shall have to talk about the *comprehensio Dei beatorum*.<sup>53</sup>

Q. 14, a. 4: the article is an application of the *simplicitas Dei*; we can speak of a preparation for the doctrine of the *generatio Verbi* in ST I, q. 27, a. 2, where Aquinas refers to this article.

Q. 14, a. 5: in this article the heart of Christian faith is beating. Creatures, the whole of salvation history, I as a part of it, are known by God. The important presupposition of the whole article is the doctrine of creation: because this doctrine is believed, the consequence that God knows *alia a se* is a natural

---

<sup>53</sup> ST II, q. 4, a. 3; the answer to obj. 2 there gives the same solution as here.

one.<sup>54</sup> The answer is a preparation for the doctrine of providence and predestination.

Q. 14, a. 6: also the question whether God knows *alia a se* by cognition in the proper sense, presupposes and prepares the doctrine of creation. The point is that God has not only a global knowledge of the *rationes rerum*, but a knowledge of these *rationes* as distinct from each other. The presupposition is that in God all perfections of creatures pre-exist and that also the features by which creatures are distinct from each other belong to their perfection. The last point is explicitly stated where Aquinas affirms that the multitude of beings and their distinction have their origin in God (*STI*, q. 47, aa. 1-2).

Q. 14, a. 7: the non-discursiveness of God's knowing is an application of God's simplicity and eternity as qualifiers of everything attributed to God. Its theological relevance appears in connection with the next article and in the connection of both articles with the doctrine of predestination (the discussion about the *ante praevisa merita* and the *post praevisa merita*, which is already treated in *De praedestinatione sanctorum* of Saint Augustine; both terms imply a certain discursiveness of God's knowledge).

Q. 14, a. 8: here the doctrine of creation causes the reversal of the relation between knower and known in the concept of God's knowledge of creatures: it is the knowledge of the Maker, not the knowledge of the observer. Three great theological themes are touched upon: the doctrine of predestination (obj. 1; see my remark about the preceding article), the doctrine of the *creatio de novo* (obj. 2), the freedom of creation (if *voluntas* had been left out, the consequence would be a necessary creation; God and creation would be one system). In the treatment of God's *scientia* as cause of the things known, the positing of the

---

<sup>54</sup> Si autem perfecte aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfecte cognoscatur. Virtus autem alicuius rei perfecte cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quae virtus se extendit. Unde, cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis (q. 2, a. 3) patet; necesse est quod Deus alia a se cognoscat (*STI*, q. 14, a. 5, resp.).

Ideas in God's intellect (q. 15) and consequently in the Word (q. 34, a. 3) is alluded to.

Q. 14, a. 9: the question whether God knows *non entia* has various theological ramifications. In the first place there is the doctrine of *creatio ex nihilo* and its eschatological counterpart, the resurrection of the dead. They are suggested by Rom. 4, 17b, quoted in the *sed contra*. In the second place the theme makes clear that God's *scientia* is the cause of creation only in combination with God's *voluntas*; therefore, God's knowledge should have an extension larger than the actual willed, created world, in order to preclude the thought of the necessity of this world. In the third place the question of the next article (whether God knows *mala*) is prepared.

Q. 14, a. 10: the question whether God knows *mala* is highly important for our faith, since at the heart of it is the struggle of Jesus Christ against sin, which leads Him to his death. So the complete salvation history would be separated from God, if God had no knowledge of *mala*. Further, the implications for the doctrine of providence are clear (see *STI*, q. 22, ad 2).

Q. 14, a. 11: the question whether God knows singulars touches directly the doctrine of creation, of providence, and of grace/sanctification/predestination (which presuppose a knowledge of every single person). In the alternative interpretations of the *corpus*, one senses the appeal of philosophical systems that try to preclude the inclusion of individuality and *materia* in God's knowledge,<sup>55</sup> but the doctrine of creation settles the matter.<sup>56</sup>

Q. 14, a. 12: the question whether God knows *infinita* is consequential to the question about God's knowledge of the *singularia* and prepares the questions of the next two articles. It touches

<sup>55</sup> According to the Blackfriars edition the first way of 'how' to think God's knowledge of individuals ("sed qualiter hoc esse possit, quidam manifestare volentes, dixerunt quod Deus cognoscit singularia per causas universales") should be attributed to AVICENNA.

<sup>56</sup> Necessè est quod essentia sua sit principium sufficiens cognoscendi omnia quae per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientia artificis, si esset productiva totius rei, et non formae tantum (*STI*, q. 14. a. 11, resp.).

upon the question of the eternity of the world and the qualitative difference there still would be between the eternity of God and a possible eternity of the world,<sup>57</sup> here varied in the difference between God's infinite knowledge, the actual infinity of *res*, and mathematical infinity.

Q. 14, a. 13: the question of God's knowledge of *futura contingentia* is a thorny one. In this question the heart of religious trust is at stake: if the *futura contingentia* are not known by God, then our destiny is not completely in His hands and the final authority in the universe would be an anonymous power, be it a Necessity beyond God, Chaos, or Chance. At the same time, the Jewish-Christian distinction would be blurred: when God should be curious about the contingent future, He would become part of the total system of the 'world + God'. So theologically there is no doubt about the answer: *Deus scit futura contingentia*. The quotation of Scripture (Ps. 32 [33], 15) could in our footnote system have read: *passim*. On the other hand, an affirmative answer seems to imply that contingencies become necessities: then the last word of faith would be 'determinism'. But that again would blur the Jewish-Christian distinction. Systematic thought has elaborated many systems to avoid both alternatives. The most famous one is the introduction of a so called *scientia media* (DE MOLINA).<sup>58</sup> The most important element in Aquinas' response to the question is that he reminds us of the eternity of God, which prevents us from speaking of: God's knowing *at t<sub>p</sub>*

---

<sup>57</sup> Precisely this point is the centre of attention in Aquinas' *De aeternitate mundi*. See F. DE GRIJS, "The theological character of Aquinas' *De aeternitate mundi*," J.B.M. Wissink (ed.), *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 1990, pp. 1-8.

<sup>58</sup> This doctrine has a great attraction for logicians specialised in 'conceptual analysis'. See e.g. W.L. CRAIG, *Divine foreknowledge and human freedom. The coherence of theism: omniscience*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, 1991, pp. 237-278. The first problem I have with the intelligent analyses of the author is that I am asked to forget about analogy and the negative theology impact of the concept of eternity. The author is clear about the price he pays: he has to introduce 'some passivity' in God. That seems a minor problem, but the question is whether it does not precisely blur the Jewish-Christian distinction.

that something will be the case at  $t_q$ . The affirmative answer to the question about God's knowledge of future contingents means that at future moments (at  $t_q$ ) we shall say the truth, when we will say: "God knows this". Aquinas' answers to the objections show a kind of theological temperance or prudence. I shall come back to them, when I will be speaking about the second hypothesis.

Q. 14, a. 14: the question whether God knows propositions has as a first theological point, that nothing in our world should be exempted from his knowledge; this for the sake of the Christian distinction;<sup>59</sup> and as a second theological point that we should not attribute our mode of cognition (*compositio* and *divisio*, expressed in propositions) to God, because of His *simplicitas*. This prevents us from speaking of: God's knowing at  $t_p$  that  $p$  will be the case at  $t_q$  ( $p$  being a proposition within God's mind).

Q. 14, a. 15 applies the formal feature of *immutabilitas* to God's knowing; it repeats that God's knowledge is not in the propositional mode (ad 3). The background of the objections contains the attribution of predicates *ex tempore* to God in Scripture (obj. 1; dealt with in *ST I*, q. 13, a. 7), the freedom of creation (God knows more *possibilia* than are realised or will be realised in our factual world) (obj. 2), and the problems around the great changes in salvation history (such that *Christus nasciturus* is a truth in the mouth of an Old Testament prophet and a heresy in the mouth of a Christian).

Q. 14, a. 16 applies the human distinction of *scientia speculativa* and *scientia practica* to God's knowledge. The theological point is formulated with respect to Aristotle's opinion that a speculative knowledge is nobler than practical knowledge. Does the confession of God as Creator attribute imperfection to God, because creation presupposes God's knowing as being the cause of creatures and so as being a form of practical knowledge? Christian faith has to interpret this practical side of God's knowledge as a perfection. Incidentally, also a speaking of God in terms of *causa sui* is blocked as contrary to the Christian 'con-

---

<sup>59</sup> Compare the second rule of K. Tanner, *o.c.*, p. 47 (See above note 47).



cept' of God: God has speculative knowledge of Himself, because *ipse enim operabilis non est* (resp.). In the context of the doctrine of creation any kind of theogony becomes absurd.

Q. 15, 1-3. I take the three questions about the Ideas together, because the theological intention of the three articles lies in the whole of the sequence.

In the first article the doctrine of creation is the motive for the positing of Ideas in God.<sup>60</sup> The second article is a transition to the third and so shares in its theological motivation. Three objections present a plurality of Ideas in God as incompatible with divine simplicity; the fourth objection comes from the doctrine of the Trinity. The motivation for the plurality of Ideas in God is phrased in terms of the doctrine of providence.<sup>61</sup> The third article makes the number of Ideas infinite, since there should be an Idea of every singular and of every possible thing, including the things that never have existed nor will exist. This clearly goes against the intentions of Plato when he formulated his doctrine of Ideas: Aquinas justifies this difference by appealing to the doctrine of creation (the *materia* is not uncreated) and of providence (nature's intention is in the *species* and produces only particulars for the preservation of the *species*, but God's providence concerns also the *singularia*).

Sokolowski suggests that the doctrine of the Ideas also serves as a further specification of the Christian distinction. Pagan philosophy was thinking within the setting of the world and its necessities. The thought of God as Creator and the world as creation implied a new sense of contingency: this world could have

---

<sup>60</sup> Quia igitur mundus non est casu factus, sed est factus a Deo per intellectum agente, ut infra (q. 47, a. 1) patebit, necesse est quod in mente divina sit forma, ad similitudinem cuius mundus est factus (STI, q. 15, a. 1, resp.).

<sup>61</sup> Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in XII Metaphys. Ordo igitur universi est proprie a Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successio-nem agentium ... . Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et inten-tus ab ipso, necesse est quod habeat ideam ordinis universi. Ratio autem ali-cuius totius haberi non potest, nisi habeantur propriae rationes eorum ex qui-bus totum constituitur (STI, q. 15, a. 2, resp.).

been different and above all it could have been not at all. Since all creatures exist through God's choice, a dilemma seems to follow: either created natures are inherently arbitrary, and things seem to lose their natural necessity; or created natures are somehow integral and determined apart from God's will, at least in their potentiality to be what they are, and God's creative power seems to be confined by something outside Himself. For example, is love for parents good because God decrees it to be good (arbitrariness) or does God have to acknowledge it as good because it is somehow in the nature of the relationship between parents and children (apart from God's will)? Aquinas' answer solves the dilemma neatly: since the Ideas in God coincide with God's essence, the basis for the determination of things is not distinct from God and at the same time arbitrariness is avoided.<sup>62</sup> But the point now is not the answer; it is that the question is a theological question.<sup>63</sup>

After the questions on the divine Ideas, Aquinas spends two complete *quaestiones* at the problems of truth and falsity. They look on the whole purely philosophical and so they are. But when we look at what is 'happening' in the questions, we see that again a theological preoccupation with the implications of the doctrine of creation is at stake. An excellent translation and philosophical commentary of qq. 16-17 have been published in the Netherlands by R. TE VELDE.<sup>64</sup> I am in agreement with his general analysis of what is at stake in the discussion of the different conceptions of truth. According to the author the renewal Aquinas accomplishes in these *quaestiones* is that he defends the Aristotelian concept of truth (truth is in the judgement of the intellect) against Augustine and Anselm (with their emphasis on the *veritas signi* and *the veritas rei*).<sup>65</sup> Aquinas can inte-

---

<sup>62</sup> See Sokolowski, *o.c.*, pp. 43-45.

<sup>63</sup> Of course I do not deny that the position chosen by Aquinas is also philosophically relevant and that its sources are (the Patristic digestion of) Plato.

<sup>64</sup> R.A. TE VELDE, *Thomas van Aquino. Over waarheid en onwaarheid*. Ingeleid, vertaald en geannoteerd door drs. R.A. te Velde, Kampen, 1988.

<sup>65</sup> See Te Velde, *o.c.*, pp. 15-23.

grate the concept of *veritas rei* in his own view because of the relation of created things to the divine mind. The competition between the two concepts of truth becomes critical, when it is applied to the human intellect. In Augustine and Anselm the intellect is predominantly viewed as a *res*, which is true because of its conformity with the divine Idea of it; Aquinas views human reason formally as human reason, as acting in knowing the truth and willing the good.<sup>66</sup> Human intellect is more a participation in the 'light' of God's intellect, through which God knows the Ideas, than in the Ideas as such. Therefore our intellect can apprehend and judge about things in its 'own' light, while for Augustine any contact between human intellect and reality goes via the presence of the absolute light of the divine Truth. So, for Aquinas the relation of dependency between our finite knowing and the divine Truth is mediated by the principles and structures of the created intellect, which in this way has a relative autonomy. Our created intellect has a relation of knowing towards things in itself, grounded in its own light.<sup>67</sup> Te Velde gives a fine analysis of the philosophical questions that are involved in these discussions on truth and falsity. Plato is preserved in heaven and Aristotle on earth. But I would add: the underlying issue is the full understanding of creation. When God is differently different, there is no competition between divine causality and created causality. Applied to the human intellect: there is no competition between God and the relative autonomy of human intellect. In the competing vision there is always the danger that God becomes part of the cognition system, a danger which revealed itself in the last century in ontologism. Because of the

---

<sup>66</sup> The same distinction is made by Aquinas with regard to the truth of propositions: "Ad tertium dicendum quod propositio non solum habet veritatem sicut res aliae veritatem habere dicuntur, in quantum implent id, quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, in quantum significat veritatem intellectus ... Sic igitur haec propositio: *Socrates sedet*, eo sedente vera est et veritate rei, in quantum est quaedam vox significativa; et veritate significationis, in quantum significat opinionem veram; Socrate vero surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda" (*ST I*, q. 16, a. 8, ad 3).

<sup>67</sup> See Te Velde, *o.c.*, pp. 41-43.

doctrine of creation, a careful distinction between *Deus-Veritas*, the *veritas intellectus*, and the *veritas rei* is a proper theological task.

After this general remark about the theological background of the philosophical questions, I shall offer a treatment of the separate articles, because the chances for falsifying our hypothesis that Aquinas thinks *theologicæ*, are greatest in these questions.

Q. 16, a. 1: the article discusses many concepts of truth and makes a plea for *veritas* as a property of 'being as ordered to an intellect', such that its primary seat is the judgement of the intellect. Now, it is noteworthy that Aquinas can integrate the different views on truth because he introduces God's intellect als *exemplar* of the created things. So the article is completely dependent on *ST I*, q. 14, a. 8 and *I*, q. 15, aa. 1-3. The error of the *antiqui philosophi* of obj. 2 with regard to the nature of truth is blamed to their false belief regarding creation.<sup>68</sup> There is more theology to it than it looks like at first sight.

Q. 16, a. 2: in this article the theological impetus remains completely in the background. So, here we have a philosophical article. But that is not the last word to be said. We should be attentive to the theological background and to the theological aim. The theological background is again the doctrine of creation and the Christian distinction it implies. It is precisely this Christian distinction that can appreciate the secular character of Aristotle and that keeps the more 'religious' Platonic views at a distance. Platonism was religious and looked like the natural ally for the faith, Aristotle was a more secularised thinker and looked like an enemy of faith. At the level of the 'truth' of sense perception and of definition, sense and intellect are treated as a *res vera*. There the emphasis is on the receptive and 'automatic' side of cognition, which almost calls for a religious interpretation. As with all *res verae* the attention is drawn to the likeness of the created thing to the divine Idea of it. At that level Chris-

---

<sup>68</sup> Ad secundum dicendum quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire a casu ... (*ST I*, q. 16, a. 1, ad 2).

tian Platonism could still be sufficient, but when truth is located in the judgement, it is located exactly in the mind as active, as reflective, as having its own autonomy: the mind knows its conformity with the *res* in the judgement. This respect for the relative autonomy of the intellect can be an act of faith because of the doctrine of creation, as much as that doctrine affirms the freedom of rational creatures. That Aquinas does not quote Scripture in order to back up his position, is therefore a form of 'iconicity':<sup>69</sup> the content of the doctrine of creation (only the God who really is Creator can create autonomous creatures) is mirrored in the form of the argument (which is completely secular). Theology and faith function also as critical bodies with regard to 'religion'. The theological aim of q. 16 is revealed in q. 16, aa. 5-8.

Q. 16, a. 3: this article about truth as a *transcendentale* has a purely philosophical surface: no *auctoritates fidei* occur to decide the question or to be explained. On the other hand: the text provides some puzzles. Why are the formulas of the deep convictions on which the argument is based, so remarkably short? A reader would expect more foundation for the basic proposition: *unumquodque autem in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile*. The shortness of the quoted proposition on the intelligibility of being is best explained, when we have in mind the doctrine of q. 15 about the Ideas. When reality is created by Him whose *intelligere* is His substance (I, q. 14, a. 4), how should it not be intelligible? So the article is an explanation of the implications of the concept of creation.

Q. 16, a. 4: the priority of truth over goodness plays an important role in Aquinas' theology: in his analysis of the human act in *ST I-II*, qq. 6-17, apprehension precedes appetite; in the ultimate beatitude vision is essential; while *delectatio* is consequent upon it. This is the famous 'intellectualism' of Aquinas. It presupposes a faith in the intellect that was made possible by the

<sup>69</sup> The term 'iconicity' stems from Ch.S. PEIRCE ('iconic' as distinct from 'symbolical' and 'indexical'). I learned about it by reading E. VAN WOLDE, "Semiotiek en haar betekenis voor de theologie," *TvT* 24 (1984), pp. 138-167, esp. pp. 143-157.

doctrine of creation. Aquinas does not mention this link explicitly, but one could ask: what would happen theologically, if we were to give priority to the good over truth? Then there could be goodness that remained unknown (even for the divine intellect?); the will would become a reality independent of the intellect; ethical positivism would have the last word. Would that be a truly good world? Questions like these indicate the deep roots of Aquinas' choice for the priority of the true over the good.

Q. 16, a. 5: here the theological character of the whole question comes into the open again as the hidden source and goal of the preceding articles. In God's knowledge, there is not only conformity between intellect and *res*, but identity, so not only is there truth in Him, but He is Truth and as such He is the source of all truth. In the *sed contra* and the answer to the second objection some further theological implications are suggested. The quotation of Jo. 14, 6 is noteworthy, since it is a saying of Christ about Himself: once again we are reminded that we are already dealing with the (one essence of the) Trinity. In the answer to the second objection (that in God there is no *similitudo* to a principle), Aquinas speaks about the appropriation of Truth to the Son, who has the Father as principle. It is a remark which is passed by rapidly (*sed si de veritate essentialiter dicta loquamur*), but it has its place, precisely because of Jo. 14, 6, which it explains.

Q. 16, a. 6: the one Truth that God is leaves room for many truths in the human minds, because the intellect of the Creator does not enter into competition with created intellects, but sets them free. We see this foremost in the human knowledge of Christ: though personally united with the divine Word, he knows and speaks created truths.<sup>70</sup>

<sup>70</sup> See *ST III*, q. 9, a. 1. In the context of Aquinas' explanation of Ps. 11 (12), 2 ("Diminutae sunt veritates a fillis hominum"): "sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate divina resultant plures veritates," the second objection and the answer of *ST III*, q. 9, a. 1 are interesting. The objection states: "Lux minor per maiorem offuscatur. Sed omnis scientia creata comparatur ad scientiam Dei increatam sicut lux minor ad maiorem." The answer is: "... si duo lumina accipiuntur eiusdem ordinis, minus offuscatur per maius; sicut lumen solis offuscat lumen

Q. 16, aa. 6-7: when created truths are admitted, the difference between Creator and creature should be applied. The *sed contra* of a. 7 is decisive: *solus Deus est aeternus*. The same could have been given as *sed contra* in a. 8, but now Aquinas uses Ps. 11 (12), 2 again, with the emphasis on *diminutae*.

Q. 17 is an application of the insights of q. 16. In the first article *falsitas* is said not to be in things, unless *secundum quid*: the reverse would contradict the goodness of creation. In the second article the point that *falsitas non est in sensu* has to compete with the high authority of Augustine and the negative evaluation of the senses, which was inherited from Platonism. As with the *passiones animae*, Aquinas comes up with a positive view of the created body. Article 3 then gives the counterpart of q. 16, a. 2. The last article about the contrariety of truth and falsity is of course fundamental for theology as for every human cognitive enterprise.

Q. 18 has two articles that give a philosophical introduction in order to discuss the questions of the last two articles: whether life is fittingly attributed to God and how to explain Jo. 1, 3. That God is life is of course fundamental for Christian faith, since Scripture speaks about God as the 'living God' and as (in Christ) the source of eternal life.

All in all the conclusion that Aquinas in qq. 14-18 is discussing the material *theologicæ* has found ample verification. The extent to which one can read his text as 'theological exegesis' was greater than I had expected. Also the origin of the questions in Christian faith was on the whole quite clear, certainly when one accepts the care for the maintenance of the Christian distinction as a typical theological task. Some articles

---

candelae, quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Sed si accipiat maius in ordine illuminantis et minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per maius, sed magis augetur: sicut lumen aëris per lumen solis ... ." The comparison should not be pressed too much on the difference between *illuminans* and *illuminatus*, because Christ's agent intellect is also illuminating. The point is the difference of order between Creator and creature.

(especially the first four of q. 16) could be read as purely philosophical texts, when taken out of context; within the context they also contain philosophical reflection, but their source and goal are eminently theological: explication of the relation between Creator and creatures.

### 2.3 Aquinas as a negative theologian

For the answer to the question whether Aquinas offers us a negative theology, I take the two points of interest together: does Aquinas indicate the Christian distinction by transforming his positive models? do the references to the formal features of our God-talk fulfil the function of hollowing out the models? This time I shall not go through the whole body of articles one by one, but I shall pick out some instances which are representative.

In order to see the transformations indicative of the Christian distinction and the negations (with reference to the formal features of *ST I*, qq. 3-11), I shall indicate some of the ways Aquinas uses to do this job.

The first thing to do is to pay attention primarily (though not exclusively) to the objections and the answers to the objections and to see how in the objections the normal use of our words is presented and how the answers to the objections modify this use.

For example, in q. 14, a. 1 the three objections present us with the Aristotelian model of *scientia*. The first objection states that *scientia* is a *habitus*: my knowledge of *e.g.* theology is more than potential, since otherwise I would not be more of a theologian than a baby; at the same time not all my knowledge is actual, especially not so when I am sleeping. So *scientia* is a *habitus*. The second objection tells us that *scientia* is about conclusions, deduced from principles, which function as cause of the conclusions. The third objection says that *scientia* is about universals (*e.g.* physics) or about particulars (*e.g.* morals). In all three respects *scientia* is unfit to be attributed to God. The answer to the



first objection introduces the distinction between *modus significandi* and *res significata* and tells us to remove every connotation that pertains to the imperfect mode of created *scientia*. So, in God *scientia* is not a *habitus* or quality, but His substance or *actus purus*. The answer to the second objection says that what in creatures is divided and multiple is in God in a *simplex* way, united. The answer to the third objection repeats that the mode of knowing in God is higher than the mode of our knowing, so that His knowledge is not of universals or particulars. What is the effect of the three moves Aquinas asks us to make after having shown in the *corpus* that we should attribute *scientia* to God? I would say that the effect is that I see why and that we must attribute *scientia* to God, but that I cannot imagine what this divine knowledge looks like. What is a *scientia* that is not a quality, that does not go from principles to conclusions (or from sense data to the formulation of laws, for that matter), and that is not about universals or particulars? In terms of description, the article leaves the reader pretty much empty-handed. All three answers contribute to this impression, also the second, which is an application of the formal feature of simplicity. Aquinas gives us no occasion to forget that we are talking about *God's* knowledge and not about the knowledge of some very high creature.

Already in the second article the *corpus* tells us that in God's self-understanding, which is affirmed, the intellect, the object of the intellect, and the *species intelligibilis* are the same, *i.e.* the divine substance. It is again an application of *simplicitas*. The answer to the first objection tells us that in God's mind 'reflection', *redire ad suam essentiam*, is the same as subsisting in itself. And again: I understand quite well why it all should be said this way. Without self-understanding the knowing God would become a computer and not the source of all knowing and freedom. At the same time we should remember that we talk about *God's* self-understanding and not about yours or mine. Because of the moves made to protect this last reminder, I end up having

no grasp of this act of knowing, which is identical with the object of knowing and the medium of the knowledge.

The pattern is recurrent.<sup>71</sup> Positive attributions are hollowed out, so that they still are attributed to God (and so they should), but are taken from our grasp by removing the *modus significandi* they have in our use, by denying the complexities they have in creation.

There is a second way of doing negative theology. There are expressions where an affirmative proposition can be applied only when we explain it by putting a negation in its place. *E.g.* when we say that God is in Himself, the only way to explain it is to say that He is not contained in anything else.<sup>72</sup> Aquinas has refused this way as a general way to interpret affirmative propositions about God,<sup>73</sup> but that does not mean that he does not use it in cases where the proper meaning of a word has implications that are unacceptable for God-talk.

Let us now take a look at Aquinas' treatment of the famous question of God's knowledge of future contingents (q. 14, a. 13),

---

<sup>71</sup> Q. 14, a. 1, ad 1 and 2; a. 2 (completely); a. 5, ad 1-3. In a. 6, resp. two models, by means of which one could imagine and think God's proper cognition of the *rationes rerum*, are put aside because they do not contain the distinction between Creator and creatures, *i.e.* the models: "ut puta quod, si centrum cognosceret seipsum, cognosceret omnes lineas progredientes a centro; vel lux, si cognosceret seipsam, cognosceret omnes colores." "Sed haec exempla, licet quantum ad aliquid similia sint, scilicet quantum ad universalem causalitatem; tamen deficient quantum ad hoc, quod multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali, quantum ad id quod principium distinctionis est, sed solum quantum ad id in quo communicant ... . Et inde est quod huiusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundum propriam cognitionem, sed solum in communi ... . Et sic, cum Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos."

<sup>72</sup> "... huiusmodi locutiones per negationem sunt exponendae. Sicut enim Deus dicitur esse in seipso, quia a nullo exteriori continetur; ita dicitur comprehendere seipso. Dicit enim Augustinus, in libro De videndo Deum, quod totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil eius lateat videntem (*ST I*, q. 14, a. 3, ad 1)." – The ad 2 follows the same road.

<sup>73</sup> See *ST I*, q. 13, a. 2, resp.

because there we meet a third way of paying attention to the Christian distinction and the consequent negative theology. It is what I call 'theological prudence or temperance'.

Of course, Aquinas wants to affirm that God knows the future contingents.<sup>74</sup> The first two objections try to convince us that divine knowledge of the future implies the necessity of these future events. The first objection shows this at the ontic level: a necessary cause has a necessary effect; God's knowing is the cause of the things known; God's knowing is necessary (as God himself is); *ergo*. The second objection discusses the matter at the level of tense logic: in a conditional proposition, where the condition is necessary, the consequent is also necessary. The third objection argues the other way around: when a man knows (not only guesses, surmises, etc.) something, that thing of necessity is the case; God's knowledge is even more certain than man's knowledge; no future contingent is necessary; *ergo*: God does not know future contingents.

In the response, Aquinas first states that God knows all things that are in the power of Himself and/or his creatures. Some of these things are contingent facts, which are future to *us*.<sup>75</sup> After that, he explains what contingency implies for knowledge: a contingent fact, which could have been otherwise, can be an object of certain knowledge when it is present. A future contingent is a thing which has a cause that is not determined to one thing. Therefore, our knowledge of it is always conjectural. Now, in God things are different, because of his eternity (compare the first way of making negative theology). Therefore we have to say two things about God's knowledge of future contingents: the first is that He knows them *ut in sua praesentialitate*; the second is that God does not know these future

---

<sup>74</sup> In accord with the second rule of K. Tanner: "avoid in talk about God's creative agency all suggestions of limitation in scope or manner and do talk of it as immediate and universally extensive," *o.c.*, p. 47 (I modified the last words slightly).

<sup>75</sup> I put the last word in italics, since it indicates already part of the difficulty: our point of view in time is involved in the way the question is asked.

contingents *successive*. And yet the future contingents remain contingent, when seen in relation to their *causae proximae*.

The answer to the first objection states that a supreme cause can be necessary and yet the effect contingent, because of a *causa proxima*. The example Aquinas gives is that a plant's germination can be contingent because of a proximate cause (the condition of the soil, the falling of rain, etc.), while the movement of the sun, which is its first cause, is necessary. So God's science is necessary, but the things known in it can be contingent.<sup>76</sup> For an average reader the example seems unconvincing, even when leaving aside the state of physics and biology which it presupposes. The point is that the sun is not the all comprehending factor in the whole process and so in our estimation the example misses the point. But Aquinas leaves it at that for this moment: he considered it a sufficient example at the ontic level.

In his answer to the second objection about the necessary consequent of a necessary antecedent and the application of it to the proposition *si Deus scivit hoc futurum esse, hoc erit*, Aquinas first rejects two positions which try to make the antecedent contingent because there is a relation to the future in it (BONAVENTURE, ALBERT) or because a contingent fact is part of the proposition (GROSSETESTE). These alternatives would be easier, but they would introduce contingency in God Himself, and that is an impossibility for Aquinas, since it would blur the Christian distinction. Another solution is presented, which runs along the line of the example of the answer to the first objection: but what was sufficient at the ontic level, is completely insufficient at the logical level. When the conditional antecedent speaks about a necessary remote cause and the consequent about a contingent effect of *causae proximae*, we would call the whole conditional proposition false. *Si sol movetur, herba germinabit* is a false prop-

---

<sup>76</sup> Ad primum ergo dicendum quod, licet causa suprema sit necessaria; tamen effectus potest esse contingens, propter causam proximam contingentem: sicut germinatio plantae est contingens propter causam proximam contingentem, licet motus solis, qui est causa prima, sit necessarius. Et similiter scita a Deo sunt contingentia propter causas proximas, licet scientia Dei, quae est causa prima, sit necessaria (ST I, q. 14, a. 13, ad 1).

osition: until this day the sun has moved, but many plants have died because of bad soil, lack or abundance of rain, etc. Aquinas then gives his own solution by distinguishing between conceiving something *secundum esse quod in se est* and *secundum esse quod est in anima*. When I know a material thing, e.g. a stone, I know this material thing immaterially. The *species* of the stone in my mind is immaterial. Now, if the antecedent of a conditional proposition is about an act of the soul, the consequent should be taken equally as concerning the being it has in the soul. So, in the proposition "If God knew that this will happen, it will happen", the consequent ("it will happen") should be explained as meaning a future event as contained in God's mind *in sua praesentialitate*. In this way the consequent indeed is necessary. The suggestion is that this necessity does not affect the contingency of the future event *secundum esse quod in se est*. For that level (that I have called the ontic level), we are referred back to the answer to the first objection.

The answer to the third objection (what is known, necessarily is; future contingents are not of necessity; *ergo*: God does not know them) gives as the reason why we cannot know future contingents, that we know historical things successively, because the events and our knowledge happen in time. Because of His eternity God can know them. Aquinas gives us as an image the view of a man on top of a mountain, who sees much more than men on their different ways to the top. Now, what is known by us, is necessary also *secundum quod in se est*, and future contingents are unknowable to us. In God the future contingents are necessary *secundum esse quod in scientia Dei habent*, but not *absolute*, as considered in their own causes. And again we receive a lesson in logic. Aquinas tells us that in regard to the proposition *omne scitum a Deo necessarium est esse*, we have to distinguish between a necessity *de re* and a necessity *de dicto*. In the first interpretation the proposition means that the things known by God are necessary, and so the proposition is false. In the

second interpretation, we say “the *dictum* that the things known by God have being, is necessary,” and that is true.<sup>77</sup>

Aquinas’ answers are correct, but at the same time the reader feels cheated. At the ontic level the example misses an important point. In the answers to the other two objections we are provided with distinctions between *esse in re* and *esse in anima* and with the information that ‘being known’ does not give an inherent disposition to the thing known. This is true, but in God’s case the knowledge of God was called *causa rerum* (a. 8) and practical knowledge (*voluntate adjuncta*) seems to cause inherent changes in the things known when it is exercised. I do not find it strange that thinkers want to go further and end up in determinism or by introducing some kind of contingency in God. And yet I think it prudent of Aquinas not do more than he does.

In fact, Aquinas does two things. First, he defines future contingency *in re* as: *futurum ... nondum determinatum ad unum: quia causa contingens se habet ad opposita* and he maintains that definition when he talks about the relation between God and the *causae secundae*. Things that are contingent to us remain contingent to us, whatever we say about God’s knowing them. That is the decisive point. Aquinas does not ask the question whether the world is contingent for God, which is the hidden question behind our drive to go on where Aquinas stops. He refuses to ask that question, because to do so is to take ‘God’s point of view’ (if one can meaningfully say such thing). In this way he suggests the second move.

Second, he argues that God’s causality and ‘time’ are of another level and of another nature as the causality and time of the *causae secundae*, because He is the Creator and He is eternal.<sup>78</sup> If the Maker of the world would not be the Creator and if

---

<sup>77</sup> Against opponents of this example who say that the distinction between *de dicto* and *de re* only applies in the case of accidental predicates, Aquinas answers that *esse scitum a Deo* is not an inherent quality of things *secundum esse, quod in se est*.

<sup>78</sup> Aquinas can apply the character of human knowledge of things (that they do not imply an inherent disposition in things, since the relation of

God were not an eternal God, we could have taken God's 'point of view' and then certainly would have had to conclude to determinism (or to contingency in the maker). In fact, the whole article is built on the presumption that the word *causa* is used analogously when used for Creator and creatures. The same is true for God's knowledge: were it infinite human knowledge of a man-like maker, then all future contingents would have lost their contingency, since God would have come in the category of a knower at  $t_p$ , who knows that something will happen at  $t_q$ .

When at this point we look back at the concrete examples (the sun as necessary cause of the growing of plants, this growing remaining contingent because of *causae proximae*, the larger view of a person on top of a mountain), we can see that they are not bad at all. The point is every time not so much the similarity between God and the sun or between God and a person on top of a mountain, it rather is the difference between *prima causa* and *causae secundae*: the only function of the examples is to point to a qualitative difference. Without these reminders we would reason on and forget that we have no other point of view than our created point of view. This theological prudence, as an exercise in keeping the point of view of the creature *coram Deo*, is as such also an exercise in maintaining negative theology.

### 3. The questions on God's will: qq. 19-24

#### 3.1 The structure of qq. 19-24

In these questions we meet again a variety of themes: God's willing (q. 19), His love (q. 20), His justice and mercy (q. 21), His

---

the knower to the known is a *relatio realis et rationis*, but the relation of the known to the knower is a *relatio rationis tantum*) without forgetting that God's knowing is the cause of the things known, since he knows that this causality is 'creating' and not another way of producing. Cf. *ST I*, q. 45, a. 3: because creation is a production without movement or mutation of something pre-existent: "Unde relinquitur, quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem, ut ad principium sui esse ... ."

providence (q. 22) and predestination (q. 23), and finally an explanation of scriptural texts on 'the book of life' (q. 24).

Aquinas offers a triple division: the first question is on God's willing itself; the following two discuss things that have a strict relation to the will; providence and predestination have a relation to the intellect, but as ordered to the will.<sup>79</sup> In the prologue to q. 20 Aquinas justifies his next step by appealing to the anthropological scheme that he himself uses in his *ST I-II*: in the human soul we find in the striving part on the one hand the passions (or: emotions) and on the other hand the moral virtues. This scheme suggests that we should now speak about God's love (passion) and about his justice and mercy (virtues).<sup>80</sup> The scheme is a useful working device: we follow the lead of what *voluntas* implies in the human condition. The negations that are required because of the fact that we are talking about God, will be offered in due course, but they find their proper place, if we first follow the lead of what experience and analysis of human willing supply us with. Some hint regarding these negations is already given when we attend to what Aquinas leaves out. When we look at the list of eleven *passiones animae* which he gives in *ST I-II*, qq. 22-48, we see that most of the passions are left out at once: of God's concupiscence, *fuga*, sadness we hear no word. Neither need four of the passions of the *appetitus irascibilis* (hope and despair, fear and audacity) to be considered, since for God nothing is *arduum*. So we are left with only love, hate, joy, and anger. Love is discussed here, hate and anger come up in connection with love and the question of reprobation, joy is touched upon (implicitly) after God's potency is dealt with (q. 26). Of the moral virtues only justice and mercy are treated

<sup>79</sup> ... considerandum est de his quae pertinent ad voluntatem divinam: ut sit prima consideratio de ipsa Dei voluntate; secunda, de his quae ad voluntatem absolute pertinent (q. 20); tertia, de his quae ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent (q. 22) (*ST I*, q. 19, prol.).

<sup>80</sup> Deinde considerandum est de his quae absolute ad voluntatem Dei pertinent ... In parte autem appetitiva inveniuntur in nobis et passiones animae, ut gaudium, amor, et huiusmodi; et habitus moralium virtutum, ut iustitia, fortitudo, et huiusmodi. Unde primo considerabimus de amore Dei; secundo de iustitia Dei, et misericordia eius (q. 21) (*ST I*, q. 20, prol.).



here. The analogon of prudence is the object of considerations about providence and predestination. Temperance and strength are at once left out, since they are virtues with a direct relation to *passiones animae*.<sup>81</sup> In this way, the structure of the questions mirrors already the procedure of transforming, hollowing out human models for our talk about God.

After the 'moral virtues' of God, Aquinas compares God's providence and predestination with the virtue of prudence, which – as he remarks – in moral science normally is discussed after the moral virtues.<sup>82</sup> Aquinas probably refers here to the *Nicomachean Ethics*, where this is the case. In his own account of the virtues in the *secunda pars* he will not follow this sequence himself. So the reference should probably not be qualified as a very cogent reason for putting the treatment of the questions of providence and predestination in this place. But for a good deed even a minor motive is sufficient. The point is that the place of the treatise on providence and predestination after the treatment of God's knowing and willing and before the treatment of God's potency is excellent and so is the suggestion that in both God's 'prudence' is at stake: in the treatment of predestination the last word is 'mystery', but this way we are warned that it is not a mystery of blind power, but of free and loving wisdom.

---

<sup>81</sup> See *ST I-II*, q. 60, a.2: Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem, sicut materia circa quam est. Et secundum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes, et alias circa passiones. Cuius ratio est, quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundam seipsas ... in quantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum ... . Et propter hoc iustitia et partes eius proprie sunt circa operationes sicut circa propriam materiam. In quibusdam vero operationibus bonum et malum attenditur solum secundum commensurationem ad operantem ... . Et propter hoc oportet quod virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quae dicuntur animae passiones: sicut patet de temperantia, fortitudine et aliis huiusmodi. – Already in his answer to the first objection of q. 21, a. 1 Aquinas presents this distinction as the motive why *temperantia* and *fortitudo* can be said only metaphorically of God.

<sup>82</sup> Nam et post morales virtutes, in scientia morali, consideratur de prudentia, ad quam providentia pertinere videtur (*ST I*, q. 22, prol.).

After the treatment of providence and predestination a consideration of the expression *liber vitae* is given as an exegetical annex, comparable to the question on divine life after the questions about truth and falsity.

### 3.2 *The theological character of I, qq. 19-24*

Let us start again with a look at the scriptural dossier of explicit quotations. In *ST I*, q. 19 we meet the following: Rom. 12, 2; 1 Thess. 4, 3; Eph. 1, 11; Wisd. 11, 21; 1 Tim. 2, 4; Ps. 113, 3 (Hebr. 115, 3); Gen. 6, 7; Jer. 18, 7-8; Num. 23, 19; Jes. 38, 1; Rom. 9, 19; Ps. 110 (111), 2; Mt. 6, 10; Wisd. 11, 25.

In *ST I*, q. 20 we find: 1 Jo. 4, 8; Ps. 5, 6; Wisd. 11, 24a; 6, 7; Rom. 8, 32; Ps. 8, 6; Hebr. 2, 16; Jo. 21, 15; (Jes. 3, 8); Lk. 15, 7; Eccl. 13, 15; Phil. 2, 9; Jes. 9, 6; Apoc. 20, 17; Prov. 16, 2.

In *ST I*, q. 21 we find: Eph. 1, 2; Ps. 10 (11), 7; Rom. 11, 25; Ps. 84 (85), 11; 2 Tim. 2, 13; Ps. 110 (111), 5; Eph. 4, 33; James 2, 13 (2x); Rom. 15, 8-9; Ps. 24 (25), 10; Lk. 7, 47.

In *ST I*, q. 22 we find: Wisd. 14, 3; Mt. 24, 25; Ps. 148, 6; Eph. 1, 12; Eccl. 15, 14; Ps. 80 (81), 14; 1 Cor. 9, 9; Wisd. 8, 1; Job 22, 14; Rom. 13, 1; Rom. 8, 28; Job. 34, 13.

In *ST I*, q. 23 we meet: 1 Cor. 2, 12; Rom. 8, 30; (Rom. 1, 4); again Rom. 8, 30; 2 Macc. 6, 20; Wisd. 11, 24; Hos. 13, 9; Eccl. 7, 14; Mal. 1, 2-3; 1 Tim. 2, 4; Eph. 1, 4; Rom. 8, 29; (Rom. 9, 15); Rom. 9, 14; Tit. 3, 5; Rom. 9, 11-13; 2 Cor. 3, 5; Lam. 5, 21; Rom. 9, 22; 2 Tim. 2, 20; Mt. 20, 14-15; Apoc. 3, 11; Rom. 8, 29; Job 34, 24; Dt. 1, 11; Mt. 7, 13-14; Rom. 11, 34; Gen. 25, 21; 1 Kgs 15, 29; Rom. 11, 29; 2 Pt. 1, 10; 1 Cor. 3, 9.

Finally in *ST I*, q. 24 we find: (Eccl. 24, 32); Ps. 68 (69), 28; Prov. 3, 3; 2 Tim. 2, 19; Jo. 6, 71; Ps. 68 (69), 28; Apoc. 3, 5.

This time, our first remark can be that the dossier is quite extensive. *ST I*, q. 23 on predestination ranks highest. Perhaps someone would retort that this is logical, since predestination is typically a theological question. The counter question of course would be: why? Is it more theological than the theme of God's

loving? God's providence? God's willing of *alia a se*? A better explanation would be that historically the dossier of scriptural texts on predestination was already extensive in Augustine's treatment of the question in his *De praedestinatione sanctorum* and his *De dono perseverantiae* and that systematically the interpretation of Scripture in this question poses more difficulties than *e.g.* in the case of God's providence.

A second observation is that the quotations are scattered throughout all parts of the articles. On the whole it is the *sed contra* that contains a scriptural quotation that decides the question. But now we often also meet Scripture in the objections, in the answers, and in the *corpus articuli*. This gives rise to much theological-exegetical work and the elaboration of hermeneutic procedures. So we hear *e.g.* in *ST I*, q. 19, a. 7 about Jer. 18, 7-8 that God often lets a prophet announce something as future, because seen in relation to the lower causes this will be the future, though it will not happen because He wants something else to happen. In this way the human situation of merit or guilt is revealed (with its appeal for conversion) and at the same time the superiority of God's causality, in regard to whose power the totality of *causae secundae* is inadequate. When then something else happens than was predicted, this is not a sign of God's being penitent (this way of speaking is only metaphorical), but of God's considering it a good thing for us to see what would have happened, had He not decided otherwise.<sup>83</sup>

---

<sup>83</sup> Ad secundum dicendum quod voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum virtute est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causae mediae non aequant virtutem causae primae, multa sunt in virtute et scientia et voluntate divina, quae non continentur sub ordine causarum inferiorum; sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores dicere poterat, *Lazarus non resurget*; respiciens vero ad causam primam divinam poterat dicere, *Lazarus resurget*. Et utrumque horum Deus vult: scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem; vel e converso. Sic ergo dicendum est quod Deus (!) aliquando praenuntiat aliquid futurum, secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturae vel meritorum; quod tamen non fit, quia aliter est in causa superiori divina. Sicut cum praedixit Ezechiae, *Dispone domui tuae, quia morieris et non vives*, ut habetur Isaiae 38, 1; neque tamen ita evenit, quia ab aeterno aliter fuit in scientia et

The question whether Aquinas' texts can be interpreted as theological exegesis is rather clear-cut in *ST I*, qq. 20-24. The adversaries of the hypothesis would probably think that q. 19 is the strongest argument for a more philosophical reading. Therefore, a third observation on the scriptural quotations in this *quaestio* should be made. The noteworthy thing is that the scriptural texts in the first four articles are typically salvation history texts that do not refer primarily to the act of creation as such, but to commandments and deeds of God in our history: Rom. 12, 2 (the searching of God's will by Christians; a. 1), 1 Thess. 4, 3 (God wills our sanctification; a. 2); Eph. 1, 11 (the great hymn at the opening of the epistle to the Ephesians, where God's will is mentioned in a Christological predestination context; a. 3), and Wisdom 11, 21 (about the meaningful punishment of the Egyptians, who could simply have been destroyed; a. 4). Our first association in reading the texts of the *corpus* and the answers to the objections is on the whole only the contingency of creation, but following the lead of the scriptural quotations, I have read the texts as also applicable to the contingency of salvation history (which of course is also creation!!). And so they are: in aa. 1-2 one finds a heavy emphasis on God as *finis* (a. 1, ad 1; a. 2, resp.), who communicates His goodness to creatures, because it fits divine goodness that other things participate in it.<sup>84</sup> Here the association of the sanctification of human beings and the eschatological destination of all creatures is at least as possible as the association of the coming into existence of creatures.

Regarding the relation between the scriptural quotation (primarily the one of the *sed contra*) and the *corpus articuli* I have distinguished between answers to the question "why is it true?" and to the question "how is it true?". This distinction applies

---

voluntate divina, quae immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius, quod Deus immutat sententiam, non tamen mutat consilium, scilicet voluntatis suae. Quod ergo (Jeremias) dicit, *Poenitentiam agam Ego*, intelligitur metaphorice dictum: nam homines quando non implent, quod comminati sunt, poenitere videntur (*ST I*, q. 19, a. 7, ad 2).

<sup>84</sup> Sic igitur vult et se esse, et alia. Sed se ut finem, alia vero ut ad finem, inquantum concedet divinam bonitatem etiam alia ipsam participare (*ST I*, q. 19, a. 2, resp.).

also to the texts now under consideration. Instances of answers to the first question are *e.g.*: *ST I*, q. 19, a. 1; a. 2; a. 4; a. 6; a. 7; q. 20, a. 1; a. 2; a. 4; q. 22, a. 1; a. 2; a. 3; q. 23, a. 1; a. 4; a. 5; a. 6; a. 7. Answers to the second question are *e.g.*: *ST I*, q. 19, a. 3; (a. 6, ad 1; this answer is more extensive than the *corpus*); a. 7; a. 11; q. 20, a. 2; a. 3; q. 21, a. 1; a. 2; a. 3; a. 4; q. 23, a. 1; a. 3; a. 4; a. 5; a. 8; q. 24, aa. 1-3.<sup>85</sup>

I shall now take a look at the theological motivation of the questions Aquinas is asking and I shall also search for other theological themes that suggest a *nexus mysteriorum*. Again, I shall limit myself to *ST I*, q. 19, since the other questions speak for themselves in this regard.

Q. 19, a. 1 is of a specifically Christian interest, since the affirmation of God as willing is essential to Jews, Christians, and Muslims alike. The complete content of Christian faith depends on the position which is taken here: the contingency of the world, the commandments of God and human sin (Rom. 12, 2!), the incarnation and the work of redemption and grace, the eschatological destination of creation (ad 1).

Q. 19, a. 2 has the same impact. The distinction between God's goodness as *finis*<sup>86</sup> and creation as *ad finem* determines Aquinas' complete work. His moral theology is built on it, but it is also the main emphasis of the third part of his *Summa*, where Christ is treated as the *via veritatis ... per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possumus* (*ST III*, prol.). That the expression *ad finem* should not be misunderstood in the sense of a utilitarian means, as if God needed a means, but that it is only an expression of hierarchy, is already indicated by the love motivation which Aquinas mentions at the end of the *corpus*: that it befits divine goodness that also other things participate in it. Speaking at the level of a utilitarian means, we should

<sup>85</sup> Some articles are mentioned twice, since they contain an answer to both questions; in fact the allotment is most of the time a matter of weighing and of predominance rather than of perfect clarity.

<sup>86</sup> In a twofold sense: a. He wills His goodness and b. He wills His goodness as *finis* for all creatures.

say that creation is a not-necessary means (compare the *corpus* of the next article).

Q. 19, a. 3 is necessary to maintain the Jewish-Christian distinction between Creator and creature. When we simply say that God wills creation (in the broad sense: the rabbit, Israel, and Jesus Christ included) necessarily, creation enters into the definition of God and 'God + world' becomes one system of reality. When we say that God's willing of the creation is a contingent fact, we treat God as a Being with a history, in which He once made the contingent 'choice' to create a world. But in this way we talk of Him as if He were one of the creatures.<sup>87</sup> So, Aquinas has to manoeuvre his way in between: on the one hand the creation is contingent and on the other hand God's will necessarily wills His own goodness and with a *necessitas ex suppositione* His creation. A remark, made in the answer to obj. 6, is important for the Christian 'sentiment': there Aquinas says that God's knowing knows everything as it is in Himself, but that God wills the created things as they are in themselves.<sup>88</sup> Maintaining the Christian distinction does not mean that God is closed in Himself: we are really willed and loved by God.<sup>89</sup>

Q. 19, a. 4: God's willing as cause of all created things is an important theme for our faith, doctrinally and spiritually. With-

---

<sup>87</sup> In the words of obj. 4: "ergo voluntas Dei est contingens ad utrumlibet. Et sic imperfecta; quia omne contingens est imperfectum et mutabile." The answer to the objection (after the *corpus*, which has introduced a *necessitas ex suppositione* for God's willing other things than Himself to be): "Et similiter, quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quae vult, non accidit ex defectu voluntatis divinae, sed ex defectu qui competit voluto secundum suam rationem: qui scilicet est tale, ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei."

<sup>88</sup> ... sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita. Quod ideo est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente: voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in seipsis (ST I, q. 19, a. 3, ad 6).

<sup>89</sup> Whether this could be said in the same way about the Unmoved Mover of Aristotle is not that clear; it should be said about the triune God and it should not be forgotten when we have to interpret Aquinas' speaking about the reciprocal relation between God and creation, where our relation to God is a *relatio realis* (et rationis) and God's relation to creation is a *relatio rationis tantum*.

out this, either only God's knowing would be the cause, and then the necessity of creation would follow; or only God's potency, with the consequence that the relation of Creator and creation would be one of blind causation; or the combination of God's knowing and potency (but without willing): this would evoke a computerised robot, who with necessary blindness causes a world. In none of these cases the Christian distinction would be maintained. At the same time, a distinction has to be made between God's nature and His willing: because a natural production would cause another God (as human beings produce naturally human beings), we have to assign creation to His will (see the *corpus*).

Q. 19, a. 5 searches for the possibility of assigning a cause to God's willing *alia a se*. The first association for the reader is the question whether for God there is a motive to create this world, but the course of the article goes in another direction: are there *fines* in the world which motivate God to create the means towards them. Did God *e.g.* create Abraham as a preparation, because He wanted Jesus Christ? Talk like this would blur the Christian distinction, because (the wish for) one creature would cause God to make another, and so God would be entangled in a complementary relation with His creatures. At the same time Aquinas wants to maintain the creatures' own causality and the hierarchy of ends between them: an arbitrariness of God would make an adequate doctrine about providence and *gubernatio* impossible. So we have to distinguish between: God wants *hoc esse propter hoc* (affirmed by Aquinas) and *Deus propter hoc vult hoc* (denied by Aquinas).

Q. 19, a. 6: the Christian distinction between Creator and everything demands that we avoid in our talk about God's creative agency all suggestions of limitation in scope or manner. Therefore we have to maintain that God's will is always fulfilled. The theological difficulties which arise from this position are respectively the occurrence of evil (obj. 3), especially of sin (*corpus*): the problem of God's willing universal salvation (1 Tim. 2, 4), compared with the doctrine that some/many people will

be damned (obj. 1); and further the problem that not every thinkable *bonum* is realised, since the creation of *this* world is in a sense a 'choice' made by God.

Q. 19, a. 7 applies the 'attribute' of immutability to God's willing. The question is rife with exegesis. An interesting point is that in the interpretation of Jer. 18, 7-8 the resurrection of Lazarus plays an important role. Of course, this is only an illustration of the fact that according to the inferior causes something can be future, which according to the first cause in fact will not be future. But the mentioning of the case of Lazarus is a hint already here that talking about God's willing is also a talking about the will of the Son of God: *Lazare, veni foras* (Jo. 11, 43), or *Volo, mundare* (Mk 1, 41) for that matter.<sup>90</sup>

Q. 19, a. 8 is the parallel of q. 14, a. 3: the question whether determinism is the consequence of the foregoing. The *sed contra* tells us that human freedom and counsel are at stake. Two of the objections refer to the debate on predestination (obj. 1 with the quotation of Augustine's *Enchiridion* and obj. 2 with Rom. 9, 19).

Q. 19, a. 9 determines the relation between God's will and evil. The question is one for philosophers and theologians alike. The interesting thing in Aquinas' treatment of this article is that his primary interest is not the goodness of the 'system' of creation as such (which is the main interest of philosophical theodicy), but a very sophisticated speaking about God's willing and evil. A direct negation is made with regard to the *malum culpae*. But also with regard to the other evils a direct willing of them is denied: the consequence would be that *malum* would become a substance and that would spoil the doctrine of cre-

---

<sup>90</sup> The mentioning of Christ in the treatment of the one essence of the Trinity is no single exception. When Aquinas answers the question whether God loves better things more, the answer to the third objection discusses the question of Christ's love for John and Peter (*ST I*, q. 20, a. 4, ad 3). These things can be overlooked or be considered as minor illustrations only, when one entertains the prejudice that Aquinas in *ST I*, qq. 3-26 is writing a treatise 'De Deo uno' and after that a treatise 'De Deo trino'. But that simply is not true, though his ordering of the matter may have given rise to the coming into existence of these names. Aquinas first discusses the one essence of the Trinity and then the trinitarian character of the Trinity.



ation. Therefore, the answer to the first objection discusses the position that God wills that evils be because evil is ordered to the good. Aquinas rejects this position because evil is only ordered to the good *per accidens* and not *per se*. So, when we say that God wills the evil of defects in nature or the evil of punishment, we have to interpret: he wills a good *cui conjungitur tale malum*. So, with regard to any evil, the last word remains *permissio* (ad 3). The text of Aquinas gives some hints to other theological themes connected with our question: the doctrine of sin (*corpus* and ad 1), the question of martyrdom (the *summum* of which is the cross of Jesus Christ). The word *permissio* will return in the doctrines of providence (*ST I*, q. 22, a. 2, ad 2) and of reprobation (*ST I*, q. 13, a. 3).

Q. 19, a. 10, about the *liberum arbitrium Dei*, has as function that again the non-necessity of the created world is affirmed. In God the necessity of creating things is only a *necessitas ex suppositione* (a. 3). The text of AMBROSE in the *sed contra* relates the question at once to the division of charisms in the Church: God does not owe them to the receivers, but gives them without cause (see a. 5).

Q. 19, aa. 11-12 introduce the question of the divine commandments (precepts, prohibitions) and *consilia* as expressions of God's will. The material object of the question is the *lex divina*, the Old Law and the New Law, the topic which is discussed in *ST I-II*, qq. 90-108. Formally the question is whether and in how far our normal language about wishing and commanding is proper for God. The difficulties as I see them<sup>91</sup> are:

- a. that precept, prohibition, and counsel have a time index, since they concern the future behaviour of a creature (see a. 12, resp.) and
- b. that they are not always fulfilled, while in q. 19, a. 6 the thesis was that God's will is always fulfilled.

---

<sup>91</sup> I say "as I see them," because Aquinas more or less conceals the theological relevance of the question: the *sed contra* of a. 11 presents only the difficulty that "voluntas Dei ... quandoque autem pluraliter significatur, ut cum dicitur (Ps. 110, 2) *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus*."

When we take the two difficulties together, the image arises of a God who desires a certain behaviour from people and then has to wait and see whether they obey. Aquinas' solution is that with regard to the divine commandments the word *voluntas* is used in a metaphorical way. That seems a fairly high price to pay, but the image of a God waiting for our fulfilment of His commandments would certainly blur the Christian distinction.<sup>92</sup>

### 3.3 Aquinas as a negative theologian

The first argument that we have to reckon with a negative theological impulse in Aquinas' treatment of the divine will, is that a 'positive' reading of *ST I*, q. 19 (as if it were a kind of description of God) leaves the reader with many puzzles. How to combine the essential identity in God of *esse*, *intelligere*, and *velle* (stated in a. 1) with the distinction between *agere per naturam* and *agere per voluntatem* (a. 4)? Another problem is that talk in terms of 'choice' is recommended with regard to God's willing of *alia a se* (a. 10), while this 'choice' is eternal (a. 3), *immutabilis* (a. 7), and necessary (be it *ex suppositione*). The last three characterisations make the moment of 'choice' paper thin: when there is no temporal moment of choice in God and God is the way He is (willing *alia a se*), is then creation not a necessary consequence of God's nature?

The reasons for talking this way have been explained above: only in this way can the Christian distinction be maintained. But that means that when Aquinas rejects the necessity of creation, he is speaking more about the nature of creation (= the created

---

<sup>92</sup> The point is not that Aquinas does not want to take the question of the commandments seriously: in his treatment of the Old Law (*ST I-II*, qq. 99-105) he spends much exegetical effort explaining the signification of the moral, ceremonial, and judicial commandments. So we should say that the existence of these precepts, prohibitions, and counsels is willed by the Creator because they are means of leading human beings to their final destination. In other words, the point of aa. 11-12 is only that we should not be deceived by our normal and adequate language.

world) than about the nature of God's act of creating.<sup>93</sup> So, the intention of q. 19 is not to give a total 'image or concept of God', but to regulate our speaking about Him. I do not intend to say that Aquinas is not thinking about God, but only about language. On the contrary, his attention is directed towards the divine mystery. But the net result is a 'better not knowing God' than before. This result is reached by introducing distinctions which we have to make, though they are not valid *secundum rem* in God. At the same time, thinking this divine simplicity could lead us to mistaken conclusions, so that *we* have to reintroduce the distinctions. We are sent from distinctions to simplicity and back. A good example of this procedure is q. 19, a. 2, obj 1 and the answer to it. "There is an argument that God does not will other things than Himself, since God's willing is His Being. But God is not other than Himself. So, He does not will anything other than Himself." "To the first objection should be said that, though God's willing in reality is His being, there is a distinction in their definition according to different modes of understanding and signifying, as is clear from the foregoing. When *I* say that God is, no relation is implied to anything, as is the case when *I* say that God wills. Therefore, though He is not something different from Himself, yet He wills something different from Himself."<sup>94</sup> So the distinction of *agere per naturam* and *agere per voluntatem* is not a real distinction in God, but *we* run a risk when we only apply 'natural cause' models; after having made the distinction, we run another risk. The same goes for the choice model: not using it would lead to a systematic clarity which makes everything necessary (determinism); using it leads to other dangers (forgetting about God's eternity).

Another instance of introducing a model and at the same time hollowing it out is the explanation of I Tim. 2, 4 in q. 19, a.

<sup>93</sup> With respect to God's act of creation also we very soon lose our grasp on the matter: "... dicendum, quod creatio active significata significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum" (*ST* I, q. 45, a. 3, ad 1).

<sup>94</sup> Translated by the author.

6, ad 1. The model used is that of the *voluntas antecedens* and the *voluntas consequens*: it is nicely explained by the example of the judge who *antecedenter* wills that everyone lives, but *consequenter* sentences the murderer to death. But already before the explanation Aquinas depletes the model: *Quae quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinae, in qua nihil est prius vel posterius; sed ex parte volitorum*. The consequence for the exegesis of 2 Tim. 2, 4 is a fairly harsh one (it is a metaphorical statement about God), but that is not the theme of this study.

In the introduction on the structure of *ST I*, qq. 19-24, I already pointed out the transformation of speaking about divine 'passions': most of the passions were left out from the beginning. In the first article of q. 20 the passion moment of love is removed at once, since passions involve bodily change. We may only speak of divine love as signifying an act of the intellectual appetite.<sup>95</sup> Also, the talk about God in terms of 'preference' is accepted and qualified: it is accepted, because there are differences in goodness among creatures and these should be reduced to God's creative willing of these differences;<sup>96</sup> it is qualified, because a difference in intensity of God's loving is denied. This negation is necessitated by the formal feature of divine simplicity.<sup>97</sup> A similar qualifying interpretation is given of divine mercy: the passion moment should be denied *in divinis* (*ST I*, q. 21, a. 3, ad 1), the attribute fits God because of the similarity of the effect of His deeds with our deeds of mercy: *expellere defectus* (q. 21, a. 3, resp.).

---

<sup>95</sup> Amor igitur et gaudium et delectatio, secundum quod significant actus appetitus sensitivi, passiones sunt: non autem secundum quod significant actus appetitus intellectivi. Et sic ponuntur in Deo (*ST I*, q. 20, a. 1, ad 1).

<sup>96</sup> Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est (a. 2), non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni maius bonum quam alteri (*ST I*, q. 20, a. 3, resp.).

<sup>97</sup> Respondeo dicendum quod, cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo, ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus. Et sic Deus non magis quaedam aliis amat: quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente (*ib.*).

As for Aquinas' treatment of providence and predestination, I may quote the conclusion of an earlier study I made of these questions: "When, in thinking on predestination, we let ourselves be seduced to misconceptions, because we change Aquinas' concepts into images, this leads to an attitude of fatalism. Aquinas does not give occasion for this because of his 'negative' speaking. In the end we still do not know how God works. We do not come in the position of an outsider, who enjoys a bird's-eye view of the system of God and world. We remain within our history, where we have to make our choices without extra information."<sup>98</sup>

The second form of negative theology, *i.e.* that an affirmative proposition is explained by putting a negative proposition in its place, does not occur in the *quaestiones* we are dealing with now.

As for the 'theological prudence or temperance' (as I have called it before), I shall give only some references here, without detailed expositions of the texts: *ST I*, q. 19, a. 3; a. 8; q. 22, a. 4; q. 23, a. 3; a. 5; aa. 6-7.<sup>99</sup>

#### 4. God's potency and beatitude

##### 4.1 *The structure of qq. 25-26*

The question of God's potency was already announced in the prologue of q. 14: after the *operationes immanentes* of knowing and willing, God's potency should be treated *ut principium operationis divinae in effectum exteriorem procedentis*. Here again Aquinas

---

<sup>98</sup> J. WISSINK, "Providentie, predestinatie en praktijk," J. van den Eijnden (ed.), *De praktische Thomas. Thomas van Aquino: de consequenties van zijn theologie voor hedendaags gedrag*, Hilversum, 1987, pp. 74-87, esp. p. 86 (translated by the author).

<sup>99</sup> Of course it is not my intention to say that Aquinas is prudent only in these articles. The point is that in these places the seduction to go on speculating is especially great and that the fact that Aquinas does not do so is a sign that he is aware that this not possible, since God is God and we are creatures.

follows the lead of an anthropological scheme: our external acts presuppose *potentiae* and *habitus potentiae*. The treatment of the divine essence could, of itself, have been arranged in another order, since the motive for placing the treatment of divine potency here (*ut principium operationis*) is at once denied as valid *in divinis*.<sup>100</sup> But Aquinas has a theological reason for wanting to discuss divine omnipotence before the doctrine of creation: God would have been omnipotent, even if there was no creation.<sup>101</sup>

The question about the beatitude of God is not so much a sequel to the question of God's potency as a conclusion to the whole of qq. 14-25: in the definition of beatitude (in the response of q. 26, a. 1) knowing, willing, and *posse* come together.<sup>102</sup>

#### 4.2 *The theological character of I, qq. 25-26*

The dossier of explicit scriptural quotations contains for q. 25: Ps. 88 (89), 9; 2 Tim. 2, 13; 1 Cor. 1, 20; Lk. 1, 37; Mt. 26, 53; Eph. 3, 20. In q. 26: 1 Tim. 6, 15; (Job 40, 10); 1 Cor. 15, 41.

The dossier is rather limited, but the quoted texts represent many texts: we should say that they are *passim* notes. The context of the quotations is again fairly varied. In Ps. 88 it is the election of David and God's power in His creation (where the passage through the Red Sea and God's taming of the waters in creation myths are merged). An important instance of God's

<sup>100</sup> Ad tertium dicendum quod potentia in rebus creatis non solum est principium actionis, sed etiam effectus. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiae quantum ad hoc, quod est principium effectus: non autem quantum ad hoc, quod est principium actionis, quae est divina essentiae. Nisi forte secundum modum intelligendi, prout divina essentia ... potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiae; sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturae (ST I, q. 25, a. 1, ad 3).

<sup>101</sup> Et tamen, etiam si nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra. Quia frustra est, quod ordinatur ad finem, quem non attingit: potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectus (ST I, q. 25, a. 2, ad 2).

<sup>102</sup> Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur, nisi bonum perfectum intellectualis naturae; cuius est suam sufficientiam cognoscere in bono quod habet; et cui competit ut ei contingat aliquid vel bene vel male, et sit suarum operationum domina (ST I, q. 26, a. 1, resp.).

omnipotence is the incarnation, the word of the angel to Mary in Lk. 1, 17. In the question whether God can undo facts of the past (q. 25, a. 4), an allusion is made to Jesus' miracles (curing the blind, raising the dead). Mt. 26, 53 testifies to the possibility of Jesus' praying to His Father to send Him protective armies of angels to save Him from death. The context of Eph. 3, 20 is also one of prayer and doxology. The types of dealing with the texts do not differ from those found before.

Here also we look for the theological character of the questions Aquinas is asking.

Q. 25, a. 1 is a theological question of first importance. The thankful commemorations of the *magnalia Dei* are celebrations of the power of God. The disputes of Deutero-Jesaja are about the power of the true God as compared with the gods of Babylon.<sup>103</sup>

Q. 25, a. 2 applies the concept of infinity to the attribute of power/potency. In the answer to the second objection (that the effect of God's power is always smaller than His power and that God's power would not be *frustra*, even if God had not created a world), the arguments are explicitly stating the Christian distinction.

Q. 25, a. 3 is a logical consequence of the doctrine of creation. One could explain 'omnipotence' as 'Creator potency'. Immediately connected with it are the doctrine of God's *gubernatio* (obj. 4 and the answer to it) and the possibility of miracles (*ibidem*).

Q. 25, a. 4 is an application of the thesis that God's omnipotence does not imply that He can do things that are absolutely impossible, since they are contradictory. Undoing a past fact is an instance of this. The directly theological theme connected with this is the remission of sin: forgiving does not mean that the fact of having sinned is made undone (ad 3).

---

<sup>103</sup> This context is not mentioned by Aquinas in this connection, but in q. 25, a. 3, ad 2 we meet an explicit distinction between the pagan gods and the true God in connection with Aristotle's remark that God can do evil things!

Q. 25, aa. 5-6 are about God's power to act differently from the way He in fact acts and to create a better world. Here we meet the famous distinction between God's *potentia absoluta* and His *potentia ordinaria* (ad 1). Without the theses of these two articles the contingency of this world would be lost and consequently also the Christian distinction. It is interesting that, although Aquinas must introduce a margin between this factual world and God's potency (so that it is in principle possible to talk of possible other worlds), and does not feel held to the position that this world is the 'best of all possible worlds', he makes two reservations. The first concerns the order of this factual universe: the argument is the *valde bonum* of Gen. 1 (q. 25, a. 5, ad 3; a. 4, ad 3).<sup>104</sup> The second reservation concerns Christ and His mother: better than this is impossible. Here we meet with respect to Christology a variation of the Anselmian *id quo majus cogitari nequit!*

Q. 26, a. 1 presents God's happiness (bliss, beatitude) as a simple conclusion from the foregoing. Although the theological point that God did not create from need is not explicitly made in this article, that position is excluded by the positive words *bonum perfectum* and *sufficiencia*.<sup>105</sup>

---

<sup>104</sup> We have to be careful here. On the one hand, Aquinas would not subscribe to Leibniz's *dictum* that this world is 'the best of all possible worlds', since on this hypothesis everything becomes necessary and the Jewish-Christian distinction is abolished. On the other hand, he does not promote an attitude which thinks that a better world is an easy thing to fancy: would a world without mosquitoes, cancer, and aggression really be a better world? Our first emotional response would, of course, be: "yes, it would." But it seems good to think twice or three times about this.

Two other remarks:

a. the discovery of the evolutionary processes in our world modifies the whole question a little, but only a little;  
 b. the question whether I can become a better man, remains a very valid question and a fruitful one indeed; it is probably a better question than the one about better worlds: "Alia bonitas est, quae est extra essentiam rei; sicut bonum hominis est esse virtuosum vel sapientem. Et secundum tale bonum, potest Deus res a se factas facere meliores" (*ST I*, q. 25, a. 6, resp.).

<sup>105</sup> But the theme is nearby: see the text of SAINT GREGORY in the *sed contra* of the next article: "Ipse gloriosus est, qui, dum seipso perfruitur, accedentis laudis indigens non est."



Q. 26, a. 2 puts the essence of divine beatitude in an *operatio intellectualis* of God as an analogans of the eschatological beatitude given to human beings.

Q. 26, a. 3 elaborates this analogy, adding the remark that the subjective realisation of beatitude can be greater and less great.

Q. 26, a. 4 sets the concluding seal on the whole: as in God all perfections of creation pre-exist in an eminent mode, so in God's beatitude all created happiness is contained in an eminent mode.

### 4.3 Aquinas as a negative theologian

First we have to look again at the qualifications and modifications of potency and beatitude, when used for God. The first modification is that *in divinis* active potency and act are identified: both *are* the divine essence (q. 25, a. 1, ad 2). Therefore, God's power is not the *principium operationis* but only the *principium effectus* (*ib.*, ad 3). So the reason of speaking about God's power is only that His works are powerful. Our *modus intelligendi* must present the perfections of creatures in God in the order of principles of operation and actions (*ib.*), but we must remember that our *modus intelligendi* and our *modus significandi* are not isomorphic with divine reality. We are not far from propounding that the meaning of "God is powerful" is "God is not impotent". The only reason why this explanation is insufficient is that active potency is a perfection. So, the final result is that we positively attribute potency to God, but do not know what divine potency is.

Further qualifications are that God's power is infinite (q. 25, a. 2) and that it is *omnipotence*. Both qualifications come down to saying that God's potency is the potency of the Creator. It should therefore be maintained that the totality of the creatures does not exhaust God's power (a. 2, ad 2 and ad 3). What we say about infinite potency is regulated by what we have said about God's willing a world: there is something like a *liberum*

*arbitrium* in God's creating and so in our factual world we meet only the power that God 'chose' to exercise. The infinity of God's power is in a sense not directly revealed by our actual world: it is believed by implication when we characterise God as Creator.<sup>106</sup>

In q. 26 we meet only one explicit qualification of talking about the beatitude of God: Aquinas applies the formal feature of simplicity to it (q. 26, a. 1).

The second way of negative theology (the double negation) does not occur in q. 25 and q. 26.

As an example of the third way of negative theology (the prudence to stop where one should stop, since we do not know what God is), I shall consider the way in which Aquinas deals with omnipotence and with the question of divine 'alternatives'.

In the question of divine omnipotence Aquinas avoids two extremes. One extreme is that he would limit God's power by the so-called laws of nature: God does not become the prisoner of His *causae secundae*. That would be the *stulta sapientia mundi* of 1 Cor. 1, 20.<sup>107</sup> The other extreme is that everything would become completely arbitrary, so that all necessity in created things is abolished. The motivation for maintaining the creatures' own causality is neatly presented in *ST I*, q. 22, a. 3: it is not a defect of His power, but the abundance of His goodness that He shares the dignity of causality with His creatures.

As to the question of the divine 'alternatives', I regard as theological prudence that Aquinas takes his point of view on earth and not on the divine side. The arguments that God can do things which in fact He does not do, are

---

<sup>106</sup> Unde non oportet, quod tota virtus eius manifestetur in motu ita, quod moveat in non tempore. Et praesertim, quia movet secundum dispositionem suae voluntatis (*ST I*, q. 25, a. 2, ad 3). – In the text I have presented the first point of this remark. Of course there is another point to it: God's potency should never be separated from His love, justice, and mercy. Abstract omnipotence occurs only as a demonic effort at imitating God; fortunately the effort must of necessity fail.

<sup>107</sup> In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quod ea quae sunt impossibilia naturae, etiam Deo impossibilia iudicabat ... (*ST I*, q. 25, a. 3, ad 4).

- a. that God does not act *ex necessitate naturae* and
- b. that the actual world order is not the exhaustive representation of God's wisdom, since this order is finite and God's wisdom infinite.

So we have to distinguish between a *potentia absoluta* and a *potentia ordinaria* (q. 25, a. 5, ad 1). I said before that this makes talk of possible worlds possible. I should add now that it is not advisable to make an extensive use of this possibility, since in so doing one inevitably takes the point of view of the mind of Him *de quo nescimus quid sit*. This our world is good and difficult enough.

## 5. Conclusion

Regarding our first hypothesis:

1. Putting the emphasis on the theological character of the texts shows their unity and consistency more than any other reading would do. It is noteworthy that the distinctions between 'natural knowledge of God' and 'revealed knowledge of God' or between *revelatum* and *revelabile* do not occur in *ST I*, qq. 14-26. That confirms our interpretation of *ST I*, q. 1, a. 3, that Aquinas there is more concerned about the unity of theology than about the distinctions between theology and philosophy, and that the first task of theology is explanation of Scripture.
2. We have found different ways of explaining Scripture. Next to normal exegesis of texts which everyone would acknowledge as such, we could show how even 'systematic' texts function as a theological kind of exegesis, that is: a reflective appropriation of the texts. We distinguished between two ways of asking reflective questions about the texts: why are the statements of Scripture true? and: how are they true?
3. This reflective explanation of Scripture takes place within the context of the *ordo disciplinae* of *sacra doctrina* (see the prologue to the first part of the *Summa*). This order demands that the interpretation of Scripture confronts philosophical problems and that it makes use of every available knowledge in order to do justice to the texts of Scripture and to the demands of intellec-

tual honesty. Thus we had to acknowledge some texts as 'philosophical texts'. But nowhere does Aquinas give the impression of a *metabasis eis allo genos*: these more philosophical pieces are part of his task of explaining Scripture. As RAHNER has put it: theology should have *Philosophie im Leibe*.<sup>108</sup>

4. The theological reading has put more emphasis on the references in the texts to the Trinity, to Christ, and to the whole of salvation history than normally is done. They show how inadequate the division is of *De Deo uno* as opposed to *De Deo trino*: Aquinas is discussing the one essence of the triune God, who became flesh in Jesus Christ and leads us to our final destination. The many instances where we could show the *nexus mysteriorum fidei* are of course not a complete proof that his texts are theology (and not philosophy, for example), since one could also show many interconnections of philosophical themes. But in connection with the foregoing points they certainly confirm our first hypothesis. Our reading protests against considering the references to the Trinity, Christ, and the whole of salvation history purely as illustrations of an argument that could have done without them. They are indications of the central intention rather than dispensable illustrations.

Regarding our second hypothesis:

1. Aquinas represents his own type of negative theology, that differs from that of pseudo-Dionysius. It has many positive assertions about God, but in the last analysis it appears that any reflection about God only deepens the mystery, without abolishing it.
2. We have found some distinct ways in which this negative turn was practised. Next to the directly negative ways of speaking, there was the way in which Aquinas qualifies and hollows out the positive models he is using. Further, we have called attention to Aquinas' theological prudence or temperance (as we

---

<sup>108</sup> The expression that "theology should have philosophy in its body" is Karl RAHNER's. See J. VAN DEN EIJNDEN, "Een gesprek met Karl Rahner," *Jaarboek van de Werkgroep Thomas van Aquino* 2 (1982), [pp. 69-94] on p. 76.

called it), which left him taking the creatures' point of view, so that he never gave way to the temptation to take the 'point of view of God'. Also this third point confirms the 'negative' line in his theology.



## SCHEPPING IN DEN BEGINNE

### Thomas van Aquino over de aanvang van de wereld in zijn commentaar op het *Liber de causis*, lectio 11

Peter van Veldhuijsen

“Wo immer es möglich ist, philosophisch zu argumentieren,  
versäumt der Theologe Thomas die Gelegenheit nie.”

W. KLUXEN<sup>1</sup>

#### Woord vooraf

Aan het begin van de *Summa contra gentiles* zegt Thomas van Aquino dat het zijn taak als student in de wijsheid is de waarheid van het katholieke geloof uiteen te zetten, ook al kan dit zijn krachten te boven gaan. Deze waarheid en wijsheid betreft God en alles wat op hem betrekking heeft. Vandaar dat Thomas de kern van zijn leven en denken uitspreekt met deze woorden van HILARIUS: “Heel mijn spreken en overpeinzen zal God tot uitdrukking brengen.”<sup>2</sup> Op persoonlijke wijze geeft Thomas met deze verklaring uiting aan wat volgens hem in principe het hart is van elk mensenleven. Het uiteindelijke doel van het verlangen naar weten dat alle mensen van nature bezitten is namelijk het contemplatieve kennen en inzien van God voorzover een geschapen intellect in staat is tot volledig weten door de visio primae veritatis, waardoor alle dingen gemakkelijk gekend kunnen worden.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburg, 1980 (1964), p. 16.

<sup>2</sup> *Scg I*, c. 2. Zie B.A.M. BARENDSE, *Thomas van Aquino*, Baarn, 1968, p. 97; *Zich door het leven heendenken*, Kampen, 1982, p. 128.

<sup>3</sup> Zie *Scg III*, cc. 59 en 63. Nota bene dat er verschil is tussen God zien “van aangezicht tot aangezicht” (visio beatifica) en God begrijpen. Dit laatste is voor elk eindig verstand onmogelijk, en wel omdat het oneindige wezen van God niet op eindige wijze omvat kan worden. Zie *ST I*, q. 12, a. 7; q. 56, a. 3; *De ver.*, q. 8, a. 2. Vgl. AUGUSTINUS, *Epistola* 147, 9, 21: aliud est enim videre, aliud est totum videndo comprehendere; *Sermo* 177, 3, 5.

Maar deze vervulde kennis, die tevens het volkomen goed en geluk van de mens is, kan in het aardse leven niet dan met hoge uitzondering bereikt worden. Pas in het hemelse vaderland zal de aanschouwing volmaakt bereikt zijn. Volgens de natuurlijke weg van de mens als viator, de weg van de rede en de wijsbegeerte, is het mogelijk dat er na veel moeiten, langdurige studie en vermindering van dwaalwegen wel iets van God geweten wordt (bijv. dat hij is, dat hij schepper is, één is, voorzienig). Maar als het gaat om de goddelijke mysteriën als Triniteit, Incarnatie e.a., dan blijkt hoe ontoereikend het verstandelijk zicht is op God, hoe gebonden de geest is aan de zintuiglijkheid en "beladen met de zwaarte van een vergankelijk lichaam."<sup>4</sup>

Opdat de moeiten van de natuurlijke weg vergemakkelijkt zouden worden en het verlangen naar de voltooide kennis niet ijdel zou blijken, heeft God zelf van zijn eigen wijsheid en wetenschap een en ander via openbaring meegedeeld, zoals opgetekend in de Schriften. Bedacht moet hierbij worden dat niet alleen de waarheden over God die het verstand te boven gaan a principio in geloof bevestigd dienen te worden, maar ook die welke redelijk te doorgronden zijn, en wel opdat alle mensen – dus ook de filosofisch geschoolden – gemakkelijk, zonder twijfel en dwaling deelgenoot kunnen worden aan de goddelijke kennis.<sup>5</sup>

Strikt genomen is de christelijke geloofskennis voldoende voor een mens in dit leven. Immers, "geen enkele filosoof heeft zoveel over God kunnen weten (...) als na de komst van Christus een oud vrouwtje door het geloof weet."<sup>6</sup> Thomas' geloofsovertuiging was echter zo vergroeid met zijn intellectualiteit, aldus BARENDSE, dat het samenstel een organische eenheid genoemd kan worden, die zich het beste laat resumeren "als fides quaerens intellectum, als een geloof op zoek naar inzicht."<sup>7</sup> Maar voor

<sup>4</sup> Zie *In I Sent.* prol., q. 1, a. 1; *In De Trin.*, q. 2, a. 2; *Scg I*, c. 3 en IV, c. 1; *ST I*, q. 1, a. 1, sol.

<sup>5</sup> Zie *In III Sent.*, d. 24, q. 1, a. 3, q. 3, sol.; *Scg I*, c. 4; *De ver.*, q. 14, a. 10, sol.; *ST II-II*, q. 2, a. 4, sol.; zie ook MAIMONIDES, *Dux perplex.* I, cap. 34.

<sup>6</sup> *In Symbol. Apostol.*, c. 1; Preek 20 juli 1270 Univ. van Parijs.

<sup>7</sup> *Thomas van Aquino*, p. 80.



wie verstandelijk inzicht zoekt is de autoriteit van het geloof niet toereikend, anders zou het verstand van de deelnemers aan de redelijke argumentatie leeg (vacuus) blijven.<sup>8</sup> “Volgens Thomas (weet) het gelovige oude vrouwtje over God méér dan de niet-gelovende filosoof – maar de gelovige godgeleerde méér dan het oude vrouwtje.”<sup>9</sup>

De geloofskennis namelijk, zo zegt Thomas, stilt het natuurlijke verlangen naar God niet maar ontsteekt het eerder, want iedereen verlangt ernaar inzicht te verkrijgen in wat hij gelooft.<sup>10</sup> En dit geldt ook van het oude vrouwtje: het verstandelijk zien van God, zij het pas in patria, is het uiteindelijke doel en geluk van de mens. Maar in dit leven is het de godgeleerde die juist door zijn intellectuele beroep een voorproeve neemt op dit gelukzalige doel. “Wie nauwgezet en toegewijd een beschouwing wijdt aan de geloofsartikelen zal steeds en altijd meer ontdekken zodat hem wonderbaarlijke inzichten en argumenten worden gemanifesteerd.”<sup>11</sup> Zowel het werk dat de filosofen op hun zoektocht naar de eerste waarheid geleverd hebben als ook het zelfstandig voortzetten van deze filosofische traditie is dan ook voor Thomas van wezenlijk belang bij de verheldering en het verstaan van de geopenbaarde geloofskennis, of het nu gaat om de kennis die de rede wel kan doorgronden of die welke een mysterie blijft voor het natuurlijke verstand.

Welk soort argumenten gebruikt Thomas voor zijn denken over God? Als het gaat om waarheden die het geloof leert en de rede onderzoekt, dan kunnen ten bewijze zowel argumenten die strikt demonstratief en apodictisch zijn aangevoerd worden als ook waarschijnlijkheidsargumenten.<sup>12</sup> De geloofswaarheid bijvoorbeeld dat God is en bestaat kan op de natuurlijke weg van

<sup>8</sup> *Quaest. quodl.* IV, q. 9, a. 18, sol.

<sup>9</sup> Barendse, *Thomas van Aquino*, p. 81. De setting van de twee teksten uit *In symbol. apostol.* en *Quaest. quodl.* is van Barendse (*a.w.*, pp. 80-81), hoewel hij beide vindplaatsen niet uitdrukkelijk vermeldt.

<sup>10</sup> Zie *Scg* III, c. 40.

<sup>11</sup> *Scg* IV, c. 54, begin; zie ook IV, c. 1; vgl. *In I Sent.* prol., q. 1, a. 3, q1a 2, ad 3.

<sup>12</sup> *Scg* I, c. 9: (...) nitemur ad manifestationem illius veritatis, quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles.

de rede bewezen worden, zoals duidelijk blijkt uit de filosofische traditie (*Scg* I, c. 13).<sup>13</sup> Als het echter gaat om waarheden die alleen uit openbaring bekend zijn en daarom de rede te boven gaan, dan kunnen deze strikte geloofswaarheden uiteengezet worden door waarschijnlijkheids- en autoriteitsargumenten.<sup>14</sup>

Zoals op de weg van de rede bewijsvoering op grond van autoriteit het zwakste is volgens BOËTHIUS, zo is in de geloofswetenschap de argumentatie ex auctoritate juist het meest eigene, het krachtigste en werkzaamste, en wel omdat zij haar fundamenten of principes – de geloofsartikelen – via openbaring ontvangen heeft uit Gods eigen wetenschap.<sup>15</sup> Maar ook al geeft de auctoritas aan dat de geloofsartikelen waar zijn, zij geeft nog geen volkomen kennis en inzicht in hun gronden en wezen. Zo'n kennis, die eigenlijk goddelijk is, kan in dit aardse leven niet volledig bereikt worden, maar fragmenten en stukwerk zijn zeker mogelijk. Wij hebben gezien dat dit fragmentarische inzicht soms zover gaat dat een enkel geloofsartikel bewezen kan worden en soms alleen verhelderd door waarschijnlijkheidsargumenten, rationes probabiles, of letterlijk: rationes verisimiles.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Nota bene: Thomas bedoelt niet dat een filosofisch bewijs voor Gods bestaan hetzelfde op het oog heeft als de geloofsuitspraak dat God bestaat. Dat God bestaat is voor de gelovige meer dan het loutere zijn dat de rede kan aantonen. En hetzelfde geldt van schepping: de filosofen leerden schepping, maar "volgens een andere wijze" dan die het geloof leert. Zie *In III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, ad 2. Dit wil niet zeggen dat deze filosofische wijze om schepping uit te drukken niet ter verheldering van de geloofsleer kan worden gebruikt – juist zelfs, zoals uit Thomas' werk blijkt (zie bijv. *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, sol.). Maar bedacht moet worden dat de typische geloofskennis altijd zorgt voor een "meer" als het gaat om waarheden die de filosofen en de christelijke theologen delen.

<sup>14</sup> *Scg* I, c. 9: (...) ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit (...) rationibus probabilibus et auctoritatibus (...) veritatem fidei declarantes.

<sup>15</sup> *STI*, q. 1, a. 8, arg. 2 en ad 2.

<sup>16</sup> *Scg* I, c. 9. Zie ook *In De Trin.*, q. 2, a. 2, ad 5: ratio persuasoria.

## Inleiding

Voor een professor aan de faculteit der wijsbegeerte (magister in artibus) is de idee van een begonnen schepping uit niets geen onderzoek waardig, omdat volgens het natuurlijke verstand en zijn bronnen als Aristoteles c.s. zowel wording uit niets als een absoluut eerste aanvang onmogelijk is. Een van de weinigen die nogal eens spot met geloofswaarheden, JOHANNES VAN JANDUN (1285/9-1328), maakt over de bewering dat de wereld eens aangevangen is de grap dat zo'n begin weinig voorkomt, zelfs maar één keer, en dat dit zeer lang geleden in vervlogen tijden heeft plaats gevonden.<sup>17</sup>

Maar voor een professor aan de faculteit der theologie, zoals Thomas van Aquino, is schepping "in den beginne" een waarheid waarmee niet te spotten valt, en wel omdat zij door God zelf uit zijn eigen weten is geopenbaard in de Schriften. Deze geloofswaarheid behoort wel niet tot de diepste mysteries, zoals die van de Triniteit, maar niettemin behoort zij tot de noodzakelijke kennis van elke gelovige, aangezien zij het eerste begin markeert van de joods-christelijke heilsgeschiedenis: schepping – incarnatie en verlossing – dag der wrake en nieuwe schepping.

Wat de oorsprong der dingen betreft is er, aldus Thomas, een tweevoudige stellingname. De ene, de positie van het geloof, poneert dat de wereld door God tot zijn gebracht is "in den beginne" (de novo) en de andere, de positie van sommige filosofen, poneert dat de wereld van eeuwigheid af (ab aeterno) uit God voortgevloeid is.<sup>18</sup> Wanneer Thomas in verband met zijn scheppingsleer aandacht besteedt aan de kwestie of de wereld er altijd en eeuwigdurend geweest is of een eerste zijnsaanvang heeft gehad, dan valt het op dat hij om welke reden

<sup>17</sup> *Quaestiones super Physicorum* I, q. 22, sol.: (...) raro contingit iste modus (nml. schepping "in den beginne") et nunquam fuit nisi semel et est valde longum tempus praeteritum postquam fuit. Geciteerd in Ét. GILSON, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 75 (uit teksten-appendix bij het hoofdstuk: "La doctrine de la double vérité").

<sup>18</sup> *Scg* III, c. 65: Circa rerum originem duplex est positio: una fidei, quod res de novo fuerint a deo productae in esse; et positio quorundam philosophorum, quod res a deo ab aeterno effluxerint.

dan ook grote belangstelling toont voor de positie van de filosofische traditie, zo zelfs dat hij een eeuwige schepping uit niets voor redelijk mogelijk verklaart, ook al heeft de schepper zelf in zijn wijsheid anders beslist.

Aangezien Gods wil ondoordringbaar is voor de rede kunnen wij de wijsheidsgronden voor zijn wilskeuze dat de schepping niet van eeuwigheid af is niet kennen, wij kunnen alleen in geloof bevestigen dat de wereld eens aangevangen is.<sup>19</sup>

(...) creatio rerum dependet ex voluntate creatoris, qui tunc et non prius res creare voluit; quae quia nobis nota non est initium creationis rerum ratione investigare non possumus, sed fide tenemus, prout nobis traditum est per eos quibus divinam voluntatem revelatam credimus.

Wij hebben gezien dat verstandelijk ondoorgrondelijke geloofswaarheden toch met argumenten verhelderd kunnen worden, zodat zij tot aannemelijke en waarschijnlijke inzichten leiden.

Wat bedoelt Thomas nu? Indien het gaat om waarheden over God en wereld die de menselijke rede te boven gaan en daarom alleen op de autoriteit van de openbaring berusten, dan moet tweërlei bedacht worden als de aandacht gericht is op verstandelijk inzicht. Het is mogelijk om waarschijnlijkheidsargumenten aan te voeren voor de geloofswaarheden die niet volkomen bewijsbaar zijn – een vermoeden en gelijkenis van wat God volmaakt weet is zo naspeurbaar – maar dergelijke argumenten moeten naar buiten toe niet gebruikt worden om de tegenstanders van het christelijk geloof te weerleggen en te overreden, anders zouden zij juist wegens de ontoereikendheid van deze argumenten eerder in hun dwalingen gesterkt kunnen worden. Zij zouden dan zelfs kunnen menen dat het christelijk geloof op zeer zwakke gronden berust, iets wat bij deze niet-christelijke auteurs vervolgens een bron van hilariteit en ridiculi-

---

<sup>19</sup> *In II Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, sol.; vgl. *ST I*, q. 46, a. 2, sol.

sering zou kunnen betekenen.<sup>20</sup> Argumentatie met een waarschijnlijkheidskarakter heeft dus alleen zin naar binnen toe, namelijk ter oefening en tot troost van de gelovigen.<sup>21</sup> En, zoals eerder opgemerkt, zij voert ook tot verder en dieper inzicht in de geloofskennis.

De vraag naar de intelligibiliteit van schepping "in den beginne" behoort, zoals duidelijk zal zijn, tot de aloude kwestie over de eeuwigheid van de wereld: heeft de wereld eens een eerste aanvang gehad of is zij er altijd en eeuwigdurend geweest? Thomas heeft zich in verschillende werken uitvoerig met dit vraagstuk bezig gehouden en dan vooral met twee contradictoir tegengestelde posities, die weliswaar beide leren dat het wereld-zijnde geheel en al uit de goddelijke oorsprong is voortgekomen. Volgens de filosofen is de geschapen wereld noodzakelijk en bewijsbaar eeuwigdurend a parte ante, terwijl het merendeel van Thomas' collega's in de theologie precies het tegendeel voorstond: schepping betekent noodzakelijk en bewijsbaar zijnsverwerving met een eerste aanvang.

Thomas' kritiek op elk van beide standpunten is gelijklopend: de argumentatie is vermeend demonstratief, maar komt in werkelijkheid niet verder dan sofistiek en pogingen tot waarschijnlijkheid. Zijn oplossing in dezen is in zekere zin bemiddelend. De mening van de filosofen en hun positie is volgens het christelijk geloof onwaar, maar volgens de rede niet zonder intelligibiliteit en daarom niet onmogelijk. God had kunnen beslissen tot een schepping van eeuwigheid af. Anderzijds hebben de theologen met hun mening en positie de waarheid bevestigd, maar met ondeugdelijke argumentatie, die in het beste geval alleen tot waarschijnlijkheid voert.

Thomas ontkent dus de noodzakelijkheid maar niet de mogelijkheid van elk van beide posities, een mogelijkheid die in het geval van creatio ab aeterno de gestalte van aannemelijkheid (probabilitas) verkrijgt en in het geval van creatio ab initio

<sup>20</sup> *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 5, sol.; *Scg I*, c. 9; *ST I*, q. 46, a. 2, sol.; vgl. Maimonides, *Dux perpl.* II, 16.

<sup>21</sup> *Scg I*, c. 9.

waarschijnlijkheid (verisimilitudo). Ik maak dit onderscheid tussen probabilitas en verisimilitudo om aan te geven dat de argumentatie voor de ene mogelijkheid niet doelt op een reële maar alleen op een gedachte waarheid (creatio ab aeterno had waar kunnen zijn maar is het de facto niet), terwijl de argumentatie voor de andere mogelijkheid op een reële waarheid doelt (creatio ab initio is de facto<sup>22</sup> waar, aldus Thomas) en daarom ook waar-schijnlijk genoemd kan worden.

Lange tijd is in het onderzoek sinds de 19de eeuw toonaangevend geweest de nadruk op Thomas' zogenoemde agnostische houding in de kwestie. Als een vroeg- of voortijdige Kant zou hij vanuit "zuiver kritisch standpunt" alleen de patstelling van de rede hebben willen aantonen om zo ruimte te kunnen geven aan de buitenredelijke positie van het christelijk geloof.<sup>23</sup> Het is zeker waar dat Thomas veel aandacht en werk besteedt aan de vermeend apodictisch opgevoerde argumentatie voor zowel de

---

<sup>22</sup> De terminologie 'de facto' kan als aanduiding van de feitelijke stand van zaken gemakkelijk de verkeerde indruk wekken als ging het om een contingentie feitelijkheid. Bedoeld wordt hier met 'de facto' dat iets, in casu de wereld, is zoals het gegeven is in de zin van geschapen zijn. Contingentie betreft het wel of niet kunnen zijn van iets binnen de gegeven geschapen werkelijkheid, met name de wereld van de zichtbare natuur waar de dingen veranderlijk en beweeglijk zijn op grond van materiële potenties en juist daarom kunnen zijn of niet zijn. Wanneer echter de gehele wereld beschouwd wordt als zijnsafhankelijk van een scheppende oorzaak, dan kan je er ook van spreken dat de wereld wel en niet kan zijn: haar zijn hangt namelijk volstrekt af van de schepper. Vergeleken met de fysische contingentie of feitelijkheid, kan er dus ook gesproken worden van metafysische contingentie of de facto zijn. Het principiële verschil in betekenis van deze dubbelzinnige terminologie wordt wat Thomas van Aquino betreft nog steeds weer over het hoofd gezien. Voor een kritische beschouwing over de onzorgvuldigheid in het gebruik van de term contingentie en een goede uiteenzetting over het begrip ervan bij Thomas, zie Jan AERTSEN, *Nature and creature*, Leiden, 1988, pp. 239-248.

<sup>23</sup> Zie Th. ESSER, *Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung*, Münster, 1895, pp. 11, 31, 174; A. ROHNER, *Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin*, Münster, 1913, pp. 111-116; A. ANTWEILER, *Die Anfangslosigkeit der Welt nach Thomas von Aquin und Kant*, Trier, 1961, pp. 107-108; F. VAN STEENBERGHE, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, 1974, pp. 520-525 (zelfs *De aeternitate mundi* beschouwt Van Steenberghe als een agnostisch werk).

aanvang als de eeuwigheid van de wereld. In zoverre is een vergelijking met het werk van Kant zinvol.<sup>24</sup>

Evenals JOHANNES PHILOPONUS (6de eeuw) vóór hem heeft Thomas een zorgvuldig onderscheid gemaakt tussen de negatieve en kritische taak van weerlegging en de positieve taak van argumentatie voor de eigen opvatting.<sup>25</sup> Maar in tegenstelling met Philoponus, volgens wie schepping "in den beginne" apodictisch bewezen kan worden, heeft Thomas na zijn weerlegging de originele tweevoudige opvatting ontwikkeld van zowel de mogelijkheid van creatio ab aeterno als die van creatio ab initio. De eerst genoemde mogelijkheid is in de doctrinaire uitwerking, receptie en becommentariëring van Thomas' denken tot in de moderne tijd tegen alle 'kantianisme' overwegend beschouwd als typisch voor zijn oplossing in de kwestie.

Maar bij mijn weten is er tot nu toe geen interesse en studie gericht op de tweede positie die Thomas voorstaat: de mogelijkheid van schepping "in den beginne". In wat volgt zal ik deze verscholen idee op tweeërlei wijze pogen te verhelderen, en wel door twee eigen filosofische argumenten van Thomas te bezien, die zonder apodicticiteit maar niettemin met kracht pleiten voor een absoluut eerste aanvang van de geschapen wereld. Beide argumenten zijn ex parte dei creantis, d.w.z. zij spreken over schepping uit het oogpunt van God als wilsoorzaak. Het eerste argument, dat ik maar kort ter sprake breng, richt zich op de gedachte dat de gelijkenis met de schepper en zijn nabootsing door het schepsel op de beste wijze tot uitdrukking komt in het aangevangen zijn van de wereld. Het tweede argument wil inzicht geven in de volgens de filosofische traditie onmogelijke positie dat de onveranderlijke wil van de schepper een volstrekt nieuw en begonnen effect kan voortbrengen.

<sup>24</sup> Zie A. Antweiler, *a.w.*, pp. 133-140.

<sup>25</sup> Voor Philoponus, zie zijn *De aeternitate mundi contra Proclum* (ed. Rabe), Leipzig, 1899, p. 9.

## 1. Hoe kan je “in den beginne” uitleggen zonder uitgelachen te worden?<sup>26</sup> Twee ‘vergeten’ teksten

Wanneer Thomas de ratio van schepping onderzoekt, dan houdt hij gewoonlijk en uitdrukkelijk de geloofskennis buiten het redelijke discours: “in den beginne” staat buiten het filosofische begrip van schepping. Wel is het wijsgerig gezien mogelijk om de oorsprong en zijnsafhankelijkheid van de wereld te bewijzen, iets wat de filosofen van Aristoteles tot Averroes dan ook niet nagelaten hebben om te doen. Het is echter onmogelijk om een strikt bewijs voor de aanvang van de wereld te geven, ook al behoort zo’n begin van de zijnsduur volgens het christelijk geloof zonder meer tot het volledige wezenskenmerk, de complete ratio van schepping. Wie toch meent dat hij schepping “in de beginne” demonstratief kan bewijzen, maakt zich belachelijk voor het forum van de filosofen, die al lang elk vermeend apodictisch bewijs weerlegd hebben.<sup>27</sup>

Maar Thomas zou Thomas niet zijn als hij zich neergelegd had bij deze uitschakeling van het denken in een geloofszaak. Na alle omzichtigheid en bescherming komt hij niettemin met eigen filosofische argumenten voor de eerste aanvang der dingen. Afgezien van apodeixis kan je wel tot inzicht met waarschijnlijkheid komen. Het verstand vindt namelijk wat het geloof zoekt, zo zou Thomas kunnen zeggen, zij het dat volgens hem in tegenstelling met AUGUSTINUS en ANSELMUS<sup>28</sup> de verstandelijke vondsten onvolkomen zijn en blijven. Met twee teksten nu heeft Thomas op filosofische wijze willen laten zien dat de eerste

<sup>26</sup> Zo luidt de titel van een recensie over het boek J.B.M. WISSINK (ed.), *The eternity of the world in the thought of Thomas Aquinas and his contemporaries*, Leiden, 1990, door dr Pim VALKENBERG in het *Jaarboek van het Thomas-Instituut* 1990, p. 138.

<sup>27</sup> *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, sol.; a. 5, sol. en tekst tussen ad 14 en ad 1; *De pot.*, q. 3, a. 5, sol.; a. 14, ad 8; *STI*, q. 46, a. 2, sol.

<sup>28</sup> AUGUSTINUS, *De Trinitate* XV, 2 (PL 43, 1058): fides quaerit, intellectus invenit. ANSELMUS, *Proslogion*, cap. 1, in fine.

Een interessante drieslag in dezelfde traditie kan je vinden bij Giovanni PICO in een brief aan Aldus Manutius van 11 febr. 1490, *Opera*, Basileae, 1572, vol. I, p. 359: philosophia quaerit, theologia invenit, religio possidet.



twee woorden van *Genesis* 1, 1 (In principio creavit Deus caelum et terram) naar hun historische en letterlijke zin tot op zekere hoogte verstandelijk inzichtelijk zijn. De eerste tekst is uit de *Scg* II, c. 38 en de tweede betreft nagenoeg de gehele commentaarlectio over propositie 11 van het *Liber de causis*.

## 2. *Summa contra gentiles* II, c. 38

Nadat Thomas in cap. 31-37 de argumenten van de filosofen voor de eeuwigheid van de wereld uiteengezet en weerlegd heeft, gaat hij in cap. 38 in op de rationes van de meeste van zijn collega-theologen, zoals BONAVENTURA, die een strikt bewijs zouden vormen voor de aanvang van de schepping.<sup>29</sup> In tegenstelling tot de positie van de filosofen is Thomas van deze vermeend onomstotelijke bewijzen van de theologen niet erg onder de indruk, want hij bestrijdt ze kort en in het voorbijgaan en niet zonder ironie met behulp van de filosofen (per eos qui aeternitatem mundi posuerunt). Thomas bezwaar is dat de aangevoerde argumentatie haar pretentie van apodeixis niet waarmaakt, zij zijn namelijk niet in alle opzichten noodzakelijk (non usquequaque de necessitate concludunt). Toch waardeert Thomas één ding aan deze zwakke bewijzen: zij bezitten aanneemelijkheid (probabilitatem habeant), en wel omdat hun conclusie volstrekt waar is, zij het niet door menselijke demonstratio maar op grond van Gods eigen wetenschap waarvan hij enigerlei – o.a. het “in den beginne” – geopenbaard heeft.

Aan het eind van zijn weerlegging komt Thomas verrassend genoeg met een eigen oplossing. Een van de argumenten voor de wereldeeuwigheid hield in dat het effect van Gods scheppen daarom altijd en eeuwigdurend moet zijn, omdat het geschapene juist met die zijnsduur het meest in overeenstemming is met de toewending op zijn doel.<sup>30</sup> Thomas bestrijdt de noodzakelijkheid van dit argument door te beweren dat eerder het tegen-

<sup>29</sup> *Scg* II, c. 38: Sunt autem quaedam rationes a quibusdam inductae ad probandum mundum non semper fuisse.

<sup>30</sup> *Scg* II, c. 32, arg. 7.

deel het geval is. Het meest in overeenstemming zijn wordt volgens hem precies uitgedrukt door de niet-eeuwigheid oftewel de aanvang.<sup>31</sup> Deze bestrijding en haar argumentatie herneemt Thomas in cap. 38 om ze buiten de context van de discussie pro en contra als zelfstandig op te voeren ter verheldering van “in den beginne”.

Thomas begint met te zeggen dat je in tegenstelling tot de krachteloze bewijzen van zijn collega's beter, werkzamer en krachtiger de aanvang van de wereld kunt laten zien als je uitgaat van het doel van Gods wil.<sup>32</sup> Maar hoe verduidelijk je nu deze bewering? De reden voor het uitgangspunt is dat Gods wil bij de schepping gericht is op een goedgelijkende afbeelding van zijn goedheid door het geschapene. Welnu, Gods kracht en goedzijn komt het beste tot uiting doordat het andere dat hij buiten zich heeft voortgebracht er niet altijd en eeuwig is geweest.<sup>33</sup> Ter versterking van de conclusie, die nog uitstaat, vermeldt Thomas eerst enkele corollaria op grond van de manifestatio van de schepper door het geschapene. Een aangevangen wereld maakt over God drie dingen duidelijk:

1. Het zijn van de wereld is vanwege de schepper. Immers, wat begint te zijn heeft noodzakelijk een oorzaak, i.c. God de zijnsgever.
2. God scheidt niet natuurnoodzakelijk, maar vanuit zijn vrije wil. Immers, wat begint te zijn had er evengoed niet kunnen zijn.
3. Gods schepperskracht is oneindig. Immers, wat begint te zijn was er tevoren absoluut niet; dus vereist scheppen uit niets een oneindige kracht om de oneindige afstand tussen niet-zijn en zijn te overbruggen.<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> *Scg* II, c. 35, ad 7.

<sup>32</sup> *Scg* II, c. 38, in fine: Potest autem efficacius procedi ad hoc (nml. de aanvang van de geschapen zijnsduur) ostendendum ex fine divinae voluntatis, ut supra tactum est (zie c. 35).

<sup>33</sup> *Ibid.*: Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas in quantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina virtus et bonitas per hoc quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt.

<sup>34</sup> *Ibid.*: Ex hoc enim ostenditur manifeste quod res aliae praeter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturae; et quod virtus sua est infinita in agendo.

Natuurlijk is het volgens Thomas zo dat in filosofisch opzicht voor een eeuwigdurende geschapen wereld dezelfde corollaria en hun redegeving gelden – want ook een eeuwige wereld heeft God als oneindige zijnsoorzaak, die in vrijheid tot eeuwige schepping uit niets kon besluiten – maar het verschil is, om met Maimonides te spreken, dat een aangevangen schepping een gemakkelijker en meer intelligibel gegeven is om over God als oorzaak te spreken;<sup>35</sup> en dus als vrije en oneindig machtige oorzaak. Omgekeerd kan je dan ook zeggen, en dat bedoelt Thomas, dat het geschetste godsbegrip eerder en verstandelijk gezien meer reden geeft om te besluiten tot een aangevangen dan een eeuwigdurende schepping. Thomas' gevolgtrekking is daarom dat het eerste begin van de wereld een zijnsgave was die het meest in overeenstemming zou zijn met de goddelijke goedheid.<sup>36</sup>

Voordat ik overga tot het tweede argument ex parte dei wil ik, ten overvloede misschien, erop wijzen dat, ook al spreekt Thomas over zijn argumentatie als “zeer in overeenstemming” met Gods wil en goedzijn, dit nog niets zegt over enigerlei inzicht in Gods natuur. God kennen houdt in dat wij weet hebben van ons niet-weten over wat hij is; Gods wezen is en blijft volstrekt onkenbaar.<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> *In II Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3, ad 2. Maimonides, *Dux perpl.* I, c. 71; II, cc. 13-24.

<sup>36</sup> *Scg* II, c. 38 in fine: Hoc igitur convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret.

<sup>37</sup> *In De div. nom.*, c. 7, lectio 4 (nr 731): Hoc ipsum est Deum cognoscere, quod nos scimus nos ignorare de Deo quid sit. *Scg* III, c. 49: quid vero sit (nml. God) penitus manet ignotum.

### 3. Het boek over de oorzaken

Het *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae* of, zoals gewoonlijk gezegd wordt, het *Liber de causis*, behoort tot de meest geciteerde en bestudeerde werken in de 13de en 14de eeuw van de Latijnse Middeleeuwen. Het relatief kleine traktaat van ongeveer 25 pagina's octavo bestaat uit 31 proposities of theorema's, elk met z'n eigen uitleg of commentum.<sup>38</sup> Zoals de naam al zegt gaat het er in *De causis* om vast te stellen wat de eerste oorzaken van de dingen zijn.<sup>39</sup>

Op grond van onvoldoende bronnenkennis werd aanvankelijk gemeend dat het boek over de oorzaken tot de werken van Aristoteles behoorde. In het midden van de 13de eeuw ontstaat er twijfel aan deze toeschrijving: men citeert zonder auteur te noemen of men noemt PROCLUS voor de theorema's en AL-FARABI voor de commenta of ook een zekere AVENDAETH voor het gehele werk. Pas wanneer WILLEM VAN MOERBEKE op 18 mei 1268 zijn vertaling van Proclus' *Elementatio theologica* heeft voltooid, is het mogelijk om de neoplatonische origine van *De causis* te peilen. Het is dan Thomas van Aquino geweest, die als een van de eersten er op gewezen heeft dat het *Liber* door een Arabische filosoof – Thomas noemt geen naam maar spreekt passim in zijn commentaar over "auctor huius libri" – samengesteld werd uit Proclus' werk.<sup>40</sup> De *Elementatio* is zeker de hoofdbron van *De*

<sup>38</sup> Oorspronkelijk bestond het *Liber de causis* uit 31 proposities, maar sommige mss. tellen er 32, namelijk wanneer propositie 4 opgedeeld wordt in twee proposities. Thomas, die uitgaat van 32 proposities in zijn commentaar, kent dit feit en poogt het uit te leggen door het nauwe verband tussen prop. 4 en 5 aan te geven. Zo zegt hij in zijn *Super librum De causis expositio*, lectio prop. 5 (ed. Saffrey, p. 35, 7-9): Unde et in quibusdam libris haec non ponitur propositio per se, sed adiungitur commento praecedentis propositionis. Zie A. PATTIN, "De hiërarchie van het zijnde in het 'Liber de causis'," *Tijdschrift voor Filosofie* 23 (1961), p. 134; J.P. ZWAENPOEL, *Les Quaestiones in Librum de causis attribuées à Henri de Gand*, Louvain-Paris, 1974, p. 10.

<sup>39</sup> Zie Thomas, *In De causis*, prooemium (p. 3, 11-12): Intentio igitur huius libri qui De causis dicitur, est determinare de primis causis rerum.

<sup>40</sup> *In De causis*, prooemium (p. 3, 3-11): Et in graeco quidem invenitur sic traditus liber Procli Platonici, continens ccxi propositiones, qui intitulatur *Elementatio theologica*; in arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos *De causis* dicitur, quem constat de arabico esse translatum et in graeco penitus

*causis*, maar de auteur van het boek over de oorzaken heeft er, aldus A. Pattin,<sup>41</sup> een persoonlijke uitwerking aan gegeven in o.a. monotheïstische en creationistische zin.

Over de schrijver is veel te doen geweest, maar het schijnt dat Pattin duidelijk en met krachtige argumentatie heeft aangetoond dat het zou moeten gaan om ene Avendauth, een Latijnse verbastering van ABRAHAM IBN DAOUË. Deze 'zoon van David' was een joodse geleerde en filosoof, israelita philosophus, zoals hij zichzelf noemde, die leefde en werkte in de 12de eeuw te Toledo (ob. ca. 1180). Zijn in het Arabisch geschreven *De causis* of *Metaphysica* werd na bekendheid en succes door GERARD VAN CREMONA in een Latijnse versie vertaald, die de christelijke middeleeuwers als een metafysische grondtekst zouden gaan gebruiken.<sup>42</sup> Maar hoe overtuigend en sterk Pattins argumenten ook overkomen, toch is zijn conclusie op grond van nieuw onderzoek onterecht gebleken. Het boek over de oorzaken is het werk van een anonieme auteur, die in het filosofische milieu van

non haberi: unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Procli excerptus, praesertim quia omnia quae in hoc libro continentur, multo plenius et diffusius continentur in illo.

Via voortdurende vergelijking geeft Thomas in zijn commentaar ook een bewijs voor de afhankelijkheid van Proclus.

Zeer waarschijnlijk heeft Thomas sinds zijn vroege geschriften al getwijfeld aan toeschrijving aan Aristoteles. In het *In I Sent.*, d. 42, q. 1, a. 2, sed contra 2, zegt hij weliswaar "secundum Philosophum in libr. *De causis*," maar in het tweede en derde boek van het *Scriptum* (d. 18, q. 2, a. 2, ad 1; d. 35, q. 1, a. 1, ad 3) spreekt hij van "degene (ille) die *De causis* heeft geschreven."

<sup>41</sup> *Art. cit.*, pp. 140-157; "Introduction", *Le Liber de causis* (édition), [Leuven 1966: separate uitgave van het *Tijdschrift voor Filosofie* 28 (1966), pp. 90-203], p. 6.

<sup>42</sup> A. Pattin, "Over de schrijver en de vertaler van het *Liber de causis*," *Tijdschrift voor Filosofie* 23 (1961), pp. 503-526; zie ook Pattins "Introduction" tot zijn editie van het *Liber* ("l'auteur et le traducteur du 'Liber de causis'"), *op. cit.*, pp. 2-13.

Het is opmerkelijk dat Pattin in zijn speurtocht naar de ware auteur van *De causis* zonder enige polemieek met de oplossingen van BARDENHEWER, BÉDORET, SAFFREY e.a. door het labyrint van de handschriftelijke gegevens zijn weg vervolgt.

het vroeg-9de-eeuwse Bagdad zeer waarschijnlijk nauwe connecties onderhield met een groep van vertalers rond AL-KINDI.<sup>43</sup>

#### 4. "In den beginne" in *In De causis*, lectio 11

Het commentaar van Thomas dateert uit de jaren 1271 en '72. Misschien behoort het werk tot de eerste helft van 1272 voordat Thomas Parijs verlaat voor Napels. Wij hebben gezien dat de bedoeling van het boek over de oorzaken gelegen is in het naspeuren van de eerste zijnsoorzaken, maar wat is nu de intentio van Thomas' expositie? Volgens zijn laatste bezorger gaat het hem om een vergelijking tussen drie teksten: *De causis*, *Elementatio theologia* en het werk van pseudo-DIONYSIUS.<sup>44</sup> Als echter gezocht wordt naar de eigen opvatting van Thomas, dan is het niet altijd gemakkelijk om te onderscheiden tussen de weergave en exegese van een commentaar-tekst en de zelfstandige visie daarop.<sup>45</sup> Soms is Thomas uitgesproken duidelijk, bijv. wanneer hij naar aanleiding van het thema van de hemelzielen zegt dat hij geen positie kiest, maar alleen de meningen van anderen weergeeft.<sup>46</sup> Maar soms is de uiteenzetting zelf duidelijk, zoals in het geval van ons onderwerp, want het belangrijkste gedeelte van de lectio over propositie 11 laat er geen twijfel over bestaan dat Thomas hier een eigen en oorspronkelijke visie uiteenzet.

<sup>43</sup> Zie R.C. TAYLOR, "The [*Liber de causis*] in the islamic philosophical milieu," J. KRAYE e.o. (eds), *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The 'Theology' and other texts*, London, 1986, pp. 37-40.

<sup>44</sup> H.D. SAFFREY, "Introduction," *S. Thomae de Aquino Super Librum de causis expositio*, Fribourg-Louvain, 1954, pp. xxxvi-viii: "Saint Thomas, lorsqu'il commentait le *Liber de causis*, avait trois livres ouverts devant lui: le texte du *Liber*, un manuscrit de l'*Elementatio* et un corpus dionysien. (...) Mais la véritable intentio de saint Thomas dans ce commentaire est de comparer les trois textes."

<sup>45</sup> Vgl. M.-D. CHENU, *Das Werk des hl. Thomas von Aquin*, Graz etc., 1982 (1960) [geautor. vertaling en verbetering van *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal-Paris, 1954 (1950)], p. 104: "Beachten wir (...) daß diese expositiones sehr verschiedene Formen annehmen können, vom Literalkommentar bis zur Paraphrase, von der unpersönlichen Glosse bis zur eigenständigen Ausarbeitung."

<sup>46</sup> *In De causis*, lectio prop. 5, in fine (p. 41, 27-28).

Het is de bedoeling van *De causis* de eerste zijnsoorzaken te determineren. Deze eerste of universele oorzaken zijn van drieërlei soort: God, de intelligenties en de zielen.<sup>47</sup> Via 31(32) proposities behandelt het boek dan deze drie oorzaken wat hun orde, wederzijdse afhankelijkheid en eigen kenmerken betreft. Als de tweede soort ter sprake komt, die van de intelligenties (prop. 7-13), gaat het over hun oorzakelijkheid, substantie, maar vooral over hun kennis. Propositie 11 behandelt die kennis waarmee de intelligenties de eeuwige en onvergankelijke dingen kennen. Zij luidt zo: "Elke intelligentie kent de altijdurende dingen die niet te gronde gaan noch onder de tijd vallen."<sup>48</sup> Ons interesseert nu het commentaar van Thomas op dit theorema, en speciaal zijn uitvoerige uitweiding over het probleem van de aanvang of eeuwige duur a parte ante van de wereld. Ik zal Thomas' expositie in drieën verdelen en elk gedeelte anders lezen en uiteenzetten, namelijk samenvattend, cursorisch en nauwgezet.

#### 4.1 Geen oppervlakkige lezing van prop. 11 (pp. 72,10-74, 15)

Een oppervlakkige lezing van het theorema verstaat hem zo, aldus Thomas, dat een intelligentie alleen de boventijdelijke en onvergankelijke zijnden kent en geen kennis heeft van de vergankelijke en tijdelijke dingen. Maar uit de verklaring die de auteur van het *Liber* toevoegt aan de propositie blijkt dat het kennen van de intelligenties opgevat moet worden als veroorzaken: door kennen veroorzaakt een intelligentie op onmiddellijke wijze de altijd- en eeuwigdurende zijnden.

Verdere uitleg geeft Thomas met behulp van Proclus. Volledig begrip van de propositie houdt dan twee dingen in. Ten eerste is het onmiddellijke effect van het verstandelijke zijn van de intelligentie het onveranderlijke en altijdurende zijnde. Ten tweede bedoelt de propositie dat het vergankelijke en tijdelijke zijnde, dat niet onmiddellijk door de intelligentie veroor-

<sup>47</sup> Thomas, *In De causis*, lectio prop. 2 (p. 11, 8-10).

<sup>48</sup> *Liber de causis* (ed. Pattin, p. 72, 50-52): *Omnis intelligentia intelligit res sempiternas quae non destruuntur neque cadunt sub tempore.*

zaakt wordt, veroorzaakt wordt door de hemelbewegingen, die op hun beurt onmiddellijk veroorzaakt worden door de derde soort universele oorzaak, namelijk de wereldziel.

Het zal duidelijk zijn dat Thomas met dit gedeelte van zijn commentaar alleen de mening weergeeft van de filosofen, zonder dat hij zelf stelling neemt. De hoofdgedachte van getrapte veroorzaking behoort niet tot Thomas' eigen denken.<sup>49</sup>

#### 4.2 Een niet-noodzakelijke en onware conclusie (pp. 74, 16-75, 2)

Wanneer het onmiddellijke effect van de intelligentie altijddurend is, dan moet haar middellijke effect, namelijk de vergankelijke en tijdelijke werkelijkheid via de wereldziel en de hemelbewegingen, ook altijddurend zijn. Tegen deze bewijsvoering heeft Thomas twee bezwaren. Ten eerste is zij niet noodzakelijk en ten tweede, als je haar immers accepteert, worden vele fundamenten van het katholieke geloof opgeheven.<sup>50</sup> Hij noemt er twee, die direct met het thema van de noodzakelijke veroorzaking van een altijddurend effect samenhangen. Binnen een christelijke theologie als die van Thomas kunnen God en de engelen opgevat worden als twee soorten van intelligentia.<sup>51</sup> Maar binnen de wereldbeschouwing van het *Liber de causis* zouden de engelen op onmiddellijke wijze niets nieuws in de zin van tijdelijk aangevangen kunnen bewerkstelligen in de ondermaanse wereld. Nog minder echter zou dit van God gelden, die zelfs boven elke eeuwige duur verheven is. Uit de noodzakelijkheid van een altijddurend zijnde en dus uit de

<sup>49</sup> Zowel in het *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3, als in *De ver.*, q. 5, a. 9, is Thomas nog van mening dat getrapte schepping of emanatie filosofisch niet onmogelijk is, maar vanaf de *ScG II*, cc. 20-21, bestrijdt hij deze wijsgerige mogelijkheid. Zie ook *De pot.*, q. 3, a. 4, *ST I*, q. 45, a. 5 en *Quaest. quodl. III*, q. 3, a. 1.

<sup>50</sup> Rg. 24-26: Haec autem probatio quae hic inducitur, etsi a quibusdam philosophis concedatur, non tamen necessitatem habet. Hac enim probatione suscepta, multa fundamenta catholicae fidei tollerentur.

<sup>51</sup> Zie *In De causis*, lectio prop. 2.



onmogelijkheid van een nieuw en aangevangen maaksel volgt tenslotte dat de wereld er altijd en eeuwig is geweest.<sup>52</sup>

In het volgende, belangrijkste gedeelte van zijn commentaar zal Thomas een zelfstandig traktaat geven over de mogelijkheid van een absoluut eerste aanvang van de geschapen wereld, en wel om tegenover het noodzakelijkheidsdenken van de neoplatonische filosofen de verstandelijke inzichtelijkheid van het "in den beginne" van *Genesis* 1, 1 wijsgerig kracht bij te zetten.

#### 4.3 Een aangevangen wereld is mogelijk (pp. 75, 3-77, 16)

Thomas begint dit gedeelte met de weergave van een al oud en zwaar wegend argument voor de eeuwigheid van de wereld, dat hij vervolgens in twee etappes zal weerspreken. Het argument, dat schijnbaar op uiterst effectieve wijze de noodzakelijkheid van een niet-aangevangen wereld lijkt te kunnen bewijzen, gaat uit van het onbewogen zijn van de intelligentia bij uitstek, de goddelijke maker van alles wat is.<sup>53</sup> De redenering luidt als volgt. Als een bewerkende oorzaak volstrekt onbewogen is, dan schijnt het immers niet mogelijk te zijn dat zij op een wel bepaald moment begint met veroorzaken, terwijl zij tevoren niet operatief was – tenzij er misschien een uiterlijke verandering voorondersteld is.<sup>54</sup>

Aristoteles had reeds in zijn *De philosophia* (fragm. 22 Rose) tegen allerlei voorstellingen van een begonnen wereld, met name die van Plato in de *Timaeus*, aangevoerd dat zo'n begin een

<sup>52</sup> P. 74, 27-75, 2: sequeretur enim quod angeli nihil de novo in his inferioribus immediate facere possent, et multo minus Deus qui non solum est aeternus, sed ante aeternitatem, ut supra dictum est, et sequeretur ulterius mundum semper fuisse.

<sup>53</sup> Rg. 3-4: Haec enim videtur esse efficacissima ratio ponentium aeternitatem mundi, quae sumitur ex immobilitate factoris. Saffrey (p. xxxiv) heeft niet goed gelezen als hij in zijn inleiding zegt: "Saint Thomas mentionne dans le commentaire sur la proposition 11 une ratio efficacissima contre (sic!) l'éternité du monde (infra, p. 75. 3) ... ." 'Contre' moet natuurlijk 'pour' zijn.

<sup>54</sup> Rg. 4-7: Non enim videtur posse contingere quod aliquod agens nunc incipiat operari, cum prius non operatus fuerit, si omnino immobiliter se habeat, nisi forte aliqua exteriori mutatione praesupposita.

nieuwe wilsbeschikking (novum consilium), d.w.z. een verandering, beweging en tijdelijkheid zou veronderstellen in de onveranderlijke, onbewogen en eeuwige maker van de wereld. Eerder in dezelfde dialoog (fragm. 16) zegt Aristoteles dat de godheid geheel en al onveranderlijk moet zijn en dit zonder enige relativering. Aangezien Gods geest daarom geen nieuwe beslissingen kan nemen, kan hij ook niet tot een nieuw en aangevangen effect besluiten. De wereld moet dus van eeuwigheid af tezamen met haar maker hebben bestaan.

Deze argumentatie heeft lang dienst gedaan, tot in de nadagen van de Griekse en Romeinse maar ook de Arabische wijsbegeerte. Wanneer AVERROES (1126-1198) het onderwerp van de eeuwige wereldebeweging in zijn commentaar op boek VIII van de *Physica* bespreekt, last hij een digressio in om kritiek te leveren op het standpunt van de Mutakallimun,<sup>55</sup> volgens wie de eeuwige wil van God niettemin in staat is tot de schepping van een niet-eeuwige maar begonnen wereld. Averroes werkt dan tegen deze moslim-theologen op uitvoerige wijze het argument van Gods onveranderlijkheid uit, dat ik hier in de samenvatting van Thomas weergeef.<sup>56</sup> Als een wilsoorzaak iets op een later moment wil maken en niet eerder, dan moet je tenminste bedenken dat er tijd, waardoor de beweging geteld wordt, verondersteld wordt. Zonder beweging is het daarom ook onmogelijk dat vanuit een onbewogen en eeuwige wil een nieuw en aangevangen effect voortkomt. Nogmaals beoordeelt Thomas deze

<sup>55</sup> Mutakallimun is afgeleid van Kalam, dat spreken of gesproken verhandeling betekent. De Mutakallimun zijn dan letterlijk de Sprekers, zij die discussiëren; bedoeld worden de moslim-theologen van conservatieve en anti-filosofische snit. Hun visie, helaas niet hun namen, kennen wij alleen uit Maimonides, *Dux perpl.* I, 73. Averroes noemt ze in de Latijnse versie van zijn *Physica*-commentaar (bijv. fol. 349vaI; editie: zie nt 56): Loquentes nostrae legis, de Sprekers van onze wet, d.w.z. van ons moslim-geloof.

<sup>56</sup> Voor AVERROES, *In De Physico auditu*, comm. 15, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, 1562-1574, vol. IV, fol. 349vaI-350vbL. Enkele citaten: (fol. 349vbLM:) (...) impossibile est, ut voluntas nova dependeat de actione nova. (...) impossibile esse, ut actio nova fiat per voluntatem antiquam. (...) necesse est ut illud, quod est volitum, esset cum voluntate. – (fol. 350vaHI:) Si igitur necesse fuerit hoc esse motorem antiquum vel voluntatem antiquam, necesse est ut appetitus eius sit antiquus et suum movere sit antiquum et suum volitum sit antiquum, sine principio et sine fine.

argumentatie als "zeer krachtig" ten bewijze van de eeuwige wereldduur, ook al matigt hij (misschien ter introductie van zijn weerlegging) 'efficacissima' tot 'efficacior'. Met zorg moet daarom de bestrijding van het bewijs ter hand genomen worden.<sup>57</sup>

#### 4.4 Thomas' weerlegging

Eerder hebben wij gezien dat er onder meer twee grondslagen van het christelijk geloof opgeheven zouden worden, indien de bewijsvoering voor de these dat de eeuwige intelligentie een eeuwig effect voortbrengt als noodzakelijk opgevat zou worden. Met een tweeledig antwoord gaat Thomas op deze volgens hem ondeugdelijke bewijsvoering in. Ten eerste geeft hij een argumentatie voor de mogelijkheid dat intelligenties als de engelen en God in en binnen de tijd nieuw begonnen effecten kunnen bewerkstelligen (pp. 75, 17-76, 25). Thomas' antwoord is niet alleen een weerlegging en verdediging van het tegendeel zonder meer, maar ook een voorbereiding op het tweede deel van zijn solutio. Het tweede gedeelte betreft namelijk de verdediging van de mogelijkheid dat de wereld eens nieuw en met een eerste aanvang is geschapen door het eerste principe (pp. 76, 25-77, 16).

Thomas zet zijn weerlegging in met een onderscheid te maken tussen tweeërlei agens: er is een werkoorzaak die iets in en binnen de tijd maakt en er is een agens dat ook de tijd maakt en tegelijkertijd daarmee datgene wat in de tijd gemaakt wordt.<sup>58</sup> Vooreerst gaat het dan om een agens dat iets binnen de tijd bewerkstelligt.

---

<sup>57</sup> Rg. 7-14: quia, ut Averroes in commento VIII *Physicorum* prosequitur, si aliquod agens voluntarium vult aliquid facere post et non prius, ad minus oportet quod imaginetur tempus, quod est numerus motus. Et ideo concludit impossibile esse quod, ex voluntate immobili et aeterna, proveniat effectus novus, nisi praesupposito motu. Et quia haec videtur esse efficacior ratio qua utuntur ad probandum aeternitatem mundi, diligenter et huius rationis solutio attendenda.

<sup>58</sup> Rg. 15-17: Considerandum est igitur aliter loquendum esse de agente quod producit aliquid in tempore, atque aliter de agente quod producit tempus simul cum re quae in tempore producitur.

4.5 *Het eerste gedeelte van de solutio (de agente quod producit aliquid in tempore) (pp. 75, 17-76, 25)*

Voor de productie van iets in en binnen de tijd wordt een verhouding tot de tijd vereist. Het gaat dan om een verhouding tot de tijd van alleen datgene wat gemaakt wordt, maar het kan ook gaan om een verhouding tot de tijd van tevens de maker zelf.<sup>59</sup> Wat dit laatste betreft is een handeling in de tijd niet alleen betrokken op datgene wat bewerkt wordt maar ook op de bewerker. Iets is immers in de tijd in zoverre het in beweging is. Wanneer nu een verandering zowel aanwezig is aan de kant van wat gemaakt wordt als aan de kant van de maker, dan is de handeling volgens maaksel en maker in de tijd. Bijvoorbeeld: iemand die bevangen is door kou vormt zich op een wel bepaald moment de gedachte om zich te warmen, zo dat hij een vuur ontsteekt om de kou te verdrijven.<sup>60</sup>

Maar deze tweevoudige verhouding tot de tijd komt niet altijd en als enige voor. Er is immers 'iets' waarvan de substantie niet in de tijd is, 'iets' wat niet veranderlijk noch bewogen is, maar waarvan de operatie en werkzaamheid naar buiten toe in en binnen de tijd werkt. Zo'n agens brengt zonder enige eigen verandering een effect voort binnen de tijd dat er tevoren niet was. Aldus kan God ook iets voortbrengen in de tijd dat nieuw en aangevangen is en tevoren niet bestond. God opereert hierbij volgens een wel bepaalde verhouding van dit nieuwe effect tot de gegeven tijd. Zo gebeurt het bij alle wonderbaarlijke effecten die onmiddellijk van God komen.<sup>61</sup>

<sup>59</sup> Rg. 17-20: Cum enim aliquid in tempore producitur, oportet accipere aliquam proportionem ad tempus, vel solum eius quod producitur, vel etiam producentis ipsius.

<sup>60</sup> Rg. 20-26: quandoque enim actio est in tempore, non solum ex parte eius quod agitur, sed etiam ex parte agentis; in tempore enim est aliquid secundum quod est in motu, cuius numerus tempus est. Quando igitur aliqua mutatio invenitur ex parte eius quod agitur et ex parte agentis, tunc actio secundum utrumque est in tempore; puta cum aliquis alteratus a frigore, de novo sibi venit in mentem ut ignem accendat ad frigus pellendum.

<sup>61</sup> P. 75, 26-76, 8: Hoc autem non semper contingit: est enim aliquid cuius substantia non est in tempore, sed operatio in tempore est (...). Huiusmodi ergo agens, absque aliqua sui mutatione, effectum producit in tempore, qui

Ook al is Gods zijn, dat identiek is met zijn kennen, eeuwig en onbewogen, toch kan hij door zijn kennen een nieuw en aangevangen effect binnen de tijd voortbrengen. In vergelijking met de mens is dit enigszins (aliquaalter) duidelijk te maken. Iemand kan namelijk, terwijl zijn wil onbewogen blijft, de uitvoering van zijn werk in de toekomst uitstellen, zodat hij dat werk op een wel bepaalde tijd zal doen.<sup>62</sup>

Maar zo dikwijls dit voorkomt, d.w.z. elke keer als de zelf onbewogen wil het besluit neemt om iets te zullen doen, moet toch een andere beweging vooraf bedacht worden op grond waarvan iets op passende wijze beter later dan eerder gemaakt kon worden. In ieder geval moet het verloop van de tijd zelf bedacht worden, die zonder beweging niet gedacht kan worden.<sup>63</sup>

Thomas accepteert deze lichte opwerping (*sed si tu dicas*), want hij zegt dat deze opmerking, die nader ingaat op de overeenkomst tussen God en mens, waar is met betrekking tot de particuliere effecten die God als nieuwe en aangevangen effecten binnen de tijd bewerkstelligt. Evenals de menselijke geest en wil veronderstelt ook de goddelijke wil de tijd als reeds en vooraf bestaand aan dat wat in de tijd bewerkstelligd wordt. Zo heeft God de opstanding van Lazarus op de vierde

*prius non fuerat. Et sic etiam Deus aliquid potest producere in tempore de novo, quod prius non fuerat, secundum certam proportionem huius effectus ad hoc tempus, sicut contingit in omnibus miraculosis effectibus qui fiunt immediate a Deo.*

<sup>62</sup> P. 76, 8-17: *Nec obstat quod dicitur quod producit per suum esse, quia suum esse est suum intelligere; et, sicut suum esse est unum, intelligit tamen multa, et propter hoc potest multa producere, quamvis eius intelligere unum et simplex remaneat, ita, quamvis sit suum esse aeternum et immobile, potest tamen intelligere aliquid esse temporale et mobile, et ideo, etsi suum intelligere sit sempiternum, per ipsum tamen producere potest effectum novum in tempore. Cuius indicium aliquaalter in nobis apparet: potest enim homo, voluntate immobili permanente, opus suum in futurum differre, ut faciat illud determinato tempore.*

<sup>63</sup> Rg. 18-22: *Sed si tu dicas quod, quotiens hoc contingit, oportet praeintelligere alium motum ex quo contingat quod aliquid prius non fuerit conveniens fieri, postmodum indicatur ut conveniens ad fiendum, ad minus ipsum temporis decursum qui sine motu intelligi non potest.*

dag en niet eerder tot stand gebracht door rekening te houden met enigerlei voorafgaande verandering der dingen.<sup>64</sup>

Bonaventura geeft in zijn commentaar op de *Sententiae*<sup>65</sup> ter verheldering van de bewering dat de eeuwige God een nieuwe en aangevangen schepping heeft gemaakt een vergelijkbaar voorbeeld als Thomas: "Op dit moment wil ik dat ik morgen de mis hoor." Het zou kunnen zijn dat Thomas aan deze tekst heeft gedacht en als dat het geval is, dat hij deze dan in de context waarin Bonaventura hem gebruikt, bekritiseerd heeft. Voor Thomas gaat de vergelijking tussen Gods geest en die van de mens alleen op als het gaat om Gods particuliere effecten in de wereld en binnen de tijd, maar niet als het gaat om de universele zijnsveroorzaking van de wereld. "In den beginne" is dan volstrekt verschillend van welk nieuw en begonnen effect ook dat binnen de tijd wordt gemaakt. Deze universele zijnsveroorzaking "in den beginne", namelijk schepping met een eerste begin, komt nu ter sprake.

*4.6 Het tweede gedeelte van de solutio (de agente quod producit tempus simul cum re quae in tempore producitur) (pp. 76, 25-77, 16)*

De solutio van het "zeer effectieve argument" voor de eeuwigheid van de wereld kan opgevat worden als een voortgaande uitsluiting van voorwaarden totdat voor de universele zijnsvoortbrenging geen enkele voorwaarde meer aanwezig is. Deze voortgang van uitsluiting bestaat uit drie stappen, waarvan wij de eerste reeds gezien hebben.

1. Er zijn producties waarbij niet alleen het gemaakte in de tijd een verhouding heeft tot reeds aanwezige tijd, beweging en

<sup>64</sup> Rg. 22-23: dicemus hoc quidem verum esse in particularibus Dei effectibus quos in tempore operatur. Quod enim Lazarus suscitavit quarta die et non prius, habito respectu ad aliquam rerum mutationem praecedentem hoc fecit.

<sup>65</sup> L. II, pars 1, d. 1, a. 1, q. 2, ad 5 (ed. min., II, p. 16b). Zie ook ANONYMUS, "Quaestio si potuit deus facere mundum ab aeterno," R.C. DALES and O. ARGERAMI (eds), *Medieval Latin texts on the eternity of the world*, Leiden, 1991, pp. 33-34.

verandering, maar waarbij ook het agens zo'n verhouding heeft; dit geldt van alle natuurlijke agentia.

2. Er zijn ook producties waarbij alleen het gemaakte een verhouding heeft tot reeds aanwezige tijd. De maker of het agens blijft echter zelf onbewogen. Dit geldt van zowel de mens, die bijv. nu iets wil maken maar zijn daadwerkelijke productie uitstelt, als a fortiori van God, die volstrekt onbewogen blijft maar niettemin binnen de tijd nieuwe effecten, zoals wonderen, kan bewerkstelligen.

3. De derde stap houdt in dat elke voorwaarde van een verhouding tot de tijd geheel en al uitgesloten wordt. Het gaat namelijk nu om een agens – en alleen God komt hiertoe in aanmerking – dat de tijd zelf en al haar vooronderstellingen voortbrengt. Kortom, er is tenslotte sprake van de totale zijnsvoortbrenging “in den beginne” door de schepper. Wat zegt Thomas over deze laatste stap?

Met betrekking tot de voortbrenging van het universum is elke verhouding tot duur en tijd afwezig en zelfs uitgesloten, want tegelijkertijd met de wereld ontstaat ook de tijd, de duur en de beweging van alles wat is. Er is dus geen andere voorafgaande tijd of beweging, waartoe de nieuweheid van de aangevangen wereld een verhouding heeft. Deze nieuweheid of aanvang heeft alleen een verhouding tot de rede en het begrip van de maker, God, in zoverre deze volgens zijn kennis en wil heeft bepaald dat de wereld als zijn effect niet van eeuwigheid af zal zijn maar een begin zal hebben na niet-zijn.<sup>66</sup>

Uiteindelijk kan Thomas dan besluiten met de bewering dat de eeuwige God een niet-eeuwige maar aangevangen wereld *kon* voortbrengen, en wel volgens de gegronde redenen van zijn wijsheid.<sup>67</sup> Let wel dat Thomas spreekt van ‘kon’ en niet van

<sup>66</sup> *In De causis*, lectio prop. 11 (p. 76, 25-77, 2): Sed in universi productione hoc locum non habet (zie de tweede stap), quia simul cum mundo fit etiam tempus et totus universaliter motus; non est ergo aliud tempus praecedens vel motus, ad quem oporteat novitatem huius effectus proportionari, sed solum ad rationem facientis prout intellexit et voluit hunc effectum ab aeterno non fore, sed incipere post non esse.

<sup>67</sup> *Ibid.* (p. 77, 14-16): Sicut igitur infinitus Deus finitum universum produxit secundum suae sapientiae rationem, ita aeternus Deus potuit novum mun-

'moest'. Gods wil is namelijk vrij om te bepalen of hij zijn schepping van eeuwigheid af laat zijn of "in den beginne". De redenen die ten grondslag liggen aan de goddelijke wilskeuze voor de eerste of de tweede mogelijkheid (andere mogelijkheden zijn aan de menselijke geest niet bekend) liggen in de diepten van Gods geest verborgen. Waarom God er dus voor gekozen heeft om de wereld met een eerste aanvang van duur te maken en niet van eeuwigheid af, ligt dan ook zonder meer besloten in zijn rede.

### Nawoord en conclusie

Volgens Thomas van Aquino hebben de filosofen de schepping van de wereld geleerd, zij het via een lange en moeizame weg vol van zijpaden en valkuilen, en wel in deze zin dat de gehele werkelijkheid haar zijn verworven heeft van een goddelijke zijnsgever.<sup>68</sup> Deze filosofische weg is na inleidende denkbevingen in principe begonnen met Plato en Aristoteles en tot zijn afsluiting gekomen met Avicenna (980-1037).<sup>69</sup> Hoeveel en

---

dum producere secundum eandem sapientiae rationem. ['finitum univ-  
ersum' doelt op het voorafgaande gedeelte (rg. 2-13), dat een uitvoerige  
vergelijking betreft tussen ruimte en tijd, die ik hier heb weg gelaten]

<sup>68</sup> Zie *In II Sent.*, d. 1, a. 1, q. 2, sol.; vgl. *ibid.*, ad 1; *ibid.*, q. 5, ad 2, in fine; *De pot.*, q. 3, a. 5, sol.

Voor het itinerarium van de filosofen naar uiteindelijke kennis over de oorsprong van de werkelijkheid, zie *De pot.*, q. 3, a. 5, sol.; *ScG II*, c. 37; *In VIII Physic.*, lectio 2, nr 975 en *ST I*, q. 44, a. 2, sol.; zie Jan A. Aertsen, *Nature and creature*, pp. 196-201.

<sup>69</sup> Voor een uiteenzetting van de weg die de filosofen hebben afgelegd, voordat zij tot het begrip van schepping als zijnsafhankelijkheid van een goddelijke oorsprong toekwamen, zie Jan A. Aertsen, *Nature and creature*, pp. 196-201.

Wanneer Thomas de laatste fase van het filosofische oorsprongsdenken beschrijft, de fase waarin de universele en goddelijke oorzaak van het zijnde als zijnde ontdekt en complementair daarmee het scheppingsbegrip ontwikkeld wordt, dan noemt hij geen namen maar spreekt hij slechts van *aliqui* (*ST I*, q. 44, a. 2). Toch zijn er twee teksten aan te wijzen waar Thomas deze *aliqui* benoemt, zij het bepaald tot één filosoof: Avicenna. "Yet there is at least one text," zo zegt Jan Aertsen (*Nature and creature*, p. 200, nt 27), "in which Thomas says that *quidam philosophi*, such as Avicenna, have recognized on the basis of demonstration that God is the Creator of things. See *In*



hoe ruimschoots er op de weg van de wijsbegeerte gepresteerd en bereikt is, toch moet Thomas bij welk thema dan ook, en dus ook bij dat van schepping, vaststellen dat de filosofen zeker ver zijn gekomen in het intelligibel maken van het geschapen zijn van de wereld maar dat zij tenslotte geen laatste woord konden spreken.

Het laatste, maar eigenlijk het eerste woord, spreekt namelijk alleen het christelijk geloof. Want ook al hebben de filosofen, en deze zijn volgens Thomas nooit christelijke denkers,<sup>70</sup> de ratio van schepping op bijna volmaakte wijze redelijk inzichtelijk gemaakt, toch konden zij niet tot een volledig begrip ervan komen. Wat de verleden duur van de geschapen werkelijkheid betreft, zijn de filosofen een dwaalweg ingeslagen. In tegenstelling immers tot de waarheid van het christelijk geloof dat de schepping eens "in den beginne" haar duur begon, hebben zij haast unaniem geleerd dat de wereld, geschapen of niet, van eeuwigheid af heeft bestaan.

Wanneer Thomas voor de opbouw van zijn scheppingstheologie het geschapen zijn van de wereld tot verstandelijke uitdrukking wil brengen, dan is het opmerkelijk dat hij een onderscheid maakt tussen tweeërlei notie van schepping, namelijk een filosofische en een strikt christelijke notie. In het bijzonder komt deze tweevoudigheid tot uiting in de prachtige tekst over schepping in *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, sol. Het hoofdgedeelte of de solutio van artikel 2 bestaat uit drie onderdelen. Primo: Schep-

---

*III Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2 arg. 2: 'Deum esse unum est probabile per demonstrationem, et similiter Deum esse creatorem rerum; unde etiam quidam philosophi, ut Avicenna, demonstratione moti hoc concedunt.' Er is echter nog een tweede tekst waarin Thomas Avicenna noemt als denker die het geschapen zijn van de wereld ontdekt heeft. De eerste tekst betrof creatio activa (= God de schepper), maar de tweede tekst betreft creatio passiva, het geschapene zelf. Sommige filosofen immers, zoals Avicenna, hebben er geen bezwaar tegen gemaakt dat de voortbrenging van de wereld als een productie van eeuwigheid af die niet iets preëxistents vooronderstelt met de term 'schepping' benoemd wordt (*ST I*, q. 46, a. 2, ad 2).

<sup>70</sup> Zie Mark D. JORDAN, "Theology and philosophy," N. KRETZMANN and E. STUMP (eds), *The Cambridge companion to Aquinas*, Cambridge, 1993, pp. 233-234.

ping is niet alleen geloofszaak, maar ook redelijk bewijsbaar.<sup>71</sup> Secundo: Schepping kan volgens de weg van de wijsbegeerte tot op zekere hoogte inzichtelijk gemaakt worden, namelijk door een analyse van geschapen zijn "uit niets" in de zin van volstreckte zijnsafhankelijkheid van een goddelijke maker. Toch hebben de filosofen niet de volledige ratio van schepping kunnen achterhalen. Zij hebben wat de duur betreft, met name de verleden duur van de wereld, uiteindelijk mis getast. Want tertio: Schepping uit niets heeft tevens als betekenis dat de wereld eens aangevangen is. Maar in deze zin kan schepping niet bewezen worden, noch door de filosofen toegegeven; zij kan alleen door het christelijk geloof vastgesteld worden.<sup>72</sup>

Het is Thomas' mening dat het wezenskenmerk van schepping ligt in de oorspronkelijke zijnsafhankelijkheid van het geschapen zijnde ten opzichte van de schepper. Want ook al moet gezegd worden dat er niets is zonder duur,<sup>73</sup> toch kan de eerste aanvang van de wereld of anders zijn tegendeel, de eeuwige verleden duur, niet opgevat worden als noodzakelijk wezenskenmerk. Een mooie tekst in dit verband is deze uit *De pot.*, q. 3, a.14: "Het behoort tot de ratio van schepping dat zij een beginsel van oorsprong bezit maar niet een begin van duur, tenzij schepping opgevat wordt in de zin van het geloof."<sup>74</sup>

Zo zou in een zeker opzicht terecht met Jan Aertsen<sup>75</sup> beweerd kunnen worden "that Thomas develops a twofold

<sup>71</sup> (...) creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat.

<sup>72</sup> Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse ex nihilo, quia est tempore post nihil, sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur, sed per fidem supponitur.

<sup>73</sup> Niets is zonder duur, zo zou je principieel kunnen spreken over alles wat is. Ook al zijn er allerlei soorten duur te onderscheiden (sempiternitas, perpetuitas, aeviternitas, temporalitas) aan het zijnde, er is geen zijnde zonder duratio. Zo kennen de Middeleeuwers zelfs aan God duur toe, namelijk zijn aeternitas, ook al is het dan beter om in dit geval te spreken van de oorsprong van de duur. Aldus zou je duur als een transcendentale naam kunnen opvatten, een naam die een perfectie van het zijnde als zijnde uitdrukt.

<sup>74</sup> *De pot.*, q. 3, a. 14, ad 8 (in contr.): (...) de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis, nisi accipiendo creationem ut accipit fides.

<sup>75</sup> *Nature and creature*, p. 209.

notion of 'creation', a philosophical and a Christian one." Het is immers op grond van het voorafgaande duidelijk dat de filosofen op de weg van de wijsbegeerte weliswaar tot het begrip van schepping in de zin van volstreekte zijnsafhankelijkheid zijn gekomen, maar niet tot dat van schepping in de zin van geschapen zijn in en met een eerste aanvang van duur, een 'begrip' of 'inzicht' dat alleen op grond van het christelijk geloof bekend is.

De vraag is nu of met deze tweevoudigheid een onderscheid of een scheiding bedoeld wordt. Jan Aertsen suggereert het tweede als hij zegt dat het geloofsinzicht in het begonnen zijn van de geschapen wereld 'buiten' de filosofie blijft. "This insight of faith remains 'outside' philosophy. The philosopher can, indeed, make the *origin* of the world, that is, its being's dependence, rationally transparent, but not its *beginning*."<sup>76</sup> "A principle of duration does not belong to the essence of creation *unless* creation is taken as faith takes it." Een conclusie die in deze nog impliciet blijft, wordt uitdrukkelijk getrokken door Rudi TE VELDE.<sup>77</sup> Ten opzichte van het wijsgerig perspectief van de rede, zo zegt hij, heeft schepping als geloofswoord en zekere meerwaarde, namelijk wanneer schepping een aanvang van duur uitdrukt. "Voor de rede is de schepping alleen inzichtelijk als een (ontijdelijke) relatie van oorsprong, niet als aanvang der dingen." En de gevolgtrekking zou dan zijn "dat het filosofisch begrip van schepping neutraal is ten aanzien van het al of niet eeuwig-zijn van de geschapen werkelijkheid."

Afgezien van de onjuiste bewering dat schepping alleen redelijk inzichtelijk is als een niet-durationele (Te Velde spreekt abusievelijk van "ontijdelijke") relatie van oorsprong,<sup>78</sup> is het nog maar de vraag of je wel in volstreekte zin kunt zeggen dat het geloofsinzicht in de scheppingsaanvang "buiten" de filosofie blijft (Aertsen), alsook dat het wijsgerig inzicht neutraal staat ten opzichte van schepping "in den beginne" of anders schepping van eeuwigheid af (Te Velde).

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>77</sup> *Participatie en substantialiteit* (diss.), Amsterdam, 1991, p. 123.

<sup>78</sup> Zie noot 73.

Zoals Thomas met filosofische argumentatie heeft willen laten zien dat schepping van eeuwigheid af mogelijk is, zo heeft hij ook via filosofische argumentatie willen aantonen dat de geloofswaarheid van het "in den beginne" niet alleen mogelijk is maar zelfs rationeel waar-schijnlijk. Het is zeker waar dat de christelijke geloofskennis in eigenlijke zin buiten de wijsbegeerte blijft, maar dan wel opgevat als buiten de weg van de filosofen. Deze weg is volgens Thomas afgesloten met de komst van de christelijke openbaring, en wel omdat zij principieel en feitelijk haar doel, de kennis van God en daarmee de kennis van alle dingen, noch bereikt heeft noch ook kan bereiken. Het is namelijk het christelijk geloof dat de zin en het doel van het natuurlijk verlangen naar weten – wijsbegeerte – vervolmaakt, zij het met het oog op de voltooiing bij uitstek: de gelukzalige visio dei in patria.<sup>79</sup> Niettemin kan gezegd worden dat Thomas na het tijdperk van de filosofen het filosoferen voortgezet heeft, maar dan wel steeds op grond van zijn christelijke theologie. Een bijzondere en eigenaardige, misschien wel typisch "Aquinatische" vorm van wijsbegeerte ontstaat dan: "that theology strengthens philosophical reflection and improves philosophical discoveries."<sup>80</sup> Thomas' filosofische reflecties over het eerste begin van de wereld reken ik dan tot die beschouwingen die geloofsdan wel theologische artikelen op verstandelijke wijze willen verhelderen.

---

<sup>79</sup> Zie Jan A. Aertsen, *Nature and creature*, pp. 213 e.v.; *idem*, "Thomas van Aquino: Het verlangen naar weten en zijn bovennatuurlijke voltooiing," J. Davidse (ed.), *Grote filosofen*, Kampen, 1992 (1991), pp. 69 e.v.; *idem*, "Aquinas's philosophy in its historical setting," N. Kretzmann and E. Stump (eds), *The Cambridge companion to Aquinas*, Cambridge, 1993, pp. 27-33.

<sup>80</sup> Mark D. Jordan, "Theology and philosophy," *The Cambridge companion to Aquinas*, p. 247.

## SUMMARY

### Creation in the Beginning

#### Thomas Aquinas on the commencement of the world in his commentary on the *Liber de causis*, lectio 11

On the backdrop of Thomas' general vision on theology and its tasks in human life and against the rejection of the notion by the *magisti in artibus*, the question of the creation "in the beginning," as pursued by a master of theology like Thomas Aquinas, is taken up. Thomas criticises the absolute claims of both those (philosophers) who reject as those (theologians) who defend the *creatio a novo*: neither argumentation is demonstrative in the proper sense. The *creatio ab aeterno* can only claim *probabilitas* (acceptability), the alternative only *verisimilitudo* (plausibility).

The article draws attention to two neglected passages in which Thomas bolsters the position of faith (*creatio a novo*) with rational though not compelling arguments: *ScG II*, c. 38 and especially *In Librum de causis*, prop. 11. On the basis of an analysis of these texts and of Thomas general approach to the question elsewhere, it is concluded that Thomas does not exclude philosophical argumentation from his theology. In one sense, Christian theology has properly succeeded pagan philosophy and thus falls outside "the way of the philosophers," in another sense, "that theology strengthens philosophical reflection and improves philosophical discoveries," *i.e.* Thomas' philosophical reflections, like those on the first beginning of the world, are incorporated in his theological work in order to clarify articles of faith by rational means.



## VROUWEN, MANNEN, SCHEPSELEN

Een lezing van *Summa theologiae* I, q. 92 en q. 93, aa. 4 en 6

Marianne Merkk

### 1. Inleiding

Wat zegt Thomas over vrouwen? Deze vraag is uitgangspunt bij de lezing van enkele artikelen uit de *Summa* die hier besproken worden. Is dat wel een relevante of interessante vraag?

Er zijn minstens vier redenen te noemen die uitnodigen om de visie van Thomas op vrouwen nader te onderzoeken.

Thomas is vanwege zijn invloed niet alleen het voorbeeld van middeleeuwse theologie, maar ook vaak het voorbeeld van het gaat over de positie van vrouwen in de theologie.<sup>1</sup> De questiones in de *Summa* waar Thomas expliciet over 'de vrouw' spreekt (*ST* 1, qq. 92 en 93), zijn beroemd of – beter gezegd – berucht. Deze questiones 92 en 93 worden relatief vaak genoemd, maar dan komt slechts een klein deel aan de orde en blijven er veel vragen over. Het is te verwachten dat een totale lezing meer kan verduidelijken.

Opvallend in die verwijzingen is, en dat is een tweede reden om verder te kijken, dat in de literatuur twee verschillende conclusies verbonden worden aan de visie van Thomas op vrouwen, die elkaar lijken tegen te spreken. Ofwel de gelijkwaardigheid tussen mannen en vrouwen wordt benadrukt, ofwel de ondergeschiktheid van vrouwen ten opzichte van mannen.<sup>2</sup> Aangezien deze twee questiones niet vaak met elkaar in

---

<sup>1</sup> Bij voorbeeld: K.E. BØRRESEN, "Antropologische fundamenten van de man-vrouw verhouding in de klassieke theologie," *Concilium* 12 (1976), p. 1; R. Radford RUETHER, *Sexism and God-Talk*, Boston, 1983; C.J.M. HALKES, *Zoekend naar wat verloren ging*, Baarn, 1984.

<sup>2</sup> De spanning tussen gelijkwaardigheid en ondergeschiktheid komt uitgebreider aan de orde in: Marianne MERKK, *De spanning er in houden. Over de visie op de vrouw in scheppingstheologie bij Thomas van Aquino* [doctoraalscriptie], Nijmegen, 1991.

verband gebracht worden, zijn de twee uiteenlopende conclusies mogelijk. Lezing van beide kan de verhouding tussen gelijkwaardigheid en ondergeschiktheid naar voren brengen.

Daarnaast maakt de context de betreffende citaten ook theologisch interessanter: de questiones hebben een plaats in de scheppingstheologie van Thomas, de basis van zijn theologisch denken.

Tenslotte een voor de hand liggende reden. Door lezen en herlezen van Schrift en traditie, in telkens andere tijden en omstandigheden, veranderen theologie en geloof steeds weer. Elk perspectief levert een andere lezing. De vraag "wat zegt Thomas over vrouwen?" klinkt vandaag, tegen de achtergrond van de ontwikkelingen van feministische theologie, anders dan voorheen.<sup>3</sup>

Deze motieven kleuren de lezing van *questio* 92 en *questio* 93, aa. 4 en 6, die in deze bijdrage centraal staat. Daarnaast wordt de lezing bepaald door drie thema's, die naar voren komen vanuit de twee laatst genoemde redenen. Zoals gezegd is scheppingstheologie het kader waarbinnen de visie op vrouwen naar voren komt. Op de eerste plaats wordt daarom stil gestaan bij de betekenis van scheppingstheologie in het denken van Thomas (2.1.). Vervolgens wordt ingegaan op de verhouding ziel-lichaam (2.2), een kwestie die onlosmakelijk verbonden is met de ondergeschikte positie van vrouwen door de normatieve scheiding tussen ziel en lichaam, waarbij vrouwen aan de 'slechte' kant, de kant van lichaam, geplaatst zijn. Tot slot komt de 'imago Dei-leer' aan de orde, omdat deze leer aanknopingspunten lijkt te bieden voor een gelijkwaardige positie van vrouwen en mannen (2.3).

Vanuit deze context worden de *questiones* 92 en 93 gelezen en becommentarieerd (paragraaf 3)

In een vierde paragraaf wordt de balans opgemaakt.

---

<sup>3</sup> Opvallend is dat het werk van K.E. Børresen uit 1968 het enige is gebleven dat zo uitgebreid vanuit teksten van Thomas op de theologische antropologie ingaat.



## 2. Een kijkje in de scheppingstheologie in de *Summa*

### 2.1 *Schepping als uitgangspunt*

De scheppingsleer is een van de plaatsen in de theologie waar de positie van vrouwen ter sprake komt, zij het meestal in de negatieve zin. Feministische theologes<sup>4</sup> hebben laten zien hoe de scheppingsleer de ondergeschiktheid van vrouwen legitimeert. Antropologie en biologie spelen daar een belangrijke rol in: natuur, seksualiteit, vrouwelijkheid en mannelijkheid zijn onderwerpen uit deze terreinen, die de visie op vrouwen bepalen. Deze kant van de scheppingsleer, ook van Thomas, krijgt daarom (terecht) veel nadruk, maar is slechts een deel van de scheppingsleer.

Schepping is niet zomaar een thema voor Thomas, schepping en scheppingsgeloof klinken door zijn hele werk. Niet voor niets wordt hij Thomas a Creatore genoemd, waarmee het meest kenmerkende van zijn theologie wordt aangegeven.<sup>5</sup>

Door de *Summa* als geheel te bekijken, wordt duidelijk waar scheppingstheologie een plaats heeft in dit overzichtswerk, maar ook wat de betekenis van het scheppingsdenken is voor Thomas. In de proloog op artikel twee maakt Thomas de opbouw duidelijk: de *Summa* bestaat uit drie delen. Deel één gaat over God, deel twee, dat uit twee delen bestaat, over de terugkeer van de mens naar God (in onze termen algemene en bijzondere moraal) en deel drie over Christus, de weg naar God.<sup>6</sup> Het uitgangspunt van Thomas wordt hier verwoord, namelijk het geloofsgegeven, dat God begin en eind van de schepping, Schepper van alles is.

<sup>4</sup> Zie noot 1.

<sup>5</sup> Zoals ook bij voorbeeld bij JOHANNES VAN HET KRUIS: O.H. PESCH, *Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie*, Mainz, 1988, p. 399.

<sup>6</sup> *ST I*, q. 2, inleiding: Quia igitur principalis intentio huius sacrae doctrinae est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum et finis earum et specialiter rationalis creaturae ut ex dictis (art. 7) est manifestum, ad huius doctrinae expositionem intendentes: primo tractabimus de Deo; secundo de motu rationalis creaturae in Deum; tertio de Christo qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

In de eerste questio van de *Summa*, waar Thomas zijn visie op theologie presenteert, geeft hij aan dat dit uitgangspunt de basis is voor ons kennen van God en spreken over God.<sup>7</sup>

Door vanuit het geheel van de *Summa* 'in te zoomen' op het gedeelte over de mens (deel I, questiones 90-102), wordt de plaats van dit tractaat – waarin het meest expliciet over de vrouw wordt gesproken – duidelijk. De scheppingsleer staat binnen het eerste deel, de Godsleer. De Godsleer, of beter gezegd de beschouwing over God, zoals Thomas dat aanduidt, is verdeeld in drie stukken: de dingen die tot het goddelijk wezen behoren (qq. 2-26), de dingen die tot de onderscheiding van de personen behoren (qq. 27-43) en de dingen die behoren tot de voortkomst van de schepselen uit God (qq. 44-119).<sup>8</sup>

Dit derde deel is ook in drieën verdeeld: over de voortbrenging (qq. 44-46), over hun onderscheiding (qq. 47-102) en over hun behoud en beheer (qq. 102-119).<sup>9</sup>

De questiones 44-46 zijn belangrijk om te begrijpen wat 'schepping', 'scheppen' en 'schepselen' betekenen. Het zijn religieuze termen, die alleen betekenis hebben als er een Schepper is. Bij Thomas is deze band tussen schepping en Schepper voortdurend in alle bewustheid aanwezig: geen schepping zonder Schepper. In ons kennen moeten we uitgaan van de schepping om tot de Schepper te komen. In de zijnsorde is de beweging omgekeerd: al het geschapene vindt zijn oorsprong in God, de Schepper.<sup>10</sup> Dit onderscheid behandelt Thomas vóór het gedeelte over de schepping. Het heeft gevolgen voor ons denken en spreken over de schepping. Het anders zijn van God en de

<sup>7</sup> ST I, q. 1, a. 7, antwoord. Zie: H. RIKHOF, *Over God spreken. Een tekst van Thomas van Aquino uit de Summa Theologiae*, Delft, 1988, pp. 130-134.

<sup>8</sup> ST I, introductie, q. 2: Consideratio autem de Deo tripartita erit: primo namque considerabimus ea quae ad essentiam divinam pertinent; secundo ea quae pertinent ad distinctionem personarum; tertio ea quae pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

<sup>9</sup> ST I, q. 44, introductie: Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum a Deo. Erit autem haec consideratio tripartita: ut primo consideretur de productione creaturarum; secundo de earum distinctione; tertio, de conservatione et gubernatione.

<sup>10</sup> B. DELFGAAUW, *Thomas van Aquino*, Bussum, 1980, p. 52.

noodzaak om voorzichtig te spreken over God, zijn hoofdpunten uit de Godsleer van Thomas. Ze werken door in het gedeelte over het geschapene. Dit betekent dat we ons er voortdurend bewust van moeten zijn, dat we niet weten wat God is, maar alleen – en wel vanuit de schepping – weten dat God is. Het betekent ook dat God en schepping fundamenteel verschillend zijn. Dit betekent niet dat God ‘ver weg’ is van de wereld voor Thomas. “Thomas’ uitgangspunt is de spanning die in de gelovige belijdenis van God de Schepper van hemel en aarde ligt opgesloten: de spanning van enerzijds het verschil tussen God en alles en anderzijds de band tussen God en alles.”<sup>11</sup>

Een uitstapje van het overzicht naar de betreffende *questiones* over schepping plaatst bovengenoemde punten in het scheidingsdenken en geeft inzicht in enkele centrale begrippen en uitgangspunten, die van belang zijn voor de lezing van de *questiones* 92 en 93.<sup>12</sup>

Questio 44 gaat over de eerste oorzaak van de dingen, questio 45 over de wijze van voortvloeien van de dingen uit het eerste beginsel en questio 46 over het begin van het bestaan. Eerst staat God centraal, dan het geschapene en dan de verhouding tussen God en de wereld.

### *Causa*

De centrale begrippen van deze *questiones* laten zien op welk niveau Thomas bezig is: *causa*, *universalis*, *omnia*, en *esse* zijn de termen om *creatio* en *creatura* te plaatsen. Het gaat over het geheel, over grondstructuren, algemene principes.

In questio 44 legt Thomas uit dat God oorzaak is van alle zijnden.

Thomas onderscheidt met ARISTOTELES vier oorzaken: *causa efficiens* (werkoorzaak, vaak alleen *causa* genoemd), *causa for-*

<sup>11</sup> H. Rikhof, *Over God spreken*, p. 35.

<sup>12</sup> De *questiones* over schepping worden niet geheel becommentarieerd; er wordt verwezen naar enkele citaten. Q. 92 en q. 93, a. 4 en a. 6 worden geheel besproken. De tekst van qq. 92 en 93 ontbreekt hier; een vertaling is te vinden in mijn doctoraalscriptie (zie noot 2).

malis (vormoorzaak, forma genoemd), causa materialis (de materie, materia) en causa finalis (doeloorzaak, finis). Hij gebruikt daarnaast ook causa nog in andere woordverbindingen, zoals causa exemplaris, in een betekenis die zowel iets heeft van de doeloorzaak als de vormoorzaak.<sup>13</sup>

In deze questio geeft Thomas eerst aan dat God causa efficiens is: alles wat is, is van God.<sup>14</sup> Basisgedachte hierachter is dat God alleen bestaat in zichzelf; al het andere deelt in het bestaan.<sup>15</sup> Hieruit volgt in artikel twee dat God de oorzaak is van de materia prima.<sup>16</sup> In artikel drie en vier geeft Thomas aan dat dit ook betekent dat God causa finalis en exemplaris van alles is. De hoofdgedachte van deze questio is dat God niet te vergelijken is met andere oorzaken, omdat God de oorzaak van alles is. God alleen bestaat 'per se'; God is als het ware de overkoepele factor, de basis: God dus als begin en doel van de schepping.

#### *Creatio*

In questio 45 werkt Thomas dit uit. Ze bestaat uit acht artikelen, te verdelen in vier tweetallen. Eerst komt het eigene van scheppen aan bod: scheppen betekent uit niets de dingen in het zijn voortbrengen<sup>17</sup> en scheppen is een activiteit van God.<sup>18</sup> Scheppen gaat niet over het bijzondere, maar over het algemene, niet over het individuele, maar over het universele. Daar lijkt een groot misverstand te liggen en dit is voor Thomas belangrijk, want hij legt de nadruk steeds op het woord 'universalis'.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> B. Delfgaauw, *Thomas van Aquino*, p. 72.

<sup>14</sup> *STI*, q. 44, a. 1: (...) dicere omne quod quocumque modo est a Deo esse.

<sup>15</sup> *Ibid.*: (...) Deus est ipsum esse per se subsistens (...) omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse.

<sup>16</sup> *Ibid.*, a. 2.

<sup>17</sup> *STI*, 45, a. 1: (...) ita creatio, quae est emanatio totius esse, est ex non ente quod est nihil; *ibid.*, a. 2: unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit.

<sup>18</sup> *Ibid.*, a. 2: (...) dicendum quod non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse (...).

<sup>19</sup> *Ibid.*, a. 1: (...) non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius

Vervolgens gaat hij in op het eigene van geschapen zijn: geschapen zijn houdt een relatie in; er vindt geen beweging of verandering plaats van de oorzaak naar het veroorzaakte, zoals bij de voortbrenging van afzonderlijke dingen (particularis), waardoor een relatie overblijft.<sup>20</sup> Geschapen zijn betekent ook 'worden', 'zijn', waardoor geschapen zijn betekent dat iets 'bestaat' als zelfstandig ding.<sup>21</sup> Deze termen bevestigen dat Thomas het over grondstructuren heeft. Hij is niet op het concrete vlak bezig, maar op abstract niveau. Het gaat niet over het historische, maar het absolute: scheppen gebeurt op absolute wijze.<sup>22</sup>

Dan komt Thomas terug op God als Schepper. Hij herhaalt dat alleen God scheppen kan<sup>23</sup> en dat dit trinitair verstaan moet worden. Hij legt dit uit aan de hand van een algemeen kader. Scheppen is het bestaan van iets veroorzaken. Dat kan alleen vanuit het bestaan van de handelaar, want de handelaar brengt iets voort dat op de handelaar lijkt: uit het veroorzaakte is de oorzaak te kennen. Scheppen hoort dus bij het wezen van God, en het wezen van God zijn de drie personen.<sup>24</sup>

Uit de voortkomst van de personen is echter een patroon voor de voortkomst van de schepselen te zien. Scheppen gebeurt door Gods verstand en wil (intellectus en voluntas); Gods verstand bracht het Woord voort en Gods liefde, die in de wil zetelt, de H. Geest. In het volgend artikel komt dit terug. Tot slot gaat Thomas weer in op het schepsel zijn. Heel de schepping 'lijkt' in zekere zin op God, en wel op de Triniteit. Alle schepselen dragen een spoor (vestigium) van God; er is altijd iets van de oorzaak terug te vinden in het veroorzaakte. Maar in de rede-

entis a causa universali, quae est Deus; et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.

<sup>20</sup> *Ibid.*, a. 3.

<sup>21</sup> *Ibid.*, a. 4: (...) creari est quodam fieri (...). Fieri autem ordinatur ad esse rei (...). Illi enim proprie convenit esse, quod habet esse: et hoc est subsistens in suo esse.

<sup>22</sup> *Ibid.*, a. 5: Producere autem esse absolute, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis.

<sup>23</sup> *Ibid.*, a. 5: (...) creare non potest esse propria actio nisi solius Dei.

<sup>24</sup> *Ibid.*, a. 6: Et ideo creare convenit Deo secundum suum esse; quod est ejus essentia, quae est communis tribus Personis.

lijke schepselen is een gelijkenis in de vorm van een beeld te vinden, aangezien zij verstand en wil bezitten.<sup>25</sup> Hier spitst Thomas zich voor het eerst toe op de mens en wordt het duidelijk hoe belangrijk het redelijk zieledeel is. De *questio* besluit met een belangrijke misverstand: het verschil tussen natuurprocessen en het maken van kunst enerzijds en scheppen anderzijds. Een natuurlijk proces of het maken van kunst gaat uit van materie. Schepping is dus voorondersteld en ligt niet op hetzelfde niveau. Scheppen en natuur- of kunstprocessen kruisen elkaar dus niet.<sup>26</sup>

### *Contingentie van de wereld*

In de laatste van de *questiones* over de voortkomst uit God staat het verschil tussen God en wereld centraal: God is absoluut, de wereld contingent. Hier ligt de kern van Thomas' schepingsgedachte. De verhouding Schepper-schepping wordt door hem gezien als een verhouding tussen het absolute en het contingente. De afhankelijkheid van de schepping ten overstaan van God is een absolute afhankelijkheid.<sup>27</sup> De schepping is geen natuurproces, geen gebeuren dat noodzakelijk geschiedt, en dus is ze contingent.<sup>28</sup>

*Questio* 46 is opgebouwd uit drie artikelen. In het eerste weerlegt Thomas tien argumenten die de eeuwigheid van de schepping aantonen. Thomas stelt dat niets behalve God van eeuwigheid bestaat. Gods wil is immers oorzaak van al het zijn en dus hangt de noodzaak van al het zijn af van de wil van God. Het is niet noodzakelijk van God uit om ook maar iets dan God

<sup>25</sup> *Ibid.*, a. 7: *Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est; nam Filius procedit ut Verbum intellectus, Spiritus Sanctus ut Amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus in quibus est intellectus et voluntas, invenitur representatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens.*

<sup>26</sup> *Ibid.*, a. 8: *Unde in operibus naturae non admiscetur creatio, sed praesupponitur ad operationem naturae.*

<sup>27</sup> B. Delfgaauw, *Thomas van Aquino*, p. 63.

<sup>28</sup> H. Rikhof, *Over God spreken*, p. 92.

zelf te willen, dus ook geen eeuwige wereld. Het eeuwig bestaan kan dus niet aangetoond worden.<sup>29</sup> In het volgend artikel laat Thomas zien dat ook het begin niet aangetoond kan worden, noch uit de wereld zelf, noch uit de oorzaak van de wereld, want Gods wil is niet te onderzoeken. Het begin van de wereld is dus een geloofspunt, door de openbaring aan ons getoond.<sup>30</sup> Hiermee laat Thomas zien dat spreken over Schepper en schepping niet op een logisch of filosofisch niveau plaatsvindt, maar de basis van het geloof is, die hij wel inzichtelijk wil maken. Tot slot gaat Thomas op enkele misverstanden rond 'het begin' in. Hij stelt dat hemel, aarde, tijd en de natuur van de engelen tegelijk en samen zijn geschapen.<sup>31</sup>

De combinatie van zijn Bijbelkennis, zijn eigen kritische receptie van de kerkleraren – met name AUGUSTINUS – en zijn toepassing van de aristotelische filosofie, die in de scheppings-theologie van Thomas herkenbaar is,<sup>32</sup> is ook in deze drie questiones over de uitgangspunten van het scheppingsdenken te vinden. Opvallend is wel dat Bijbelcitatoren – met name het scheppingsverhaal<sup>33</sup> – en verwijzingen naar Augustinus voor de meeste argumenten *anderzijds* gebruikt worden, terwijl de filosofie in de antwoorden gebruikt wordt om het uitgangspunt of de positie van Thomas – wat meestal aansluit bij het argument *anderzijds* uit

---

<sup>29</sup> ST I, 46, a. 1: dicendum nihil praeter Deum ab aeterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse sicut necesse est Deum velle illa, cum necessitas effectus ex necessitate causae dependeat, ut dicitur in Meta. (V, 5, 1015b9). Ostensum est autem supra quod, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quod mundus fuerit semper.

<sup>30</sup> *Ibid.*, a. 2: dicendum quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest (...). Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quae absolute necesse est Deum velle; talia autem non sunt quae circa creaturas vult, ut dictum est (q. 19, a. 3). Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, qui fides innitur. Unde mundum incoepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile.

<sup>31</sup> *Ibid.*, a. 3: Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet caelum empyreum, materia corporalis, quae nomine 'terrae' intelligitur, tempus, et natura angelica.

<sup>32</sup> A. GANOCZY, *Schöpfungslehre*, Düsseldorf, 1983, p. 110.

<sup>33</sup> Van het scheppingsverhaal komt steeds Genesis 1, 1 terug.

te leggen. De objecties bestaan uit een mengeling van filosofische standpunten – met name Aristoteles – en geloofsargumenten, zonder verwijzingen. Thomas wil laten zien hoe misverstanden ontstaan als er niet theologisch over schepping nagedacht wordt.

Thomas gaat hier slechts eenmaal in op de mens. De antropologie is geplaatst in het volgende deel, de onderscheiding van de dingen.<sup>34</sup>

## 2.2 *Beziel lichaam en belichaamde ziel*

De visie van Thomas op ziel wordt als één van de aspecten van gelijkwaardigheid in de scheppingsleer geduid. De zielen van vrouwen en mannen zijn volgens Thomas in essentie gelijk.<sup>35</sup> Maar tegelijk roept deze visie vragen op die de gelijkwaardigheid relativeren: de ziel van de vrouw is door de onvolmaaktheid van het lichaam ook minder volmaakt. Opvallend is dat de onvolmaaktheid van de ziel alleen buiten de scheppingsleer ter sprake lijkt te komen.<sup>36</sup> De zielen zijn in essentie gelijk en de verschillen accidenteel: dit roept de vraag op wat dit betekent voor (de relatie tussen) gelijkheid en ondergeschiktheid.

---

<sup>34</sup> De onderscheiding van de dingen wordt weer verdeeld in drie gedeeltes, nl. de onderscheiding van de dingen in het algemeen (q. 47), de onderscheiding van het goede en kwade (qq. 48-49) en de onderscheiding van het geestelijk en lichamelijk schepsel (qq. 50-102). Het laatste gedeelte gaat dus expliciet over de schepselen.

Thomas begint met het louter geestelijk schepsel, de engel (qq. 50-64), vervolgt met het louter lichamelijke schepsel (qq. 65-74) en gaat dan in op het schepsel dat samengesteld is uit het geestelijke en het lichamelijke (qq. 75-102). In dit laatste, duidelijk grootste deel zitten we bij de mens. Eerst komt de aard van de mens aan bod (qq. 75-89), dan de voortbrenging (qq. 90-102). De mens besluit het deel over de schepping, maar ook het deel over God.

<sup>35</sup> K.E. BØRRESEN, *Subordination and Equivalence. The Nature and Role of Woman in Augustine and Thomas Aquinas*, Washington, 1981 (oorspr. Parijs 1968), p. 174; B. BUJO, *Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas von Aquino unter Einbeziehung der neutestamentlichen Kommentare*, Paderborn, 1979, pp. 163-172.

<sup>36</sup> Børresen verwijst alleen naar plaatsen buiten de scheppingsleer wat betreft de onvolmaaktheid van de ziel van de vrouw.



Ook lijkt Thomas de nadruk op de ziel of de geest te leggen.<sup>37</sup> Thomas geeft dit deel aan als basis voor het imago Dei, waar de gelijkheid op gebaseerd is. De geest, de ratio is echter maar een deel van de ziel.

Deze vragen hangen samen met de relatie tussen lichaam en ziel. Als Thomas over de mens spreekt, staat de ziel voorop. In de bespreking van questio 47 is dit al naar voren gekomen. Het wordt nog duidelijker als het gedeelte over de schepselen in de Godsleer wat nader bekeken wordt. Zoals gezegd, begint Thomas met het louter geestelijk schepsel in questio 50. In questio 75 komt de mens, het geestelijk én lichamelijk schepsel, aan bod. Ook daar begint hij met de geestelijke kant. Hij geeft in zijn introductie van dit gedeelte aan waarom: "De natuur van de mens te bestuderen hoort tot (de taak van) de theoloog van de kant van de ziel, niet van de kant van het lichaam, tenzij volgens de verhouding die het lichaam heeft tot de ziel."<sup>38</sup> Thomas begint met de ziel en behandelt pas daarna het lichaam, en wel voor zover het in verhouding staat met de ziel. Dit doet hij in het gedeelte over de aard van de mens, maar ook in het gedeelte over de voortbrenging, het antropologisch tractaat: questio 90 gaat over de voortbrenging van de ziel, questio 91 over de voortbrenging van het lichaam.

De ziel krijgt vanuit een theologisch spreken dus meer aandacht dan het lichaam. Maar de ziel is niet alleen geestelijk: de structuur van de ziel, zoals die door Thomas in de *Summa* wordt toegelicht, laat dit zien. De ziel (anima) bestaat uit kenvermogens (potentiae apprehensivae) en streefvermogens (potentiae appetitivae). Deze zijn weer verdeeld in een verstandelijk en een zinnelijk zieledeel. Daarnaast is er ook een vegetatief deel, bestaande uit voedingsvermogen, groeivermogen en voortplantingsvermogen. De zinnelijke kenvermogens bestaan uit de in-

<sup>37</sup> E.C. McLAUGHLIN, "Equality of Souls, Inequality of Sexes: Woman in Medieval Theology," R. Radford RUETHER (ed.), *Religion and Sexism*, New York, 1974, pp. 216-217.

<sup>38</sup> ST 1, introductie, q. 75: Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad anima.

wendige en uitwendige zintuigen (*sensus*), het verstandelijk of redelijk kenvermogen uit verstand, dat 'intellectus' en 'ratio' (inzicht en rede) bevat.

De zinnelijke streefvermogens bestaan uit de begerende zielskracht (*vis concupiscibilis*) en strijdende zielskracht (*vis irascibilis*), het redelijk streefvermogen bestaat uit de wil ('*voluntas*'). Het lichaam is voor Thomas de lichaamstoestand, bestaand uit vlees, botten, organen en de vier vochten.<sup>39</sup>

De indeling van de ziel maakt duidelijk dat Thomas ziel en lichaam als een eenheid ziet. Enkele voorbeelden kunnen dit toelichten.

Het redelijk zieledeel (*ratio* en wil) onderscheidt de mens van de andere schepselen. De mens is naar Gods beeld geschapen: Thomas gaat op dit deel dan ook uitgebreid in, als het over het beeld van God gaat.<sup>40</sup> Maar daarmee zegt hij ook iets over de overige delen van de mens.

Ten eerste staat dit zieledeel niet los van de rest van de ziel. De zinnelijke kenvermogens zijn de basis voor de verstandelijke kenvermogens: "er is niets in het verstand, dat niet eerst in de zintuigen was" is een uitgangspunt voor Thomas. Het verstand werkt zonder lichamelijk orgaan, maar de zintuigen dragen het materiaal aan dat het verstand moet verwerken. Er is geen kennis zonder zintuigen.<sup>41</sup> Ten tweede staat de ziel niet los van het lichaam. In *questio 75* gaat Thomas uitgebreid in op de aard van de ziel. Het is niet zo dat de mens ziel *is* en lichaam *heeft* (zoals de platoonse traditie leert) maar de mens is bezielde lichaam en belichaamde ziel.<sup>42</sup> De ziel, beginsel van het leven, is niet een lichaam, maar is de werkzaamheid van het lichaam.<sup>43</sup>

<sup>39</sup> Thomas baseert zich daarbij op de anatomie van zijn tijd.

<sup>40</sup> *STI*, q. 93, a. 6.

<sup>41</sup> B. Delfgauw, *Thomas van Aquino*, p. 115.

<sup>42</sup> O.H. Pesch, *Thomas von Aquin*, o.a. pp. 134, 202, 221.

<sup>43</sup> *ST 1*, q. 75, a. 1: Anima igitur, quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus.

De mens, vervolgens, is niet alleen ziel, maar is samengesteld uit lichaam en ziel.<sup>44</sup> In questio 76 komt de verbintenis van de ziel met het lichaam aan de orde.

De eenheid tussen lichaam en ziel en de indeling van de ziel waren nieuwe elementen in de theologie. In questiones 75 en 76 worden vele objecties ingebracht waaruit blijkt hoe nieuw (en omstreden) de positie van Thomas was. Thomas neemt het onderscheid tussen stof (hyle) en vorm (morphe) over van Aristoteles.<sup>45</sup> Dit is de basis voor de eenheid van lichaam en ziel: in de mens is het onderscheid tussen stof en vorm die tussen lichaam en geest. Vorm kan niet zonder stof bestaan: ziel niet zonder lichaam. Dit blijkt wel uit de werking van de ziel: de zinnelijke ken- en streefvermogens zijn in hun werking afhankelijk van de toestand van het lichaam. Een zinnelijke streving of weerstreving gaat volgens Thomas dan ook altijd gepaard met een lichamelijke verandering. Bij de afzonderlijke emoties beschrijft hij deze telkens volgens de fysiologie van zijn tijd: samen-trekken van het bloed rond het hart of inkrimping ervan, lichaamswarmte welke 'levensgeesten' vrij geeft, rood worden in het gelaat, enz.<sup>46</sup>

Aan het eind van de uiteenzetting over de aard van de mens, namelijk de uiteenzetting over de structuur van de ziel, kan Thomas concluderen dat het de ziel ten goede komt om verenigd te zijn met het lichaam.<sup>47</sup>

De betekenis van de ziel in de theologie van Thomas geeft meer zicht op de verhouding tussen lichaam en ziel. Ziel en lichaam staan onder invloed van elkaar. In het gedeelte over de

---

<sup>44</sup> Q. 75, a. 4: (...) manifestum est quod homo non est anima tantum, sed est aliquid compositum ex anima et corpore.

<sup>45</sup> De leer van het hylemorfisme, een toepassing van de theorie van act en potentie op de stoffelijke dingen: D. VERNOOY, *Het lichaam is de uitdrukking van de ziel. Over Thomas van Aquino, het hylemorfisme, de kenleer, de leer van de passies en de lichamelijke uitdrukking* [doctoraalscriptie filosofie], Amsterdam, 1990, p. 12.

<sup>46</sup> T. BEEMER, "Onze emoties en onze toewijding," F. HAARSMa (red.) *Tussen hemel en aarde. Naar nieuwe vormen van spiritualiteit*, Baarn, 1988, p. 115.

<sup>47</sup> ST 1, q. 89, a. 1: Sic ergo patet quod propter melius animae est ut corpori uniatur (...).

structuur van de ziel wordt echter niets gezegd over negatieve invloed van het lichaam op de ziel of over de onvolmaaktheid van de ziel van de vrouw. Het gaat in dit gedeelte over de ziel in het algemeen. Thomas zegt weinig over het lichaam, alleen voor zover het betrekking heeft op de ziel. Als Thomas als theoloog over de aard (*natura*) van de mens spreekt, speelt een al dan niet perfect lichaam blijkbaar geen rol. De ondergeschiktheid van de vrouw heeft hier geen plaats. De nadruk op de ziel kan dus ook positief uitgelegd worden. De nadruk ligt immers wel op de geest, maar dit betekent niet dat het lichaam verdoezeld wordt. De nadruk ligt in ieder geval niet op de verschillen tussen het lichaam van vrouw en man. In Thomas' spreken over God valt op dat hij vaak sekseneutraal is;<sup>48</sup> dit werkt blijkbaar door in het spreken over de mens, tenminste wat betreft de aard van de mens. Bovendien is de ziel niet los te koppelen van het lichaam: als het over vermogens van de ziel gaat, gaat het ook over het lichaam. Dus als het beeld van God in de ziel van de mens gevonden wordt, zal dat ook iets betekenen voor het lichaam van de mens. De nadruk op de ziel betekent geen negatieve of minderwaardige opvatting over het lichaam. De spanning tussen ondergeschiktheid en gelijkheid, die voor een deel gebaseerd is op de spanning tussen lichaam en ziel, komt anders te liggen: ondergeschiktheid op grond van het lichaam en gelijkheid op grond van de ziel is door de eenheid tussen lichaam en ziel niet mogelijk. Er is sprake van een wisselwerking. Bovendien ligt de nadruk op de betekenis van de ziel en daarbinnen op de geest. De gelijkheid op basis van dezelfde ziel waarin het beeld van God is te vinden, komt hierdoor naar voren en de ondergeschiktheid lijkt naar de achtergrond te verdwijnen.

---

<sup>48</sup> God wordt als onzijdig aangeduid en belangrijke beelden voor God zijn sekseneutraal (*ST I*, q. 13). Thomas spreekt echter ook van 'Vader'.

### 2.3 *Imago Dei: niet zomaar een beeld*

Telkens als het over Thomas en de rol en positie van de vrouw gaat, duikt het begrip 'imago Dei' weer op.<sup>49</sup> Toch komt dit beeld vaak eenzijdig aan bod. De nadruk ligt dan op het problematische van het naar-het-beeld-van-God zijn voor de vrouw.

Het beeld wordt ook als beperkt gezien door de nadruk op de geest.<sup>50</sup> Uit de betekenis van de ziel en de verhouding tot het lichaam bleek dat deze kritiek niet helemaal terecht is. Voor Thomas staat de geest, als deel van de ziel, niet los van het lichaam. Hoewel de problematische kant van de leer van het imago Dei bij Thomas zo te relativiseren is, is nog niets gezegd over de plaats en rol van de leer. Deze zeggen echter ook iets van de betekenis van gelijkheid.

Alle schepselen dragen een spoor van God, alleen de mens is naar Gods beeld.<sup>51</sup> Het verschil tussen beeld en spoor zit daarin dat een beeld een gelijkenis veronderstelt, terwijl een spoor slechts een teken is van het veroorzaakte. Het beeld zijn geldt voor vrouwen en mannen, daar het beeld van God in de ziel wordt gevonden, die voor man en vrouw gelijk is. Hoewel in de ziel het imago Dei bestaat, is de mens wel in ziel én lichaam naar Gods beeld. Zoals de ziel een menselijke ziel is door het lichaam, en deelt in de spoorgelijkenis van het lichaam, zo wordt het lichaam juist een menselijk lichaam door zijn bezieling, en deelt in de beeldgelijkenis van de ziel zolang het een levend lichaam is. Het beeld Gods deelt zich aan het lichaam mede via de ziel, want daar is de mens in zijn kern.<sup>52</sup>

Thomas heeft opnieuw het begrip 'imago Dei' inhoud gegeven. Vanaf de oude christelijke theologie is deze thematiek steeds op een of andere wijze behandeld. Sinds de twaalfde eeuw was 'imago' echter een begrip dat niet meer vanzelfspre-

<sup>49</sup> O.a. B. Bujo, *Moralautonomie*, K.E. Børresen, *Subordination and Equivalence*.

<sup>50</sup> E.C. McLaughlin, "Equality of Souls, Inequality of Sexes," pp. 216-217.

<sup>51</sup> Q. 45, aa. 7 en 8; q. 93, a. 6.

<sup>52</sup> F. DE GRIJS, *Goddelijk mensontwerp, een thematische studie over het Beeld Gods in de mens volgens het Scriptum van Thomas van Aquino, deel 1 en 2*, Hilversum-Antwerpen, 1967, pp. 40-41.

kend was, maar nadere interpretatie nodig had. Thomas probeerde de werkelijkheid te achterhalen die door de imago-terminen en -begrippen wordt aangeduid. Hij heeft imago-speculaties die verzelfstandigd en losgeraakt waren van de werkelijkheid, teruggehaald naar de realiteit. Imago Dei blijkt een knooppunt te zijn van vele theologische reflecties, een kristallisatiemoment van heel het theologisch nadenken over de mens.<sup>53</sup>

“Bij Thomas is ‘imago Dei’ een bondige samenvatting van veel zoeken en nadenken over de verbanden tussen de mens-in-zijn-wereld en God, over de roeping van de mens, de zin van zijn bestaan, over zijn uiteindelijke werkelijkheid.”<sup>54</sup>

Het is voor Thomas een geloofsgegeven, niet een wijsgerige ontdekking, dat de mens het beeld Gods is. De basis ligt in Gen. 1, 26: “Laat ons de mens maken naar ons beeld en onze gelijkenis.” God is voor Thomas de God van de openbaring, de drievuldige God: de mens is dus beeld van de drievuldige God.<sup>55</sup>

In de leer van het beeld Gods in de mens komen dus belangrijke elementen die hiervoor genoemd zijn, terug: de aandacht van Thomas voor taal door zorgvuldig op de betekenissen van verschillende begrippen in te gaan, de trinitaire godsopvatting, die voor Thomas vanzelfsprekend is, en de relatie tussen lichaam en ziel. Bovendien komt imago Dei als een belangrijk begrip naar voren voor de theologie van Thomas.

### 3. Thomas over de vrouw

#### 3.1 Context

Er zijn maar weinig plaatsen in het werk van Thomas waar de vrouw onderwerp van gesprek is. In *questio* 92 van het eerste

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 9-10. N.B. De Grijs baseert zich op het *Scriptum*, een jeugdwerk van Thomas, zijn commentaar op de *Sententiën* van PETRUS LOMBARDUS. Thomas schreef dit werk van 1252 tot 1257. Ik breng dit werk van De Grijs in, omdat de betekenis van de leer van het beeld Gods hierin centraal staat; ik ga niet in op de inhoud van de leer.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 32.

deel van de *Summa* draait het helemaal om de vrouw. Deze *questio* wordt dan ook vaak geciteerd als het over de visie van Thomas met betrekking tot de vrouw gaat. De daaropvolgende *questio* bevat echter ook belangrijke gedeelten over de vrouw. Deze *questio* wordt veel minder aangehaald. Op het eerste gezicht lijkt *questio* 92 over de ondergeschiktheid van de vrouw te gaan, terwijl in *questio* 93,<sup>56</sup> die over het beeld van God in de mens handelt, de gelijkheid voorop lijkt te staan. Maar gelijkheid en ondergeschiktheid zijn niet zo naast elkaar te leggen. Door een totale lezing van de artikelen waarin het expliciet over vrouw en man gaat, en een vergelijking van de vragen en reacties van Thomas, kan duidelijker worden hoe het gesteld is met de verhouding tussen gelijkheid en ondergeschiktheid. De verschillende argumenten worden in de literatuur wel genoemd, maar niet met elkaar geconfronteerd.<sup>57</sup>

Zoals hiervoor de antropologie in het grotere kader van de scheppingsleer is geplaatst, is het ook nodig om *questio* 92, die over de voortbrenging van de vrouw handelt, en *questio* 93, waarin 'de mens gemaakt naar Gods beeld' centraal staat, aan de hand van de tekstindelingen die Thomas aangeeft te plaatsen in de antropologie. De beschouwing over de mens, die uit geestelijke en lichamelijke substantie wordt samengesteld, beslaat de *questiones* 75 tot en met 102. Eerst wordt de aard (*natura*) van de mens zelf behandeld (qq. 75-89). In dit gedeelte maakt Thomas geen enkele keer een onderscheid tussen vrouwen en mannen. Hij spreekt over de mens als 'homo' en dan over de ziel van de mens.

Vervolgens komt de eerste voortbrenging (*productio*) van de mens aan de orde in *questiones* 90 tot en met 102, verdeeld in vier gedeelten: de voortbrenging van de mens zelf (qq. 90-92); het doel van de voortbrenging (q. 93); de status en toestand

<sup>56</sup> En dan met name de artikelen 4 en 6.

<sup>57</sup> Børresen, die het meest uitgebreid op de twee *questiones* ingaat, behandelt de verschillende artikelen na elkaar. Bovendien benadrukt zij, vanuit de opzet van haar boek, de overeenkomsten en verschillen met AUGUSTINUS en heeft minder aandacht voor het gewicht van de verschillende argumenten.

(conditio) van de in het begin voortgebrachte mens (qq. 94-101) en tot slot in questio 102 de verblijfplaats (locus).

Questio 90 is het begin van het antropologisch gedeelte van Thomas. Ook hier begint Thomas met de ziel. De voortbrenging van de vrouw volgt op de voortbrenging van de mens wat betreft de ziel (q. 90) en wat betreft het lichaam (q. 91). In deze twee questiones gaat het uitdrukkelijk om de mens (homo). Alleen in questio 92 gaat het over de vrouw, onderscheiden van de man. Hieruit zou op te maken zijn dat het voorgaande over de man gaat, omdat de vrouw blijkbaar een aparte toelichting behoeft. Het lijkt er echter meer op dat het voorgaande over vrouwen en mannen gaat en dat bij de voortbrenging van de eerste vrouw bepaalde vragen opkomen, die Thomas hier behandelt.

Voor een goed verstaan van Thomas is het belangrijk steeds te bedenken dat hij met scheppingsleer bezig is. Dat wil zeggen met de structuren, de grondpatronen, en niet met de feitelijke geschiedenis. Ook moet opgemerkt worden dat het eerste mensenpaar centraal staat.<sup>58</sup> In feite is Thomas een commentaar aan het geven op het scheppingsverhaal.

Questio 93 sluit in feite het deel over de voortbrenging (productio) van de mens af. Het doel van de voortbrenging wordt hier uitgewerkt en zo is deze questio als hoogtepunt en afsluiting van dit gedeelte te beschouwen. In de volgende questiones gaat het namelijk over de status en conditio van de eerste mens. Thomas geeft q. 93 als apart gedeelte aan; het is mijns inziens toch te beschouwen als afsluiting van qq. 90-92, omdat het betrekking heeft op alle drie de voorgaande artikelen. In deze questio gaat het dan ook weer over de mens; slechts in twee artikelen komen man en vrouw onderscheiden naar voren.

Hieronder het commentaar op deze questiones vanuit het bovenstaande kader.

---

<sup>58</sup> Het eerste mensenpaar staat voor Thomas model voor de relatie tussen man en vrouw in het huwelijk. Hij ziet, met vele anderen, alleen een heteroseksuele relatie als mogelijkheid. Deze visie wordt vaak tegen homoseksualiteit ingezet. Hoewel ik hier kritiek op heb, ga ik op de gevolgen hiervan verder niet in.



3.2 *Questio 92*

## DE VOORTBRENGING VAN DE VROUW

*Een lezing**Artikel 1**Of bij die voortbrenging van dingen  
de vrouw voortgebracht had moeten worden*

Het eerste artikel van de *questio* over de voortbrenging van de vrouw gaat over vraag waarom er bij de schepping een vrouwtje moest ontstaan. Het antwoord gaat over de noodzaak van een vrouwtje en een mannetje bij de voortplanting van mensen. Er wordt echter niet van schepping als ‘*creatio*’ gesproken, maar van de ‘eerste instelling van de dingen’. Dit blijft in de hele *questio* zo. Er wordt wel op een enkele plaats van ‘*schepsel*’, ‘*creatura*’, gesproken en van geschapen zijn of scheppen.<sup>59</sup> Aan het eind van artikel vier wordt God voor het eerst en de enige keer Schepper genoemd.

Biologie en geloof worden met elkaar verbonden. Alle drie de objecties werken negatief voor de vrouw.

Al in de eerste objectie wordt het centrale begrip ‘*mas occasionatus*’ gelanceerd: een begrip dat door iedereen die iets over Thomas en de vrouw zegt, naar voren wordt gehaald. Thomas noemt het zelf, naast deze objectie, maar eenmaal in deze *questio*. Het wordt vertaald met gemankeerd mannetje<sup>60</sup> of mislukte mens.<sup>61</sup> De term ‘per toeval gebrekkig geboren mannetje’ is geen letterlijke vertaling, maar denkt de lading het beste.<sup>62</sup>

<sup>59</sup> Artikel 2, ad 2; artikel 3, objectie 2; artikel 4, objectie 3 en artikel 2, *sed contra*.

<sup>60</sup> ‘*Male manqué*’ in vertaling der Blackfriars, ook bij Børresen. Pesch vertaalt het met ‘verhinderter Mann’.

<sup>61</sup> ‘*Mißglückter Mensch*’ bij Bujo, p. 167.

<sup>62</sup> In ‘*occasionatus*’ zitten de volgende elementen: ‘*occasio*’, wat gelegenheid of kans betekent, en ‘*natus*’, van *nasci*, geboren worden, ontstaan; een vrij letterlijke vertaling zou opleveren: een gelegenheidsmannetje. Daarmee sluit het woord aan bij de opvatting dat een mannetje in principe een mannetje wil voortbrengen, maar dat dit door omstandigheden niet gebeurt en er dan een vrouwtje ontstaat (q. 92, a. 1, ad 1). Een ‘per toeval geboren mannetje’ lijkt dan een zeer acceptabele vertaling. Toch ontbreekt er dan

Deze eerste objectie is gebaseerd op autoriteit van Aristoteles en dan wel zijn biologie: het vrouwtje is een per toeval gebrekkig geboren mannetje. In de combinatie met een geloofsargument, namelijk dat de eerste instelling van de dingen perfect was, levert dat op dat de vrouw niet voortgebracht had moeten worden.

Het tweede argument is op gezag van de Schrift, GREGORIUS DE GROTE, Augustinus én de biologie. Er wordt – hoewel Thomas over ‘vir’ en ‘mulier’ spreekt – immers verwezen naar het ‘agens’ zijn van de man en het ‘patiens’ zijn van de vrouw bij de voortplanting. Op grond daarvan is de vrouw minderwaardig en minder krachtig en had de vrouw niet voortgebracht hoeven worden bij de inrichting van de eerste dingen, want vóór de zonde, vanuit een geloofsargument, was er geen onderwerping en minderwaardigheid.

In het derde argument wordt geen enkele bron of autoriteit genoemd. Het beeld van Eva als verleidster is dus als algemene opvatting te beschouwen. Dit is een geloofsargument te noemen, maar het beeld van Eva als verleidster heeft natuurlijk alles te maken met het beeld van de vrouw als verleidster op het seksuele vlak. Op die manier wordt de vrouw ook hier indirect als biologische vrouw gezien, als lichaam.

Het argument *anderzijds* is een Schriftargument en wel uit het scheppingsverhaal (Gen 2, 18). Hier vallen de twee woorden die in spanning zijn met elkaar: hulp en gelijk.

Thomas antwoordt op het niveau van de concrete werkelijkheid, van de biologie. Met het woord ‘noodzakelijk’ (necessarius)

een fundamenteel element. Occasio stamt namelijk van ‘occido’, wat neervallen, óndergaan, sneuvelen of ten gronde of verloren gaan betekent. Daarom kies ik voor ‘per toeval gebrekkig geboren mannetje’, zodat beide elementen terugkeren.

De vertaling met mens is ronduit verkeerd. Mas staat voor ‘van het mannelijk geslacht’, een biologische term dus. Femina betekent vrouw of vrouwtjesdier. Ook een biologische term dus. Het lijkt erop dat Thomas dit begrippenpaar hanteert als hij op het niveau van de voortplanting, van de biologie spreekt, terwijl mulier en vir gebruikt worden als het over maatschappelijke verhoudingen gaat. Maar Thomas is daarin niet consequent: in het antwoord gebruikt hij de combinatie femina en vir.

geeft hij dat expliciet aan. In feite antwoordt hij op de vraag waarom er twee verschillende mensen nodig zijn voor de voortplanting. Eerst geeft hij aan dat de man niet alleen kon blijven en de vrouw als hulp bij de voortplanting geschapen moest worden. Hij gaat niet inhoudelijk in op de hulprol. Dan geeft hij in zijn antwoord het verschil aan tussen de mens en andere levende wezens, in volgorde van laag naar hoog wat betreft ontwikkeling. Daarmee verbreedt hij en verzacht hij de vraag: de vrouw staat niet ter discussie, maar de noodzaak van vrouwen en mannen. Omdat de mens meer doet dan voortplanten, is het nodig om het mannelijke en vrouwelijke van elkaar gescheiden te hebben, om niet steeds voort te planten. Dieren, de overige levende wezens, zijn ook in paren gemaakt, maar er is een verschil tussen dieren en mensen, namelijk het vermogen om te begrijpen. Hiermee verwijst Thomas al naar het volgende artikel: of de vrouw uit de man moest ontstaan, wat immers niet bij de andere levende wezens gebeurd is.

De kern van het antwoord van Thomas op deze kwestie is gebaseerd op het doel van de vrouw als hulp bij voortplanting: voor de menselijke voortplanting is er een mannetje en een vrouwtje nodig. In zijn antwoord komt tweemaal een uitspraak over vrouwen naar voren die een negatieve uitwerking kan hebben en de ondergeschikte rol kan bevestigen: de vrouw is een hulp voor de man wat betreft de voortplanting; voor andere werkzaamheden kan een man beter door een man geholpen worden. En de vrouw heeft een passieve kracht bij de voortplanting, terwijl de man een actieve kracht heeft. Deze opvattingen worden niet beargumenteerd. Maar hij werkt deze opvattingen ook niet verder negatief uit. In zijn antwoord gaat Thomas niet in op het verschil tussen man en vrouw om de verschillende posities te 'verklaren'.

De reacties van Thomas op de objecties zijn misschien wel het meest interessant. Hij relateert alle drie de objecties, voor een groot deel ten gunste van de vrouw. Hier is hij als theoloog bezig.

In de reactie op de eerste objectie wordt een onderscheid gemaakt tussen *natura particularis* en *natura universalis*. Een vrouw is inderdaad iets gebrekkigs en toevalligs, want een mannetje heeft als bedoeling een mannetje voort te brengen. Hieruit blijkt het androcentrisme overduidelijk: de man is norm, de rest is afwijkend. Maar volgens haar universele natuur is het vrouwtje niet iets toevalligs.<sup>63</sup> Dit sluit aan bij zijn antwoord: er is zowel een vrouwtje als een mannetje nodig voor de instandhouding van de soort. Hoewel Thomas in zijn antwoord genoeg had aan biologische uitleg, verwijst hij nu naar God: God heeft het zo bedoeld. Thomas ontkent dus de mannelijke opvattingen over de vrouw niet, maar laat een andere kant zien. Die andere kant heeft met God van doen. Hij gaat van de feiten, van de biologie, over naar het geloven, de theologie en wel naar scheppingstheologie. Schepping heeft met *natura universalis* te maken en op dit niveau is de vrouw niet afwijkend.

De tweede objectie verzacht Thomas door een onderscheid tussen slaafse en economische onderwerping, zij het dat deze verzachting heel betrekkelijk is. Er is dan wel geen slaafse onderwerping van de vrouw door de man, maar wel een onderwerping vanwege de zwakte van de vrouw. Hier sluit Thomas niet aan bij de objectie, omdat deze op grond van de voortplantingsleer geformuleerd is, terwijl Thomas een andere benadering hanteert: hij stelt dat de man (hij spreekt van *homo*, maar bedoelt duidelijk man!) in onderscheidingsvermogen sterker is en dat de vrouw daarom leiding behoeft. Het is maatschappelijk vanzelfsprekend dat de vrouw door de man geleid wordt, zoals er meer leiding nodig is tussen mensen.

Van de ene kant verzacht Thomas dus de objectie, omdat hij niet ingaat op de slaafse onderdrukking na de zonde, met betrekking tot de vrouw, en omdat hij de biologische verklaring van Augustinus op zich niet overneemt; tegelijk bevestigt hij de objectie door wel te stellen dat er slaafse onderdrukking na de zon-

---

<sup>63</sup> Dit botst met de visie van Børresen, die gelijkheid op het individuele niveau, namelijk als *imago Dei*, en ondergeschiktheid op het universele niveau plaatst. *Imago Dei* hoort echter bij het niveau van de schepping, zoals hiervoor duidelijk gemaakt is.

de ging bestaan en daarbij niet de onderdrukking van de vrouw te ontkennen, én door aan te geven dat de vrouw minder volmaakt is vanuit zijn visie op de betere geestelijke vermogens van de man.

Hij heeft hier dus een dubbelzinnige houding.

Wat de derde objectie betreft sluit Thomas aan bij de opvatting dat de vrouw een gelegenheid tot zonde is. Hij stelt echter dat gelegenheden tot zonde bij de wereld, zoals God die wilde, horen. Goed en kwaad horen samen voor Thomas. Er is contrast nodig in de schepping. Maar de vrouw is geen algemeen kwaad. Hij ontkent de zonde van Eva niet (het bijzondere kwaad), maar stelt opnieuw dat de vrouw er voor het algemeen goed, namelijk de voortplanting, van meet af aan hoorde te zijn. Hij verwijst ook hier, indirect, naar het onderscheid universalis-particularis, waarbij hij aangeeft dat het om het algemene, universele gaat.

#### *Artikel 2*

#### *Of ze uit de man had moeten ontstaan*

In deze tweede vraag komt de relatie van de vrouw ten opzichte van de man aan de orde. De eerste vraag was nog algemeen over de vrouw, hoewel het vanuit een mannelijk perspectief benaderd werd, zoals hiervoor getoond is.

Deze vraag is expliciet vanuit de man gesteld.

Op de vraag of de vrouw uit de man moest voortkomen, zou een negatief antwoord de positie van de vrouw ten goede komen. Er worden drie argumenten gegeven waarom de vrouw niet uit de man zou zijn ontstaan, argumenten van biologische en sociologische aard. Op de eerste plaats wordt een vergelijking met de dieren gemaakt, vervolgens wordt gesteld dat ze beiden van dezelfde soort zijn, dus uit hetzelfde materiaal moeten zijn en tenslotte mogen man en vrouw niet verwant zijn. Bij de laatste objectie wordt verwezen naar Leviticus; verder worden geen bronnen of autoriteiten aangehaald. Hoewel hier betoogd wordt dat de vrouw niet uit de man kan zijn ontstaan, is er geen sprake van een verdediging van (de zelfstandigheid van) de

vrouw. Het zijn eigenlijk heel praktische argumenten, die niet voortkomen uit een verdediging ten gunste van de vrouw

Het argument *anderzijds* is wederom een Schriftargument: uit Jezus Sirach (17, 5). Het komt sterk overeen met het argument uit het eerste artikel, met dit verschil dat hier de voortkomst uit de man toegevoegd is. Door de toevoeging van Thomas (zie tekst tussen haakjes) wordt dit argument *anderzijds* een expliciet negatief argument ten opzichte van de vrouw: "Hij schiep uit hem (dit is de man) een hulp gelijk (dit is de vrouw)."

Het antwoord bestaat uit vier redenen waarom de vrouw uit de man moest ontstaan. Opvallend is dat Thomas hier niet meer biologisch argumenteert. Hij begint zijn antwoord dan ook met het woord 'passend' (conveniens) in plaats van 'noodzakelijk'. Hij transformeert het niveau van de objectie van biologie naar theologie. In biologie gaat het over harde feiten, noodzakelijkheden, in de theologie om inzichten. In zijn antwoord komt het woord 'noodzakelijk' nog tweemaal voor; beide keren gaat het over 'mas' en 'femina' en verwijst hij dus naar de biologie.

Bij de eerste en de laatste reden wordt naar Paulus verwezen: de vergelijking tussen de eerste mens als begin van de soort<sup>64</sup> en God als begin van het universum en de vergelijking tussen man en vrouw en Christus en de kerk (Ef. 5, 32). Dit zijn dus theologische of geloofsargumenten. Ze gaan echter uit van de man. De man is oorsprong, begin. Hierin klinkt door: de man is de basis, de norm, het voornaamst.

De andere twee redenen zijn maatschappelijk of sociaal, waarbij de man ook uitgangspunt is. Het verschil met de dieren staat hier centraal. Op de eerste plaats is de vrouw uit de man ontstaan, zodat de man tenminste bij haar zou blijven, zich gebonden aan haar zou weten. De band van de vrouw naar de man toe blijft buiten beschouwing. Op de tweede plaats zijn man en vrouw beiden nodig in de huishouding, zij het dat de man het hoofd is. De vrouw is dus uit haar 'hoofd' en 'oorsprong' ontstaan. Hier verwijst Thomas nog naar de biologie: het is voor de menselijke soort noodzakelijk dat er een band tussen

---

<sup>64</sup> Dit is een verwijzing naar Hand. 17, 26, waar Paulus aan het woord is.

vrouw en man bestaat, omdat ze hun leven lang bij elkaar blijven. Maar hij geeft tegelijk aan dat deze noodzaak niet de enige reden is en gaat in op de verschillende taken van vrouw en man.

Het antwoord op dit artikel bevestigt dus de afhankelijkheid van de vrouw. Thomas geeft aan dat dit antwoord tegelijk de eerste objectie beantwoordt: de mens is niet gelijk aan de dieren. Dat blijkt uit het antwoord. Thomas ontkracht objecties twee en drie door op deze biologische en sociologische argumenten ook theologisch te reageren: goddelijke kracht kan niet vergeleken worden met natuurlijke processen. De voortkomst van man en vrouw is door goddelijke kracht tot stand gekomen en de argumenten kloppen dus gewoon niet. Hij geeft aan dat de objecties op een verkeerd niveau redeneren wat betreft de voortbrenging van het eerste mensenaar.

Thomas plaatst de discussie dus op een ander niveau: het gaat niet over noodzakelijkheid, maar over passendheid.

Maar zowel de objecties, die niet theologisch van aard zijn, als het antwoord van Thomas, waarin hij wel theologisch argumenteert, is negatief voor de positie van de vrouw. Er wordt echter niet expliciet negatief over de vrouw gesproken, zoals in het vorige artikel met betrekking tot de onvolmaaktheid van de vrouw, maar er wordt in het antwoord uitgegaan van een ondergeschikte positie. Thomas bekritiseert de objecties, maar niet ten gunste van de vrouw.

Tot slot moet nog opgemerkt worden dat hier ook 'homo' wordt gebruikt waar man of mannetje is bedoeld.<sup>65</sup> Ook gebruikt Thomas vir en femina op hetzelfde niveau, naast mas en femina.<sup>66</sup> Thomas gaat dus allerminst voorzichtig met deze termen om.

Op het eind van het artikel worden voor het eerst Adam en Eva genoemd; daarvoor was het steeds man en vrouw/vrouwje en mannetje. Hierdoor wordt duidelijker dat Thomas bezig is met het scheppingsverhaal. Dat is ook te zien aan de argumenten *anderzijds*, die op dit verhaal gebaseerd zijn.

---

<sup>65</sup> Objectie 1.

<sup>66</sup> Responsio, derde reden.

*Artikel 3**Of de vrouw uit de rib van de man had moeten worden gevormd*

Na de vraag of de vrouw uit de man moest ontstaan volgt de vraag of ze uit de rib moest ontstaan. De argumenten willen laten zien dat dit niet kan. Het gaat weer over noodzakelijkheid. Het eerste argument is van fysiologische aard en krijgt van Thomas de meeste aandacht in zijn reacties. De bron is hier Augustinus, maar niet als theoloog. Van Augustinus wordt hier een uitspraak uit zijn commentaar op het scheppingsverhaal aangehaald, waarbij hij een fysiologische opmerking maakt. De andere twee zijn geloofsargumenten, zonder bronvermelding. Ze verwijzen naar de staat van oorspronkelijke gerechtigheid, waar alles volmaakt was en waar geen pijn bestond. De argumenten zijn niet op de vrouw op zich gericht. Ze gaan in op de (on)mogelijkheid van de vorming van de vrouw uit de rib, niet op de passendheid.

Het argument *anderzijds* is ook hier uit de Schrift en wel uit Genesis (2, 22), zoals in artikel één. Dit citaat bevestigt de vraag, zonder argumentatie, zoals in het vorige artikel.

Het antwoord van Thomas is kort, maar krachtig. Hij begint ook hier met het woord 'passend', noodzakelijkheid komt niet meer voor. Hij gaat hier alleen in op de vraag waarom precies de rib de plaats was, waar de vrouw uit ontstond. Dit kwam in de objecties niet naar voren.

Het ontstaan van de vrouw uit de rib is volgens Thomas passend. Daarvoor heeft hij twee redenen: de eerste wijst op een gelijkwaardige relatie: de vrouw moet niet heersen, maar ook niet veracht worden. De rib zit in het midden van het lichaam. De tweede sluit aan bij een van de redenen die genoemd zijn in het vorige artikel: de vergelijking tussen Adam en Eva aan de ene kant en Christus en de kerk aan de andere kant. Thomas geeft geen tekst en uitleg: deze vergelijking zegt blijkbaar voldoende. Hij verwijst niet eens naar een Schriftcitaat of andere autoriteit. Het eerste argument duidt op gelijkwaardigheid tus-



sen man en vrouw, het tweede bevestigt de belangrijke plaats van de man en de afgeleide plaats van de vrouw.

De reactie op de eerste objectie is, zoals gezegd, heel uitgebreid. Er volgt een redenering om te laten zien dat Augustinus wel gelijk had, maar dat de conclusie die daaruit getrokken werd, niet klopt. Thomas baseert zich op Aristoteles én op Augustinus om te laten zien dat Eva wel uit de rib van Adam gevormd kon worden. Opvallend is dat Thomas alleen natuurkundig, fysiologisch redeneert. Hij blijft op het niveau van de objectie, terwijl hij in zijn antwoord laat zien dat hij de vraag heel anders benadert. Pas bij de andere argumenten haalt hij heel kort andere argumenten naar voren. Het zijn geen nieuwe: hij komt terug op de vergelijking tussen Adam als begin van de soort en God als begin van alles<sup>67</sup> en op de goddelijke kracht, die niet te vergelijken is met natuurlijke kracht.<sup>68</sup> Hier antwoordt hij ook op hetzelfde niveau als de objecties, maar laat zien dat de objecties te beperkt redeneren.

In de objecties komt niet iets inhoudelijk nieuws naar voren en ook het tweede deel van het antwoord is slechts een herhaling. Het nieuwe van dit artikel zit dus in het eerste deel van het antwoord: vrouw en man staan op gelijk niveau.

Dit artikel is een specificatie van het vorige. Beide vragen zijn gericht op het concrete scheppingsverhaal. Er komen dan ook veel dezelfde argumenten terug. Toch brengt Thomas hier gelijkheid in, terwijl hij dat in artikel twee niet deed. Bovendien is hij zorgvuldiger in zijn woordgebruik: in dit artikel spreekt Thomas wel consequent over 'mulier' en 'vir'. Daarnaast komen nu veelvuldig Adam en Eva voor. In artikel twee heeft Thomas de discussie op een ander niveau geplaatst, namelijk het niveau van geloven, van theologie. Nu komt hij van daaruit tot gelijkheid.

---

<sup>67</sup> Q. 92, a. 2, antwoord.

<sup>68</sup> Q. 92, a. 2, ad 2 en ad 3.

*Artikel 4**Of de vrouw onmiddellijk door God gevormd is*

Het laatste artikel van deze questio is het kortst. Hierin gaat het helemaal niet meer om biologie of natuurkunde, maar om de relatie tussen God en de schepselen. Dit artikel is van een andere aard dan de voorgaande artikelen; in artikel één ging het om de noodzakelijkheid van de vrouw bij de eerste dingen, in artikel twee en drie werd betoogd dat de manier waarop de vrouw ontstaan is, passend is. Nu staat Gods activiteit centraal en de relatie van God tot het voortbrengen van de vrouw.

De eerste objectie redeneert dat God uit niets voortbrengt: alles wat uit iets anders voortkomt, is niet onmiddellijk door God voortgebracht.

De mogelijkheid van tussenpersonen met betrekking tot de inrichting van de wereld wordt bevraagd in objectie twee. Deze vraag komt ook voor in questiones 90 en 91, over de voortbrenging van de ziel en van het lichaam van de mens.<sup>69</sup> Het is een vraag uit de scheppingsleer, niet specifiek in verband met de voortbrenging van de vrouw.

De derde objectie verwijst naar het vooraf bestaan van geschapen dingen.

Augustinus speelt een belangrijke rol in dit artikel: in objecties twee en drie is hij de bron, maar ook in het argument *anderzijds*. In de reacties op de objecties maakt Thomas ook nog tweemaal gebruik van Augustinus als autoriteit.

Augustinus lijkt argumenten *tegen* aan te dragen, maar Thomas laat zien dat hij dit op een andere plaats zelf relativeert.

De conclusie is dan ook dat alleen God de vrouw kan hebben voortgebracht, gezien de manier waarop ze is voortgebracht. God kan op een andere manier dan de natuurlijke manier 'dingen in het zijn' brengen. In dit artikel is geen sprake meer van biologische of filosofische argumenten. Hier gaat het om God en de mensen als Schepper en schepselen. De questio

---

<sup>69</sup> Q. 90, a. 3 en q. 91, a. 2.

wordt met het woord 'Schepper' besloten, terwijl in de rest van de questio God 'Deus' wordt genoemd.

Het eerste mensenpaar is niet op natuurlijke, maar op goddelijke wijze voortgebracht. Dat is de strekking van het antwoord van Thomas en daar ligt ook de betekenis van het artikel. Er wordt geen onderscheid tussen man en vrouw gemaakt, of een verdediging gegeven van de relatie tot de Schepper van het schepsel vrouw. Thomas laat zien dat de manier waarop de vrouw is ontstaan niet noodzakelijk was: het had anders gekund. Het belangrijkste is dat het een activiteit van God was: God heeft de vrouw geschapen. De vrouw is schepsel; anders zou ze iets tweedehands zijn. Daar verzet Thomas zich tegen.

Dit antwoord aan het eind van deze questio relateert de eerste drie artikelen en is als opmaat naar questio 93 te beschouwen.

In de reacties op de objecties brengt Thomas op de eerste plaats in dat de (eerste) vrouw niet op natuurlijke wijze is voortgebracht en dat het argument daarom niet opgaat; vervolgens relateert hij de opmerking van Augustinus door zijn eigen woorden te gebruiken, die het argument ontkrachten. Daarnaast geeft hij aan dat de engelen weliswaar een dienst kunnen hebben verricht bij de voortbrenging van de vrouw, zoals in de objectie gesteld wordt, maar dat ze zeker niet de vrouw gevormd kunnen hebben. Dit stelt Thomas vanuit de vooronderstelling dat alleen God buiten de natuurlijke orde iets voort kan brengen, zoals hij in zijn antwoord gesteld heeft. Het derde argument tenslotte is gebaseerd op een misverstand over de actieve en passieve kant van 'bestaan'.

De objecties zijn op zich dus niet onjuist, maar niet van toepassing op de voortbrenging van de vrouw.

De vrouw is onmiddellijk door God gevormd. Als de vrouw vanuit haar schepsel zijn benaderd wordt, komt ondergeschiktheid niet naar voren.

### 3.3 *Questio 93*

#### HET DOEL VAN DE VOORTBRENGING VAN DE MENS

##### *Een lezing*

Omdat de artikelen samenhangen is het nodig bepaalde artikelen kort toe te lichten alvorens artikelen vier en zes apart te nemen.

Het *eerste artikel* geeft een uiteenzetting van de begrippen om de verschillen tussen 'similitudo', 'imago' en 'aequalitas' te verhelderen. Dit is de basis voor deze *questio*. Similitudo of gelijkenis is het brede, algemene begrip, waar imago, beeld, als soort onder valt. Beeld betekent dat iets wordt uitgedrukt in iets anders. Aequalitas of gelijkheid hoort niet bij het begrip beeld, maar wel bij het begrip volmaakt beeld (imago perfecta). Thomas gaat hier uit van de normale spraakregels.

Op grond van deze definities is volgens Thomas duidelijk dat er in de mens enige gelijkenis bestaat met God, maar dat er geen sprake is van gelijkheid. Dus als de mens beeld van God wordt genoemd, dan is dat geen volmaakt beeld: daarom staat in de Schrift dat de mens *naar* Gods beeld is.

*Artikel twee* komt ook terug in artikelen vier en zes: het gaat over de inhoud van het beeld zijn. Het beeld bestaat in de redelijke natuur, die de mens heeft. In niet-redelijke schepselen wordt dus geen beeld van God gevonden.

Het *derde artikel* is interessant voor de vraag naar de spanning tussen ondergeschiktheid en gelijkheid, omdat hier de relatie tussen lichaam en ziel, of beter gezegd tussen lichaam en geest, een belangrijke rol speelt. Het artikel gaat in op het beeld-van-God zijn van de engelen en van de mensen. Er kan op twee manieren naar gekeken worden: in eerste instantie is het beeld in de engelen perfecter, omdat het verstand van de engelen perfecter is. Hier zit dus achter dat het lichaam (wat de engelen niet hebben) een negatieve invloed heeft op de verstandelijke vermogens. Maar Thomas voert nog iets secundairs aan: in een bepaald opzicht is de mens meer beeld van God, omdat de mens een bepaalde imitatio van God kent, die de engelen niet kennen: ten

eerste de vergelijking tussen de voortkomst – de mens uit de mens, zoals ook God uit God; ten tweede de manier waarop de ziel in heel het lichaam en in elk deel van het lichaam een plaats heeft in vergelijking met God in heel de wereld.

Dit laatste lijkt een positievere opvatting van lichamelijkheid te bevatten en daarmee wellicht het eerste punt te verzwakken, maar Thomas geeft zelf aan dat dit niet het belangrijkste is. Hij komt verder in deze questio niet terug op de invloed van het lichaam op de het verstand, waardoor de vraag blijft staan wat voor opvatting Thomas precies over lichamelijkheid heeft. Een negatieve kijk op lichaam zou immers een negatieve kijk op vrouwen met zich mee kunnen brengen, gezien de betekenis van vrouwen op het lichamelijke vlak, namelijk de voortplanting.

In *artikel vijf* tenslotte komt de Triniteit naar voren, die in artikel zes een grote rol speelt. Opvallend is dat Thomas er hier niet erg diep op ingaat. Op de vraag of het beeld van God betrekking heeft op de essentie van God, de goddelijke natuur, of op de drievoudigheid van God, antwoordt Thomas dat het op beide slaat: God is immers één natuur in drie personen. De natuur van God en de personen zijn niet los te koppelen. De discussie die hierachter zit heeft met de theorie van Augustinus te maken, die het beeld-van-God zijn niet in de leer over de mens, maar in zijn leer over de Triniteit ontvouwt. De Bijbel leert zowel over het mysterie van Vader-Zoon-Geest als over de mens als beeld van God. In de mens kan dus de Triniteit inzichtelijk worden. Augustinus vindt drieslagen in de mens, met name in de menselijke geest. Bij voorbeeld de trits mens-notitia-amor of memoria-intelligentia-voluntas.<sup>70</sup>

---

<sup>70</sup> “Appendix 4: St Augustine on the Divine Image in Man,” ST THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, vol. 13: *Man made to God's Image*, Latin text. English translation, Introduction, Notes, Appendices and Glossary by Edmund Hill o.p., London, 1963, pp. 209-212.

*Artikel 4**Of het beeld van God in elke mens te vinden is*

Deze vraag richt zich op de mens. De vraag of er in de mens een beeld van God is, is al beantwoord. Ook in artikelen twee en drie wordt de mens genoemd. Maar nu wordt de mens gespecificeerd: is *elke* mens naar het beeld van God geschapen?

In de objecties op de vraag of in iedere mens het beeld van God is te vinden, worden verschillende groepen mensen aangewezen die geen beeld kunnen zijn: op de eerste plaats de vrouwen, omdat ze beeld van de man zijn, waarbij de bekende tekst uit de brief aan de Korinthiërs (1 Kor. 11, 7) verschijnt; op de tweede plaats de niet voorbestemden, met een verwijzing naar de Romeinenbrief (Rom. 8, 29) en ten derde de zondaars. De derde objectie wordt zonder verwijzing geponeerd.

Het argument *anderzijds* is vaag en niet erg inhoudelijk. In de Psalm (38) wordt slechts het beeld van 'beeld' gebruikt: "Toch gaat de mens in een beeld voorbij."

In zijn antwoord gaat Thomas niet op deze verschillende groepen in en hij onderscheidt dus ook niet naar vrouw of man. Hij geeft de gradaties in het beeld zijn aan. De mens (nu weer consequent 'homo') is *naar* Gods beeld: dat houdt een dynamiek in. Maar iedere mens is in zekere zin beeld van God. Het beeld-van-God zijn zit in de redelijke natuur van de mens. Hiermee herhaalt hij antwoorden uit vorige artikelen én verwijst hij naar het volgende artikel wat betreft de analogie tussen de Triniteit en de menselijke geest. De eigenschappen van God, kennen en liefhebben, verwijzen immers naar de Triniteit: het woord dat in de denker ontstaat en de liefde uit beiden staan voor de Zoon uit de Vader en de H. Geest uit beiden.<sup>71</sup>

Thomas gaat in op de verschillende gradaties in het beeld zijn. Daarmee voert hij de heilsgeschiedenis in de scheppingsleer in: iedere mens vertoont enige gelijkenis met God. Dit is op het niveau van de schepping. Dan gaat hij over op het hier en nu, waar mensen in doen en laten op God lijken, zij het nog onvol-

---

<sup>71</sup> Zie artikel 5 en ook artikel 6.

maakt. Hier speelt genade een rol. Het derde niveau verwijst naar de gelukzaligen, die God volmaakt kennen en liefhebben in de verlostte staat. Opvallend is dat Thomas aan het eind van zijn antwoord naar een Psalm verwijst, een andere dan in *anderzijds*, maar wel in dezelfde lijn. Hierdoor krijgt de Psalmtekst uit het argument *anderzijds* meer kracht.

Objecties twee en drie zijn al in het antwoord genuanceerd.

De eerste objectie, waar de vrouw als beeld van God wordt uitgesloten, krijgt nog aparte aandacht. De uitspraak van Paulus wordt door Thomas op twee manieren genuanceerd. Op de eerste plaats wordt de overeenkomst tussen vrouwen en mannen door Thomas naar voren gehaald op grond waarvan beiden beeld zijn: de ratio, het verstand. Dit sluit aan bij het antwoord. Thomas gaat hier niet in op de verschillen tussen het verstand van de vrouw en de man, zoals in *questio 92* in het eerste artikel naar voren kwam. Hij heeft het alleen over de overeenkomst. Dan nuanceert hij de Paulustekst door aan te geven dat het verschil in beeld iets secundairs is én door de tekst anders te herhalen: "de vrouw is glorie van de man" zegt Thomas Paulus na, terwijl in het citaat van Paulus 'beeld' wordt gebruikt. De visie op de man als begin of principe wordt door Thomas op zich niet gerelativeerd, maar staat het beeld zijn van de vrouw niet in de weg.

Dit artikel laat opnieuw zien dat voor Thomas vrouw en man door God geschapen en door God bedoeld zijn en dat zij beiden naar Gods beeld geschapen zijn. Thomas gaat hier niet in op de verschillen tussen vrouwen en mannen, met uitzondering van de verklaring van de Paulustekst, waar de man voorop staat en verwezen wordt naar de hulpfunctie van de vrouw. Hier speelt *questio 92* door. Thomas geeft echter wel aan dat het iets bijkomstigs is.

*Artikel 6**Of het beeld van God alleen naar de geest van de mens is*

Dit artikel gaat over de geestelijke vermogens van de mens; dat houdt in: verstand en wil. Deze kunnen niet los gezien worden van de zinnelijke vermogens, zoals hiervoor duidelijk is geworden. Dat blijkt ook uit het antwoord van Thomas.

Dit is een belangrijk artikel met betrekking tot de vrouw, omdat de relatie tussen ziel en lichaam terugkeert, die voor de spanning tussen gelijkheid en ondergeschiktheid belangrijk is. Aangezien het verschil tussen man en vrouw lichamelijk is en dit artikel op de geest is gericht, liggen hier kansen.

De vier objecties verwijzen naar vier verschillende bronnen. De eerste objectie is op dezelfde Paulustekst gebaseerd als de eerste objectie in artikel vier, maar hier wordt niet ingegaan op de vrouw-man-kwestie. In de tweede objectie, gebaseerd op Gen. 1, 27, wordt wel het verschil tussen vrouw en man genoemd, maar neutraal. De derde verwijst naar de betekenisinhoud van beeld. De vierde tenslotte is op basis van de Triniteitsleer van Augustinus. Alle vier de objecties gaan in op lichaam of de relatie tussen lichaam en geest. Ze zijn geen van alle negatief wat de vrouw betreft.

Het *sed contra* is dit keer geen citaat op zich maar een syllogisme, zoals dat in de meeste objecties gehanteerd wordt.

Thomas combineert twee citaten uit Paulusbrieven, waardoor de conclusie getrokken kan worden dat het beeld van God in de mens alleen in de geest bestaat (Ef. 4, 23 en Kol. 3, 10).

In zijn antwoord begint Thomas met een uiteenzetting van het verschil tussen 'imago' en 'vestigium' ofwel spoor. Daarmee legt hij het verschil uit tussen de mens en de andere schepselen. Vervolgens legt hij dit verschil uit aan de hand van de goddelijke natuur en aan de hand van de Triniteit.

Thomas benadert de mens als redelijk schepsel en ziet in de rede het beeld van God. Maar de andere zielsvermogens en ook het lichaam worden door hem niet negatief gewaardeerd of ontkend.



Zijn conclusie is dat het beeld van God in de mens in zijn geest bestaat en dat in zijn andere delen een gelijkenis in de vorm van een spoor bestaat, zoals dat ook bij andere schepselen het geval is.

De nadruk ligt dus op de geest. De motivatie ervoor is de volgende. De geest 'lijkt' het meest op God, namelijk wat betreft het kennen en liefhebben. Het lichaam speelt daarin geen rol. Het lichaam heeft wel deel aan het beeld-van-God zijn, namelijk op de manier van een spoor.

Voor de spanning tussen gelijkheid en ondergeschiktheid is ten eerste belangrijk dat Thomas hier geen onderscheid maakt tussen de geest van de vrouw en die van de man. Ten tweede speelt het lichaam geen negatieve rol. Geest (en daarmee ziel) en lichaam hebben een verschillende betekenis met betrekking tot gelijkenis met God.

In zijn antwoorden op de objecties komt de betekenis van het lichaam op verschillende manieren naar voren. De eerste objectie geeft aan dat de mens méér is dan geest. Dit ontkent Thomas uiteraard niet, maar hij geeft aan dat dit niet strijdig is met het beeld van God naar de geest. Beeld en origineel hoeven niet samen te vallen.

De tweede objectie is het meest interessant voor de spanning tussen gelijkheid en ondergeschiktheid. Ten eerste gaat Thomas niet in op de verschillende rollen bij de voortplanting, hoewel het wel over voortkomst gaat. De vrouw is beginsel, terwijl ze vanuit de man geboren wordt. Impliciet komt hier de visie op de rol van de man als actief naar voren, maar Thomas gebruikt die niet. Ten tweede geeft Thomas nog eens expliciet aan dat de geest van beide seksen gelijk is en dat dus beide seksen naar het beeld van God zijn. Augustinus, Genesis én Paulus<sup>72</sup> worden hier

---

<sup>72</sup> Thomas koppelt hier twee citaten uit verschillende brieven aan elkaar, namelijk Kol. 3, 10 en Gal. 3, 28. Hij verwacht Kol. 3, 11 met Gal. 3, 28. Kol. 3, 11 luidt: "Dan is er geen sprake meer van heiden of jood, besnedene of onbesnedene, barbaar of onbeschaafde, van slaaf of vrije mens. Daar is alleen Christus, alles in allen." Gal. 3, 28 luidt: "Er is geen jood of heiden meer, er is geen slaaf of vrije, er is geen man en vrouw: allen tezamen zijt gij één persoon in Christus Jezus."

genoemd. Thomas verwijst hier naar hetzelfde citaat als in het argument *anderzijds*.

De derde objectie is interessant, omdat Thomas het lichaam van de mens wel in het beeld wil betrekken. Lichaam en ziel passen bij elkaar, vandaar dat het lichaam ook het beeld uit kan drukken.

De vierde objectie tenslotte laat zien hoe zorgvuldig en nauwkeurig Thomas ingaat op de verschillende vermogens van de ziel. Al deze reacties bevestigen dat voor Thomas het lichaam geen negatieve of onbelangrijke rol speelt.

Dit artikel laat inderdaad gelijkheid naar voren komen, maar niet omdat het lichaam verdoezeld wordt. De vrouw komt hier niet positiever naar voren omdat het over de geest gaat, maar omdat het over het naar-Gods-beeld zijn gaat. Daar ligt dus de kans voor de vrouw.

#### 4. Conclusie

##### 4.1 *Questio 92*

Wat is de lijn van het betoog in *questio 92* en waar vallen de beslissingen? Uit het bovenstaande zijn enkele conclusies te trekken.

Ten eerste wat betreft de bronnen.<sup>73</sup>

Inhoudelijk spelen eigenlijk alleen Paulus, Genesis, Augustinus en Aristoteles een rol.<sup>74</sup>

Van deze verwijzingen zijn de verwijzingen naar Paulus beide negatief wat betreft de vrouw. Thomas baseert zich in zijn antwoord op deze opvattingen. Aristoteles geeft op twee plaat-

---

<sup>73</sup> ARISTOTELES, AUGUSTINUS, GREGORIUS DE GROTE en HUGO VAN ST. VICTOR worden genoemd als autoriteiten. Daarbij wordt Augustinus het meest aangehaald, met name in artikel vier. Daarnaast speelt de Schrift een grote rol. Met name Genesis en Paulus worden vaak genoemd. Naast de expliciete verwijzingen zijn er, zoals gezegd, vele verwijzingen zonder bronvermelding naar geloofsargumenten waarin een Schriftcitaat te herkennen is. Maar ook waar geen verwijzing genoemd wordt en Thomas aan het woord is, klinkt de Schrift door. De Schrift is het uitgangspunt voor het denken van Thomas.

<sup>74</sup> Ik ga hier alleen in op de expliciete verwijzingen.

sen een negatieve opvatting;<sup>75</sup> de ene neemt Thomas voor een deel over en relateert hij voor een deel, terwijl de andere in zijn antwoord de afhankelijkheid van de vrouw ondersteunt. Wat betreft de verwijzingen naar Genesis is er één expliciet negatief,<sup>76</sup> die Thomas impliciet over schijnt te nemen,<sup>77</sup> en wordt er één, die ook uitgaat van de man, in het antwoord van Thomas gebruikt om de afhankelijkheid van de vrouw te bevestigen.<sup>78</sup> Van de vele verwijzingen naar Augustinus is er slechts één negatief.<sup>79</sup>

De opvattingen van Aristoteles, van Paulus en van het scheppingsverhaal bieden Thomas dus argumenten die de ondergeschiktheid van de vrouw ondersteunen.

Om te zien hoe Thomas zelf de vrouw ziet, is een tweede stap nodig: als alle negatieve en positieve opvattingen met betrekking tot de voortbrenging van de vrouw en met betrekking tot de vrouw in het algemeen op een rijtje worden gezet, dan is ten eerste te zien dat de negatieve uitspraken de overhand hebben. Onder negatief worden verstaan die uitspraken waar niet van gelijkwaardigheid wordt uitgegaan. Dus het 'hulp zijn' is ook een negatieve opvatting, alsmede het 'uit de man ontstaan zijn' van de vrouw. Positief zijn dan de uitspraken waar de gelijkwaardigheid tussen man en vrouw uit blijkt.

Daarbij moet opgemerkt worden dat een kwantitatieve benadering niet voldoet. De positieve houding van artikel 4 komt zo bij voorbeeld niet naar voren. De uitspraken moeten altijd in hun context bekeken worden. Op twee plaatsen spreekt Thomas zich positief uit over de vrouw. Dit is tweemaal op zijn eigen

---

<sup>75</sup> Objectie 1, artikel 1 en antwoord artikel 2.

<sup>76</sup> Objectie 2, artikel 1.

<sup>77</sup> Zie commentaar op artikel 2.

<sup>78</sup> Antwoord, artikel 3: "Ze is uit de man genomen en daarom verlaat de mens zijn vader en moeder en zal hij bij zijn vrouw blijven."

<sup>79</sup> Objectie 2, artikel 1. Het is overigens de vraag welk deel van de objectie naar Augustinus verwijst. De vrouw wordt in het deel van het boek waarnaar verwezen wordt niet genoemd. Het kan een verkeerde verwijzing zijn.

autoriteit:<sup>80</sup> de vrouw is naar haar universele natuur geen 'mas occasionatus',<sup>81</sup> maar naar de bedoeling van de natuur, en tussen vrouw en man bestaat een 'socialis conjunctio'.<sup>82</sup> Hierbij moet wel opgemerkt worden dat op beide plaatsen ook een negatieve uitspraak wordt gedaan. Bovendien is het positieve karakter heel betrekkelijk. Het zijn beide positieve geluiden vanuit een negatieve beschrijving: Thomas ontkent de negatieve uitspraak van Aristoteles – voor een deel – en ontkent de overheersing en minachting van de vrouw. Ondanks de voorbehouden blijven de positieve uitspraken toch staan. Op de tweede plaats valt op dat in artikelen één en twee de negatieve uitspraken talrijk zijn, terwijl in artikel drie alleen in het antwoord een positieve en negatieve kant is te ontdekken en in artikel vier helemaal geen (expliciete) positieve of negatieve uitspraak is te vinden. De negatieve uitspraken zijn als volgt in te delen: het grootste aantal<sup>83</sup> is gericht op het lichaam van de vrouw, vanuit biologische visies; Paulus geeft theologische of beter gezegd geloofsargumenten voor de afhankelijkheid met behulp van analogieën;<sup>84</sup> een derde groep zijn de maatschappelijke opvattingen die uitgaan van mannelijke dominantie en de afgeleide betekenis van de vrouw bevestigen. Eén uitspraak valt buiten deze drie groepen en staat op zichzelf: ze heeft betrekking op de geest van de vrouw.<sup>85</sup>

Wat betreft de geest van de vrouw is opvallend dat Thomas hier wel verwijst naar de verschillen tussen man en vrouw. In de questiones over de aard van de mens, waarin de ziel wordt uiteengezet, wordt geen onderscheid gemaakt tussen man en vrouw. Daarbij moet opgemerkt worden dat deze uitspraak in het eerste artikel staat, waar over noodzakelijkheid gesproken wordt.

---

<sup>80</sup> Over de eigen autoriteit van Thomas kan eigenlijk niet gesproken worden. Hij baseert zich, zoals gezegd, vooral op de Schrift.

<sup>81</sup> Ad 1, artikel 1.

<sup>82</sup> Antwoord, artikel 3.

<sup>83</sup> Acht in totaal.

<sup>84</sup> Slechts op twee plaatsen in het antwoord van artikel twee.

<sup>85</sup> Artikel 1, ad 2, met een beroep op Aristoteles.

Als de vier artikelen met elkaar vergeleken worden, dan zijn artikelen één en vier op het eerste gezicht fundamenteleler in hun vraag dan artikelen twee en drie. Artikelen twee en drie verwijzen naar het concrete scheppingsverhaal. In deze twee artikelen geeft Thomas echter aan dat het niet over noodzaak, maar over passendheid gaat. Daarmee komt de discussie anders te liggen. In artikel één gaat het over biologie en noodzakelijkheid; in artikel twee zet Thomas de theologie in. In artikel drie komt daardoor gelijkheid naar voren; in artikel twee sluit hij aan bij de ondergeschikte positie van de vrouw. Zowel artikel één als artikel vier laten zien dat de vrouw bij de schepping hoort. In artikel één komt de ondergeschiktheid nog het meest naar voren: de eigen rol van de vrouw op het niveau van de voortplanting, van de biologie komt ter sprake. Thomas expliciteert deze rol echter niet negatief. Hij gaat wel impliciet van een ondergeschikte rol uit door de woorden hulp en passief. In de reacties op de objecties relateert hij de ondergeschiktheid van de vrouw tot op zekere hoogte. Op het niveau van de biologie kan ondergeschiktheid het meest naar voren komen, maar Thomas perkt deze voor een deel in (verwijzend naar God). In artikel vier wordt de relatie tussen de vrouw en God aangegeven, waar ondergeschiktheid aan de man geen rol speelt.

In de vier artikelen komen zowel gelijkheid of gelijkwaardigheid als ondergeschiktheid naar voren. Er is echter een stijgende lijn richting gelijkheid te zien.

#### *4.2 Questio 93, artikelen 4 en 6*

Als gekeken wordt naar de bronnen in deze twee artikelen, dan valt een zekere parallel met de vorige questio op. Ook hier zijn Augustinus, Genesis en Paulus de belangrijkste autoriteiten. Een opmerkelijk verschil is het feit dat in deze artikelen geen verwijzingen naar Aristoteles worden gemaakt.

Een ander verschil is dat het scheppingsverhaal hier niet het uitgangspunt is, hoewel er hier en daar wel naar verwezen wordt. Deze questio is gericht op het doel van de voortbrenging

van de mens en daarmee van een andere orde dan de voorgaande, waarin de voortkomst op zich ter discussie stond.

In zijn antwoorden verwijst Thomas naar geen enkele bron. Hij verwijst naar eerdere artikelen en licht verder toe.

De antwoorden gaan beide over de mens, waarmee hij vrouw en man bedoelt. In de reacties op de objecties wordt, zoals gezegd, tweemaal de vrouw expliciet genoemd.

Paulus wordt in de verwijzingen het meest genoemd, precies op de plaatsen waar het over de vrouw gaat. Een negatieve uitspraak is in artikel vier, objectie één, en de reactie daarop te vinden. Thomas relateert deze uitspraak wel. In artikel zes, in reactie op objectie twee, is juist een positieve uitspraak te vinden, die aan Paulus wordt toegeschreven. Daarnaast gaan enkele verwijzingen niet over de man-vrouw-verhouding.

In questio 93 gaat het niet expliciet over de vrouw en komt ondergeschiktheid niet ter sprake. Het gaat over het beeld van God in de mens. Hieruit is te concluderen dat Thomas vanuit gelijkheid denkt. Het is namelijk niet zo dat de ondergeschiktheid niet ter sprake kán komen. Thomas brengt dit echter op plaatsen waar hij in zou kunnen gaan op de verschillen tussen man en vrouw, niet in. Het is niet zo dat Thomas vrij is van een visie op de vrouw als ondergeschikt aan de man, maar de ondergeschiktheid speelt geen rol in het beeld-van-God zijn. Dit wordt bevestigd door de twee plaatsen waar de vrouw wel expliciet genoemd wordt. In artikel vier is dat zwakker dan in artikel zes. Artikel vier laat immers de ondergeschiktheid nog horen, zij het als een bijkomstigheid. Artikel zes noemt de gelijkheid tussen man en vrouw expliciet.

Het feit dat het beeld van God in de geest wordt gevonden, laat van de ene kant het lichaam buiten beschouwing, waardoor de verschillen tussen vrouw en man geen rol spelen. Hierdoor kan het lijken dat Thomas gelijkheid en ondergeschiktheid naast elkaar kan noemen. Van de andere kant heeft het lichaam wel betekenis in het naar-Gods-beeld zijn: het lichaam is de vorm van het beeld op de manier van een spoor. Het lichaam wordt door Thomas met betrekking tot God in een andere betekenis gezien,

maar niet in een minderwaardige. Hij vervalt dus niet in een dualisme tussen geest en lichaam, hoewel hij de geest meer benadrukt.

Dit onderstreept de betrekkelijkheid van de ondergeschiktheid van de vrouw voor de theologie van Thomas.

#### *4.3 Een andere kijk op de vrouw?*

De lezing van de twee questiones vanuit drie belangrijke items uit de scheppingsleer brengen relevante en interessante gezichtspunten naar voren, die voor de visie op en positie van vrouwen en ook voor de visie op Thomas met betrekking tot vrouwen, van betekenis kunnen zijn.

Allereerst over de relatie tussen de twee questiones.

Questio 92 wordt meestal genoemd in het kader van een negatieve visie van Thomas op de vrouw. Questio 93 wordt weinig genoemd; als ze genoemd wordt, wordt op de gelijkheid gewezen, maar alleen op het niveau van de geest.

Door een totale lezing van questio 92 en de lezing van de artikelen van questio 93 waarin de vrouw genoemd wordt, is duidelijk geworden dat in beide questiones gelijkheid én ondergeschiktheid een rol spelen. In questio 92 komt gelijkheid naar het eind toe steeds explicieter naar voren. Questio 93 sluit daarbij aan. De ondergeschiktheid verdwijnt niet, maar staat gelijkheid van vrouw en man niet in de weg. In questio 93 geeft Thomas expliciet aan dat de ondergeschiktheid niet het belangrijkste is; in questio 92 doet hij dat ook, maar niet op alle plaatsen waar ondergeschiktheid naar voren komt. Thomas heeft wel degelijk ideeën over de vrouw die passen bij de dominante positie van de man en de ondergeschikte positie van de vrouw. Daarbij sluit hij aan bij de christelijke traditie, met name bij Augustinus en bij Paulus. Maar hij heeft tegelijk oog voor de gelijkwaardigheid van vrouw en man als schepselen van God.

De lezing liet zien dat de genoemde thema's (schepping, verhouding ziel-lichaam en de imago Dei-leer) een belangrijke rol spelen.

De betekenis van de argumenten in de questiones is naar voren gekomen door de lezing te plaatsen in de context van de scheppingsleer van Thomas: de gelijkheid wordt door Thomas gebaseerd op het schepsel zijn. Schepsel zijn duidt op de relatie tussen God en de mens. Thomas laat in questio 92 zien dat de voortkomst van de vrouw op het niveau van Schepper-schepsel moet worden bekeken. Het scheppingsgeloof speelt voor Thomas een centrale rol in zijn theologiseren. Het feit dat hij met betrekking tot de gelijkheid van vrouw en man zich hierop baseert, geeft het belang ervan aan.

Schepsel zijn heeft vervolgens betrekking op ziel én lichaam. De band tussen lichaam en ziel die Thomas beschrijft in zijn scheppingsleer, geeft aan dat gelijkheid niet gerelativeerd kan worden tot gelijkheid naar de geest. De eenheid tussen lichaam en ziel komt ook in de questiones naar voren, hoewel de nadruk op de ziel ligt. Als theoloog heeft Thomas meer aandacht voor de ziel.

Tenslotte is schepsel zijn beeld-van-God zijn. Questio 93 gaat hier uitvoerig op in en laat zien dat dit voor vrouw en man geldt. De imago Dei-leer is een fundament voor Thomas, waarbij hij geen onderscheid maakt tussen vrouwen en mannen.

Ondergeschiktheid duidt Thomas op het particuliere niveau, schepping op het universele, algemene. Op dat niveau komt gelijkheid naar voren.

Thomas kan als theoloog, over God sprekend, niet anders dan over vrouwen en mannen als gelijkwaardig spreken. Maar ook zijn visie op vrouwen als ondergeschikt aan mannen blijft daarmee bestaan.



## SUMMARY

### *Women, Men, Creatures*

#### *A reading of Summa theologiae I, q. 92 & q. 93, aa. 4 & 6*

This paper presents a reading of Aquinas' *Summa theologiae*, *prima pars*, questions 92 and 93 (articles 4 and 6), in an attempt to determine Aquinas' theological outlook on women. In an earlier stage this study resulted in a thesis with which the author completed her theological studies at the Catholic University of Nijmegen.

The first section offers a motivation for such a study. Often no comprehensive reading of the text is presented, but only a reading of a small part. The same text gives rise to contradicting conclusions. It seems important to take the context, *i.e.* the theology of creation, into consideration. The development of feminist theology should lead to renewed interest in Aquinas' views.

The second section is devoted to three themes that are important for a good interpretation: the place of creation in Aquinas' theology, the soul-body relation, and the doctrine of *imago Dei*.

The third section offers a reading of the texts mentioned.

This leads to the conclusion in the fourth and final section. It seems that in question 92 Aquinas' views are of a mixed kind, with a tendency to less subordination and more equivalence, the less biological and the more theological his outlook is. This interpretation is confirmed in question 93. Biologically woman may be less than man, but theologically, *i.e.* as creatures in their relation to God, they are equals.



# AQUINAS ON EVIL

## An evaluation of and some reflections in connection with two recent studies

*Carlo Leget*

### Introduction

This year a group of Dutch and Flemish philosophers published a book<sup>1</sup> in which they offer a translation of *Summa contra gentiles* III, cc. 1-15 (and c. 71), followed by seven reflections on different items treated by Thomas Aquinas in his text. Another work on Aquinas and evil<sup>2</sup> by a French theologian appeared in the very same year. Both books are worth reading and deserve a review. Moreover, each book deserves to be read by the author(s) of the other.

In this paper I want to perform part of this task. In the first place, I shall give an outline of both books. Then I shall evaluate the works and select some problems. Thirdly, I shall elaborate on these problems.

### 1. The first book: *Thomas over goed en kwaad*

The Dutch book is the product of some philosophers who form a study group with a special interest in Thomas Aquinas. Their aim is to present an interesting and important text of Aquinas about evil to a wider audience. The book consists of two parts; a Dutch translation of Aquinas' text (pp. 17-56), followed by seven articles in which this text is elucidated and some questions are formulated in order to stimulate further philosophical discussion (pp. 59-175).

---

<sup>1</sup> Rudi TE VELDE (ed.), *Thomas over goed en kwaad. Een tekst van Thomas van Aquino over het probleem van het kwaad*. (Annalen van het Thijmgenootschap 81.1), Baarn, 1993.

<sup>2</sup> Laurent SENTIS, *Saint Thomas d'Aquin et le mal. Foi chrétienne et théodicée* (Théologie historique 92), Paris, 1992 [achevé d'imprimer en février 1993].

### 1.1 General outline

#### 1.1.1 The translation

The translation is from the pen of Wim LE MAIR and Carlos STEEL. It is preceded by an introduction written by the latter. Although correct, the Dutch text is quite a literal reproduction of Aquinas' concise Latin. This does not always help the reader who is unfamiliar with scholastic jargon.

#### 1.1.2 The reflections on the text

The articles are placed in a logical order: the structure of Aquinas' text is reflected by it, while the articles show an increasing number of problems detected in connection with the course of the argument in the *Summa contra gentiles*.

Paul VAN TONGEREN opens the series with some hermeneutic remarks on the distance between a (post-)modern reader and the medieval text. To some extent this distance is due to the difference in cultural environment and presuppositions. More important, however, is the fact that the text of Aquinas presents an abstract theory of evil, while one is used to think about this subject in terms of experience. In this context an interesting remark made by Theo VAN VELTHOVEN is quoted, who insisted on a basic problem concerning the philosophical reflection on evil: reflecting on evil, one cannot help giving it a place. By giving evil a place, however, one fails to appreciate the fundamental character of disorder which is inherent in all evil. Van Tongeren concludes his paper by pointing out three important considerations. Firstly, Aquinas reflects on evil in a theological context: he opens with quotations from Psalms of praise (not the book of *Job*, as one would expect), regarding God's governing omnipotence. Secondly, by calling evil a privation on the ontological level, Aquinas does not deny the existence of evil: he appreciates the elusive character of evil. Thirdly, with respect to moral evil, it should be kept in mind that also in this context

evil has a character of privation in as far as it is evil, but in as far as it is moral, its negative relation to good has to be characterised as a contrariety.

Jan AERTSEN offers a clear introduction to the scholastic maxim of the convertibility of being and goodness. After having shown the double polemical significance of the adage for Aquinas (on one hand against the Platonic idea of the transcendence of goodness, on the other against the dualism of the Cathares), the author emphasises the importance of a strictly metaphysical interpretation of the equation. This is explained with the help of *Summa theologiae* I, q. 5, a. 1, where Aquinas achieves a philosophically more satisfying justification. Aertsen closes his paper by stressing the real distinction that stems from the conceptual difference between goodness and being, which prevents us from stating that everything that exists is good in every respect: being is good only in a certain respect and goodness is existing only to some extent. This, according to Aertsen, is reflected in the relation between ontology and ethics: to be a good human being is based on the goodness of being. Goodness is already present, but as a possibility that remains to be realised.

Jos DECORTE focuses on the problem of teleology. He introduces the subject by pointing to the problematic character of the scholastic adage *omne agens agit propter finem* in contemporary science, based on a 17th-century misconception of Aristotle. In his contribution Decorte shows how the concepts of nature, cause, and explanation in an Aristotelian context differ from the way in which these words were interpreted in the Enlightenment. In a way this misconception is due to the reception of Aristotle by Aquinas, who placed the heuristic conception of finality of Aristotle in a Christian metaphysical context, in which God was regarded as the transcendent final cause. When a few centuries later the Christian framework was attacked, Aristotle was discarded as well.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Here one would expect to find at least a reference to the much debated book of R. SPAEMANN & R. LÖW, *Die Frage Wozu?*, München, 1981, where the same theme is examined in its historical context.

Rudi TE VELDE, reflecting on the ontological status of evil, is also motivated by the desire to free the clear theory of privation from possible misunderstandings. He starts by elucidating the kind of opposition of privation: it is not a neutral negation (privation presupposes something that ought to be there) or a partial negation, but a total negation on the basis of a shared substance (if not, it would be a contradiction). The fact that evil has no essence, means that it cannot be comprehended in itself: it is not part of any definition and does not have – in as far as it is evil – any cause. Having no essence, evil does not exist ontologically. Logically however, as part of a proposition, evil does exist: it is present in our evaluation of reality. Te Velde ends his article with some reflections on the role of the notion of privation in moral evil. Since I shall come to this later in my evaluation of the book of Laurent SENTIS (see below), it is interesting to keep in mind what Te Velde tells us here. Moral evil is constituted by the will that does not follow the rule given by the intellect. Here, the aspect of privation lies in the missing of the right order that was presented by the intellect, but has not been chosen. In this way the idea of privation can contribute to the identification of a morally wrong act, without one's having to conceive the act as intrinsically wrong. In other words, the theory of privation helps us to locate evil by means of a logical identification, whereas its elusive and dark character is maintained by the fact that nothing seems to be wrong ontologically.

The contribution of Carlos STEEL centres on the question how evil can be caused, since, ontologically considered, it is nothing. Aquinas escapes the puzzlement of Augustine by using the Aristotelian distinction between *causa per se* and *causa per accidens*. Evil can only be caused accidentally; as a result of a defect in the agent or as a side effect of intended good. Can this be applied to moral evil as well? Again, our attention is drawn to a point that will be elaborated later. Aquinas distinguishes four causes of a moral act: the object moving the senses, the intellect presenting the object to the will, the will deciding and

the power informing the body to act. All causes but the will are pre- or post-moral, in the sense that they do not decide on the morality of an act. They can only contribute to the act or prevent it from being executed, but these causes do not determine the moral character of an act. The moral goodness or evil is also determined by the will. The defect in the will, however, can neither occur by chance nor naturally, but has to be voluntary. On the other hand, the cause cannot be a moral defect either, because this would postpone the problem. The solution of Aquinas is, that the cause of a morally wrong act lies in the *defectus directionis*: the pre-moral choice of the will by which the intellect is not (well) consulted. This defect is voluntary and becomes moral only when the will decides to act on the basis of this neglect. Steel continues his reflections on the cause of evil by evaluating two objections to which Aquinas responds: the fact that evil is never intended as such seems to make it to be caused by chance. Moreover, evil can hardly be regarded as something voluntary. Steel shows admiration for the clever way in which Aquinas deals with this problem, but Aquinas' answers do not satisfy him. The impression that Aquinas is explaining away the cause of evil is only confirmed when Aquinas argues that even in an act *ex certa malitia* evil is not intended as such. Can one, Steel asks, ever understand the radical nature of evil when it is considered as being caused accidentally? Steel turns to Augustine's famous passage in of the *Confessiones* where the saint reflects on the incomprehensibility of sin in connection with the stealing of pears for no apparent reason. For Steel, this experience of Augustine can help us to show the incomprehensibility of the cause of moral evil. Kierkegaard, finally, helps us further by showing that philosophy always interprets sin as a failure in the long run. Hereby the negative character of sin is in part whitewashed. That is why Christianity stressed that Revelation is required to tell the world what sin actually is.

Ben VEDDER shows some parallels between Aquinas and Kant, two thinkers who are often presented as differing enor-

mously. The major part of the contribution is dedicated to an explanation of Aquinas' view on the cause of moral evil. This entails a large overlap for the reader who has just read the paper of Steel. Like the latter, Vedder argues that there is no further explanation for the fact that the will does not follow the rule presented by the intellect: insight in the cause of moral evil stops at the freedom of the will. A reading of Immanuel Kant's *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* brings to light some similarities with Aquinas' view: the fact that the cause of moral evil lies in the will, the conception of man originally inclined to do good, the idea of evil as a disorder, and the fundamental impossibility to be totally corrupt. Vedder mentions two differences as well: Kant's conviction of man's natural proclivity to evil and the fact that in Kant's view one enters the realm of morality at the very moment when the will chooses not to follow the rule.

Herman BERGER, finally, focuses on *ScG* III, c. 71, where the question is raised whether divine providence excludes all evil. According to Berger, history shows five ways in which the problem of God and evil was dealt with. In the first solution, the existence of a good God is denied owing to the massive presence of evil. The Manicheans offered an alternative way out, according to which all evil is ascribed to an evil principle. The third way of dealing with the problem is followed by Plato, who ascribed the cause of evil to the chaotic causality inherent in matter. The fourth position, that of Aquinas, is the only position in which evil becomes a real problem: God created the world, and so evil must have some relation to God one way or another. According to the fifth option (Leibniz), the existence of evil is eventually explained away in favour of God's goodness. Berger sympathises with the way Aquinas poses the problem, because it is the only way in which both God and evil are taken seriously. The solution Aquinas proposes, however, Berger considers unsatisfactory. After providing a very short outline of *ScG* III, c. 71, Berger turns to the question whether God could have made a better world. There are three articles in Aquinas' œuvre



(*In I Sent.*, d. 44, q. 1, aa. 1-2, and *ST I*, q. 25, a. 6) in which he phrases the question either in terms of a better creature or in terms of a better universe. Thomas claims that both could have been created by God, but the arguments he uses, according to Berger, are contradictory to those by which Aquinas explains why God does not exclude evil. God allows the existence of evil on behalf of secondary causes (human freedom) and in order to provide the universe with all gradations of perfection. In doing so, Aquinas functionalises evil. But when he deals with the question of the possibility of a better universe, he contradicts himself. The possible increase of accidental goodness in creatures can only be realised at the cost of the possibility for lower creatures to misuse their freedom. The augmentation of essential goodness would be achieved, if God created a creature that is better than every creature already existing. This exercise in "science fiction" (Berger) is in contradiction with Aquinas' statement that every gradation of perfection is present in the universe. Berger argues that Aquinas contradicted himself, because his metaphysics was underdeveloped and contained remainders of a philosophy of essence in which the concept of history had no place. Berger proposes a correction of Thomas' theory in this respect. The distinction Aquinas makes between the essential and the accidental goodness of an individual is dualistic and a-historic according to Berger. Both aspects need to be related to each other to achieve a new concept of individuality: man as a historic creature, striving to become a real human being. By introducing historicity into metaphysics, Berger claims to avoid the trap Aquinas walked into. Aquinas could not think of God but as almighty. Consequently, he eventually considered God as an arbitrary ruler, who could have created a better world, but somehow decided not to. In Berger's metaphysical modification, God can be thought of as impotent: the creation of a better world is in the hands of mankind. History is a process in which God creates a better world with better human beings, in as far as they respond voluntarily to God's initiative. This is not to be thought of as a

continuous process following a straight line, but as a slow evolution in which diabolical evil must be given a place.

### *1.2 Provisional evaluation*

The book is an interesting and useful introduction to Aquinas' reflection on evil for the Dutch speaking regions. The articles offer a clear introduction to the technical language of Aquinas, while they remove some major misunderstandings.

Two items that are presented in connection with the text of Aquinas call for further investigation. In the first place, regarding the aspect of elusiveness. Van Tongeren, Te Velde, Steel and Vedder alluded to a particular aspect of evil, namely the character of darkness and elusiveness, which made Van Velthoven suggest that it is impossible to talk about evil in a philosophically satisfying way. Te Velde suggests that the *privatio* theory is able to express this elusiveness, but Steel eventually argues that this theory explains away the dark side of evil. Who is right? Are they talking about the same thing? We should return to this later.

The second problem concerns the reflections of Berger regarding Aquinas' failure to deal with the problem of evil. Does Aquinas contradict himself? Does he walk into a trap with regard to God's omnipotence? Is Berger's alternative a satisfying one? These problems will be elaborated on later, but not before we have discussed the other book.

## **2. The second book: *Saint Thomas d'Aquin et le mal***

The book of Laurent SENTIS is a revised version of his doctoral dissertation which was presented in 1990 at the Institut Catholique in Paris. Although the author has a clear style of writing and all the Latin has been translated, the work is rather specialistic because of the very subtle textual analyses. In my outline of the book I shall mainly concentrate on the interpretation of Aquinas Sentis offers. This cannot be done at full length

here, so I shall focus on Sentis' own discoveries regarding the interpretation of the theology of Aquinas.

### 2.1 General outline

Laurent Sentis presents his book explicitly as a theological reading of Aquinas. This entails a special interest in the way Thomas reflected on the relation between metaphysics and faith. The method Sentis uses is inspired by Michel CORBIN and could be characterised as an attempt to trace the development of Aquinas' thought by reading his texts carefully.

#### 2.1.1 Point of departure: the *Scriptum super libros sententiarum*

After having sketched the origins of Aquinas' way to deal with the problem of evil, Sentis sketches the position Aquinas adopts in his Commentary on the Sentences. The outcome can be considered as a rather superficial conciliation of two approaches to the problem of evil. Metaphysically, Aquinas regards all physical and moral evil as caused by secondary causes: God (*causa prima*) created contingent secondary causes and cannot be seen as the direct cause of evil. The theology of Augustine inspires Aquinas to interpret physical evil as a punishment willed by God. Moral evil, however, is not willed by God, but admitted: otherwise doubt would arise concerning God's omnipotence. Sentis observes that Aquinas' position is not clear: the fact that sin is admitted by God means that God cannot but be considered as its indirect (first) cause.

#### 2.1.2 The discoveries of the *Summa contra gentiles*

The way in which Aquinas deals with these problems in his *Summa contra gentiles* shows some very important changes. A crucial passage in the book is the analysis of ScG III, q. 10, where Aquinas seeks the origins of moral evil. The origins of moral evil having been located in the will, the difficulty arises how this can

be conceived of without interpreting these origins as a natural privation (which offers an excuse for sinning) or as a moral deficiency (which postpones the question). The solution to this problem has to be sought in a voluntary act which is not moral, but which can still be considered as an act of free will. Aquinas' analysis of the role of the will in a moral act leads to his distinguishing more than one activity. The 'moment' we enter the realm of morality does not take place until the will decides to command the body to act or not to act. This 'moment' is preceded by an activity of the intellect, whereby the apprehended object is judged according to a rule. This intellectual process, however, is also initiated by a decision of the will. The success of the intellectual step in the process is of great importance for the moral outcome, but as such it is pre-moral. When the will decides to perform this intellectual investigation negligently, nothing moral has happened yet. The whole process becomes moral as soon as the will decides to act or not to act on the basis of such a negligent judgement.

The conclusion of this analysis is that the heart of moral failure has to be located in a pre-moral deficiency of the will. Nothing new so far. The point Sentis wants to make, however, is that this pre-moral deficiency is not to be seen as a refusal of the will, but as an absence or lack of willing, a privation.

At first sight this distinction between absence and refusal seems to be a very subtle one. Its consequences, however, are of great importance. When the origin of sin is an absence of choice, it is no longer possible to find a cause of this absence. In this view the options of sinning and not sinning are no longer symmetrical. Sin is regarded as a missed opportunity, a failure discovered only in retrospect. This is in accordance with our experience: we do not sin in order to transgress the rule. After sinning, we discover not having attended to the rule.

In Aquinas' reflections on the sin of the angels (*ScG* III, q. 109), according to Sentis, the problem is defined more sharply. Since the intellectual capacities of angels are more perfect than those of human beings and since their intellect is not clouded by

passion, the question arises how they are able to sin. Aquinas solves this problem by pointing at the disproportion between the natural potencies of an angel and his supernatural goal. Only a decision to attend to the rule can bridge this gap. When there is no decision, sin is the result. This asymmetry between doing right and doing wrong (= failing to do right), is reflected in the past tense Aquinas uses while considering the angel's sin. Sin is discovered in retrospect (*passéité*) as a missed opportunity to do right.

Concerning physical evil, Aquinas relates all kinds of evil to the greatest harm one can imagine: the loss of beatitude. In this way a totally different scale of values is achieved. Physical evil can be regarded as a purification for the virtuous person and as a punishment for the sinner. Either way God is just. However ingenious the solution, Sentis regards it as unsatisfactory. Even if physical evil may be an occasion of spiritual progress for the righteous, it can hardly be regarded as desirable in itself. Furthermore, for a lot of people who suffer, evil doesn't have this positive effect: the result may even be the opposite of conversion.

### 2.1.3 The final solutions in the *Summa theologiae* and *De malo*

In *ST I*, q. 19, Aquinas works out the conclusions of the *Summa contra gentiles* regarding sin. Since the root of sin is absence, it cannot be subject to God's willing or refusing it. The statement that God admits moral evil can only be explained metaphorically: claiming that God admits or refuses absence doesn't make sense. Thus a distinction is made between moral and physical evil. Physical evil is indirectly caused and willed by God. Moral evil, however, is neither caused nor willed by God, directly nor indirectly.

In *De malo*, Aquinas overcomes the dilemma between God's goodness and God's omnipotence, posed by Epicurus. He does so by modifying the way the questions regarding God and evil are posed. First of all, a distinction has to be made between

moral evil and physical evil. With regard to moral evil, the question is how absence can be the root of sin (*De malo*, q. 1, a. 3). Aquinas works out this problem by introducing a new distinction, *i.e.* between the execution and the specification of free will. Thus he can expose the asymmetry between doing good and evil. The first is the result of a positive act, the second stems from the will, carried away by the object presented. Sin is not caused by a free motion of the will, but by an absence of motion. God cannot be considered as the cause of absence.

The question of physical evil has to be reformulated in terms of the place of human suffering within divine government. In *De malo*, q. 1, a. 4, Aquinas reaches the final stage of his reflections on suffering. Whether or not evil should be interpreted as a punishment is not clear. Evil cannot be explained or justified within the context of a metaphysical theodicy, but has to be accepted by an act of faith. Faith in divine providence is the only way to deal with suffering. Within such a fundamental trust in God, evil can be interpreted as a punishment.

#### 2.1.4 Developments after Aquinas

The analysis of sin offered by Laurent Sentis is a new one in the interpretation of Aquinas. The question now rises how it is possible that this reading has been overlooked for 700 years. Sentis refers to the condemnations of 1277, because of which Aquinas became discredited and which entailed the common acceptance of a "royal voluntarism". This means that good and evil were seen as two equal alternatives between which the will could choose. In fact, this view is still dominant in our time. By sketching the development from Aquinas up to Kant, Sentis shows how the way one considered freedom was shifted.

Before sketching these shifts, Sentis shows how in Aquinas' view divine motion and free determination can be considered as not excluding each other. God does not move the acts of a free creature. God creates an acting creature. God and creature are not conceived of as acting on the same level of causality.

The reception of Aquinas by BANEZ and MOLINA shows how misinterpretations can be founded on a different concept of freedom. Both Banez and Molina explain Aquinas' texts psychologically by situating divine and human causality on the same level. When sin and its contrary are interpreted as two equal alternatives, all the elements are provided for an *aporia* to last for centuries. Banez proposes the solution of a *praemotio physica* according to which the admittance of sin is a positive act of God. In Banez' view people sin at an instant known beforehand by God. The alternative Molina offers, leads to an image of God willing sin indirectly as well. By the *scientia media* God knows how all creatures will behave within all possible scenarios. In order to be realised, however, a scenario needs Gods approval.

LEIBNIZ analyses and uses Banez and Molina. His solution can be regarded as a reconciliation of both, but on a wrong basis. Leibniz takes an external position from where he can look upon the entire world. Evil is substantialised and part of this rational explanation in which everything is determined and functionalised. This is in radical contrast with Aquinas' position, where faith is the governing principle.

KANT, finally, criticises Leibniz' metaphysical theodicy. But he is caught in the same deterministic view on the freedom of the will. Compared to Aquinas, Kant is not radical enough in criticising the theodicy. Nevertheless, his contribution is important, because he revealed the illusory character of every attempt at theodicy.

### 2.1.5 Aquinas' contribution to present day theology

Before sketching what Aquinas may contribute to present day theology, Sentis reflects on the place of systematic theology. Theology must give access to the Scripture, and be a help for the living tradition of the church. Within this context, Aquinas can be of aid in four areas.

With regard to the way we talk and think about evil, Aquinas can help us not to stop reflecting too soon. In modern theol-

ogy every attempt to rationalise and justify evil is rejected. Instead the irrational and unjust character of evil is underlined. By considering evil as a privation, its absurdity is not denied, but in this way one is able to deal with the elusiveness of evil. The incomprehensibility of evil is not the same as the mystery of providence.

As for sin, the distinction between sin (privation: forgetting God) and a sinful act (positive act of disorder) is of importance. It can help to determine the positive and negative elements within the one movement of turning away from God. The core of sin lies within the sinner and only he or she can give a full account. Sin can only be talked about retrospectively in the light of forgiveness.

In his view on suffering physical evil, the distance between Aquinas and the twentieth century is felt most acutely. Thomas' holding on to the idea of evil as punishment is due to his need to explain evil. Since Dostoyevsky this urge is no longer felt. Aquinas did not make the distinction between passive and active suffering. Therefore, he could regard evil as a means to an end. In this context the concept of hell is important.

Faith in the mystery of divine providence, finally, is the ultimate context in which a Christian deals with the problem of evil. JOHN OF THE CROSS called it the night of the senses when one can turn one's own experience of suffering into something useful and meaningful. Sometimes, however, suffering may exceed our limits. Theories can then be a danger, when leading to a rejection of God. All that remains is the night of the spirit when there is no rational account anymore. Christ can lead us there. JOB<sup>4</sup> and little THERESA can be our guides there, teaching us that the gift of perseverance belongs to love.

---

<sup>4</sup> Considering Sentes' emphasis on the theological interest of Aquinas, one would expect him to pay more attention to Thomas' *Commentary on the book of Job*. In the introduction to the commentary, Aquinas explains that the book is about divine providence.



## 2.2 *Provisional evaluation*

Laurent Sentis has written a highly interesting book. Apart from the original interpretation of sin according to Aquinas, his view on theology is inspiring because of its relation with spirituality. Reading Aquinas in this context of *fides quaerens intellectum*, of the community of believers seeking access to the Scripture, is very fruitful. As Aquinas is placed within a living tradition, aspects can come to the fore that otherwise would easily be overlooked.

With regard to Sentis' method of reading diachronically, one might ask whether he pays enough attention to the synchronic context of the entire work of an author. Regarding Aquinas' developments, this is not always the case as we shall see. As far as the developments after Aquinas are concerned, however, Sentis' findings with regard to Banez and Molina are supported by investigations of other authors.<sup>5</sup> I do not know whether the same goes for his interpretations of Leibniz and Kant.

Like the first book, Laurent Sentis' work gives rise to some questions that need further investigation. In the first place, we shall have to examine his interpretation of Aquinas' text regarding sin. Is Sentis right on this point and does his book offer a correction of the traditional interpretation given by the Dutch and Flemish philosophers? Further, attention will be paid to the aspect of the elusiveness of evil and to Aquinas' interpretation of suffering as punishment. Both issues were already set aside to elaborate on later, when the first book was discussed. We shall look for how both studies can elucidate one another.

## 3. Some of the problems reconsidered

### 3.1 *The origin of sin*

Sentis' interpretation of the root of sin is one of the central issues in his book. His analysis of *ScG* III, q. 10, is of major interest in this respect. Is Sentis' interpretation of this passage a con-

---

<sup>5</sup> Cf. Kathryn TANNER's elucidating book, *God and Creation in Christian Theology. Tyranny or Empowerment?*, Oxford-New York, 1988.

vincing one? Eventually, I don't think so. Let us turn to the text of Aquinas.

As was already explained in the summary of Steel's article, in *ScG* III, q. 10, Aquinas distinguishes four causes of a moral act. The moral goodness or evil is decided by the will and is rooted in a defect. But how should this defect of the will be interpreted? It cannot be natural, because this would entail that the will can only cause morally bad acts. On the other hand, it cannot be voluntary either, for in that case the act of the will would already be moral. In this case the problem would be postponed. Notice what happens next: Aquinas concludes that the defect cannot be natural or by chance, but has to be regarded as voluntary and yet not moral. How can this be arranged? Only a few sentences before, Aquinas stated that the act of the will cannot be voluntary, because this would mean that the very act of the will is moral in itself and the question of morality has to be posed again. Here, however, he states that the will's act has to be regarded as voluntary but not moral! Aquinas can now only proceed by introducing another distinction within the concept of 'voluntary'. The opposition between 'voluntary' and 'natural' is refined by a distinction between 'moral' and 'non-moral' within the concept of 'voluntary'. In the analysis of the working of the will this is represented by the distinction between a pre-moral voluntary act and a moral voluntary act. The former is the act by which the will commands the intellect to consider or not to consider (or to consider one thing or another).<sup>6</sup> The latter is the act by which the will decides to act or not to act. Both acts are voluntary, but only the latter is moral: morality has to do with human acts and the step to take action is only initiated by the second act of the will.

As the will can only choose a thing in as far as it is good, the will is dependent on the powers providing information, *i.e.* the senses or the intellect. A defect in information lies at the root of

---

<sup>6</sup> The introduction of this distinction has been overlooked by Sentis, who situates it later in the development of Aquinas (p. 177). This is not a coincidence: it is in accordance with his interpretation of *ScG* III, c. 10.

the (second) choice of the will, that will result in sin. This defect can take different shapes. The intellect can either be consulted to some extent or not at all. This all depends on the will's first choice. Sentis considers it an absence (*privatio*) when the will doesn't heed the rule. He introduces a subdivision of the concept 'voluntary'. On the one hand 'voluntary' as subjected to the free will, on the other hand as choosing between two alternatives. When sketching the difference between Sentis' and Steel's interpretations in terms of *privatio*, one might say that Sentis interprets privation physically as an absence of a motion of the will, while Steel sees privation evaluatively as choosing not to activate the intellect properly. Thus the notion of *privatio* is interpreted in different ways and the question arises: who is right?

The interpretation offered by Sentis seems a plausible one at first sight, but is refuted when we try to account for the possibility that people can choose not to heed the rule or to take the rule into account and reject it. In these examples a choice is made between two alternatives, while there is no absence of the motion of the will. All this can be elucidated with the help of *ST* I-II, qq. 6-21, where Aquinas investigates the entire process of a moral decision.<sup>7</sup> It is very strange that Sentis does not take these passages into account.<sup>8</sup> The different kinds of *ignorantia* which Aquinas distinguishes in *ST* I-II, q. 6, a. 8, resp., for example, make clear that Sentis' interpretation of *privatio* as the root of sinning is not correct. Even voluntary ignorance, which comes the closest to Sentis' interpretation, is rooted in a positive act of the will. All this comes to the fore when sin is interpreted within the context of virtues and vices (*negligentia*). The absence of this context in Sentis' analyses is a major deficiency of his book.<sup>9</sup>

<sup>7</sup> Catchwords: *intentio, consilium, electio, consensus*.

<sup>8</sup> This is all the more surprising because Sentis develops his interpretation on the basis of the *ScG*, in which Aquinas pays little attention to morality compared to the *ST*. Cf. E. SCHOCKENHOFF, *Bonum hominis. Die anthropologischen und theologischen Grundlagen der Tugendethik des Thomas von Aquin*, Mainz, 1987, pp. 80-81.

<sup>9</sup> What strikes one most is that no attention is paid to *ST* I-II, qq. 75-84 (*de causa peccatorum*): a passage of crucial importance.

The interpretation of Sentis becomes even more problematic when one considers the emphasis he puts on the idea that sin can only be discerned after the act, from the perspective of forgiveness. Sentis argues that it is common experience that people do not sin for the sake of sinning. This is correct, because evil can only be pursued for the sake of something apprehended as good. However, Sentis' interpretation of sin as rooted in a privation gives rise to the idea that sin can only be discerned in retrospect. This idea does not appeal to me. It entails a mystification of sin. Most of the time, people know very well what they are doing. Their digression from the rule is consciously made on behalf of their own private little goals. This is common perception as well. King David knew exactly what he was doing when inviting Bathsheba, natural law and conscience taken into account.<sup>10</sup> It may be that only in retrospect people realise the ugliness of sin. The idea of *passéité* as presented by Sentis, in my opinion, suggests too much that there is always some luck at stake when people do not sin. Once again, the virtues show that it is possible for the will to yield to the intellect spontaneously.

Why is Sentis convinced that the cause of moral evil must lie in an absence of willing? Sentis pays much attention to the way in which Aquinas deals with the problem how angels could have sinned. He interprets Aquinas' reflections on the origin of sin in angels as a test case for human sin. In his analysis of the sinning of angels, Sentis discovers the idea of *passéité*, which he applies to all sin. However, Sentis disagrees with Aquinas concerning the place of rule in human sin. This is no coincidence. It is precisely because Sentis fails to appreciate the differences between the human condition and the *condition angélique*. The fact that Aquinas uses the past tense, when he speaks about the sinning of angels, is because angels as *substantiae separatae* have a different relation to time. Human beings drift between good and

---

<sup>10</sup> In *ST I-II*, q. 19, a. 6, resp., one can find a clear illustration of this with regard to Sentis' example of King David: "... puta si ratio errans dicat quod homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quod error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur ... ."

evil until the moment of death. Because of their method of acquiring knowledge (*i.e.* a process of abstracting knowledge from information provided by their senses), earthly life is a time to convert to God. This process is fixed when we die. In the case of angels, there is no such process. Since angels have a perfect knowledge the moment they are created, they accept or reject God the moment they come into being. Their destination is fixed while they are being created. Their first sinning determines the rest of their existence. That is why Aquinas speaks of it in past tense.<sup>11</sup> Therefore, to assign this *passé* to Thomas' texts about human sinning is not correct.<sup>12</sup>

Does this mean that the further analyses of Sentis are incorrect too? This is not the place to elaborate on the rest of the book to the full extent. With respect to "royal voluntarism", however, I think the asymmetry of good and evil can still be maintained without subscribing to Sentis' 'physical' interpretation of *privatio* being the root of sin. Aquinas' idea of privation on a level of finality and order warrants the fundamental parasitic character of all evil.<sup>13</sup> This affects the analysis of freedom fundamentally.

### 3.2 *Privatio and the aspect of elusiveness*

Both books presented are aimed at a better understanding of Aquinas. The authors share a conviction that Aquinas' reflections on evil can still help us. One of the more widespread

---

<sup>11</sup> Whereas Sentis terminates his reading of *ScG* III, c. 109, on p. 102, it is instructive to proceed: "... unde convenienter dicitur quod primum peccatum daemone fuit superbia. Sed, quia ex uno errore circa principium varius et multiplex error consequitur, ideo ex prima inordinatione voluntatis quae fuit in daemone consecutum est multiplex peccatum in voluntate ipsius ... ." In *ScG* III, c. 109, Aquinas' principal interest concerns the angel's first act of sinning. After this initial sin, we speak of a demon. It is reasonable to speak in the past tense here, since the first act of sinning took place in the past, at the moment of their creation. All this apart from the fact that the angels (or demons) were created before mankind.

<sup>12</sup> Another example of reading the aspect of 'retrospect' falsely into the text is provided on p. 167, where Sentis uses the prefix 'pre' to justify his theory.

<sup>13</sup> Cf. *ST* I-II, q. 5, a. 8, where the very possibility of the motion of the will is related to the ultimate goal of man: beatitude.

prejudices in connection with Thomas is his alleged ability to rationalise and explain away problems ingeniously. The battle against this caricature motivates the reviewed authors to emphasise the aspect of darkness and incomprehensibility of evil, expressed by the theory of evil as *privatio boni*.

Considering the elusiveness of evil, however, one can detect different ways in which evil is incomprehensible. I would like to propose a distinction of at least two levels. In the first place, there is a gap between theory and experience. This is the philosophical problem Van Tongeren alluded to and which was referred to in the quotation from Van Velthoven. With regard to this gap, Te Velde's argument is helpful, because it shows how both the level of theory and of experience are reflected in the difference between the logical existence and the ontological non-existence of evil. To give an example: a mother who has lost her child cannot be consoled by any theoretic explanation. However philosophically satisfying the theory of evil as *privatio boni* may be, it means nothing to someone who is in great sorrow. Reasoning cannot take away the pain nor bridge the gap between experience and theory.

A second, different way of darkness and incomprehensibility is related to God's goodness and the place of evil within divine providence. This is a theological problem. It has mainly to do with the fact that creatures cannot comprehend God.<sup>14</sup> Every attempt to console the above mentioned mother with a rational explanation would be subject to a suspicion of man having insight in God's providence. This is not only megalomania, at this level rationalising may even be a sin, so to speak. It can keep people away from God.

This distinction between two kinds of incomprehensibility can help us to see the limits of the *privatio boni* theory and to understand Aquinas' aims. When we turn to the reviewed books, we not only have to distinguish between a philosophical and a

---

<sup>14</sup> Cf. K. RAHNER, "Warum läßt uns Gott leiden?," *Schriften zur Theologie XIV*, Zürich-Einsiedeln-Köln, 1980, pp. 450-466: the incomprehensibility of suffering is a part of the incomprehensibility of God.

theological incomprehensibility, but we also have to see whether only moral evil is concerned or physical evil as well.

Let us first turn to the philosophical level. With regard to moral evil, Steel accuses Aquinas of explaining away its cause. He points to the pear stealing adventure of Saint Augustine as an example of a reflection on the elusiveness of the cause of sinning. Does Steel's argument convince? Before answering this question, let us take a closer look at the gap between experience and theory. It may be true that this gap predominates the discussion of evil, but I would like to suggest that a similar problem is the case in connection with the most basic good, *i.e.* the fact of being. Being is hardly comprehensible; the naturalness of being is so fundamental to our experience that we keep on forgetting it. The amazement that there is being instead of nothing, which is the basis of all metaphysics, is very difficult to communicate to people who have never thought about it. Nevertheless, it has great impact on our thinking (especially when related to God's creating goodness). Realising this, one might say that there is a parallel between the elusiveness of good and evil: since goodness (or being) is too easily regarded as natural, the opposite applies to evil. Once being aware of this fundamental distance between experience and theory, I would accept it as something to be borne in mind rather than trying to bridge the gap by emotionalising and obscuring our thinking.

Let us turn back to Saint Augustine now. It is evident that in his case a lot of motives can be detected (the context of a peer group, the joy of transgressing a rule, the aspect of excitement: all positive factors in favour of committing evil).<sup>15</sup> By denying this, one follows a line of argument which entails a mystification of sin. The theory of privation shows how all sin is parasitic. A sinner is always motivated by a *bonum apparens*, which reveals the fundamental weakness of evil. Even in utmost misery, evil

---

<sup>15</sup> An interesting example of malice is provided in a contemporary Dutch movie (*Spoorloos*), in which the main character wants to prove that he is not a good man, by trying to perform an intrinsically evil act. Even in this example, the planned sin can be seen as a means to a *bonum apparens*: the proof of not being perfect (relief of a burden?).

remains dependent on goodness. This insight does not justify evil, it undermines its power and the fascination it can cause. The elusiveness that remains, is due to the freedom of the will that cannot be grasped. Why the will chooses one thing and not another is not open to investigation. The possibility can be analysed in terms of (apparent) goodness, but its outcome cannot be forecast. At this point Augustine is right.

Where physical evil is concerned, the theory of *privatio boni* can be of use as an analysis at the ontological level. However, the interpretation of physical evil as a punishment or anything else pertains to the theological level.

Let us turn to the theological level now. The elusiveness of evil is complicated here, when it is connected with God's incomprehensibility. As the amazement at the fundamental goodness of being is cultivated in an attitude of gratitude towards God, the theory of *privatio boni* helps to appreciate the fact that all evil has to be interpreted within this context. Sinning then appears as a privation of this positive relation towards God. In the theology of Aquinas this is expressed by the central place he assigns to the theological virtue of love. Once again, the importance of the interpretation of sin within the context of virtues emerges. The movement towards God finds place in a process which is animated by the divine gift of *caritas* in the heart of man. In Aquinas' moral theology the working of the Holy Spirit is of fundamental importance. From the point of view of someone endowed with the grace of *caritas*, the elusiveness of sin reappears as the amazement at the fact that so much evil can spring from so much goodness. With respect to sin, it is evident that God cannot be the cause of it in any way whatsoever. In this case he would act against his own essence as *finis ultimus* and *summum bonum*. Seen from this point of view a slightly modified Kierkegaard almost meets Aquinas.<sup>16</sup>

---

<sup>16</sup> The modification is: Revelation was not needed to tell the world what sin was, but to tell the world about God, the ultimate goal of all mankind. In the knowing about God, who created man in order to share his beatitude, the notion of sinning as a failure is revealed in its deepest ugliness.



With regard to physical evil, the problem of evil as punishment is a concern. The virtue of Sentis' book is that he has shown that Aquinas' reflections on evil as punishment must be interpreted in the context of the *fides quaerens intellectum*. Consequently, the interpretation of evil as punishment results in a faith in God's goodness and not in a theodicy. Nevertheless, Sentis eventually rejects Aquinas' interpretation of evil as punishment. He considers it as an inevitable heritage of Augustine from which Aquinas could not escape. Although Sentis' reference to Dostoyevsky and John of the Cross is highly instructive and satisfying, a few remarks must be made in favour of Aquinas' intentions.

In the first place, it must be realised that Aquinas' principal task as a *magister in sacra pagina* was to read the Scriptures. Since the Scriptures use the interpretation of evil as punishment, it is of great importance for Aquinas to show the meaning of this interpretation. Furthermore, when we observe how Aquinas proceeds in *De malo*, q. 1, a. 4, we see that he gives an explanation by indicating similarities between physical evil and punishment. This is the usual procedure of the *fides quaerens intellectum*: Aquinas makes every effort to show the appropriateness of the biblical interpretation. As Sentis rightly emphasises, the result of this enterprise is a naked and dark faith in divine providence.<sup>17</sup> It is important to see that in this context the phenomenon of hell is elucidating. There punishment has a different goal. While in this life all evil has a positive place in the movement of the creature towards God, the logic of damnation excludes all pedagogic intentions. At this point the difference between evil and sin becomes clear: sin is not constructive in the relation between God and man in any way whatsoever, whereas evil can have a positive place. Punishment is the painful and enigmatic sign of a positive relation.

In the same passage of *De malo* q. 1, a. 4, Aquinas points to the fact that punishment always is a reaction. The Fall of Man is

---

<sup>17</sup> "Le lieu propre de la parole chrétienne à propos de la souffrance est explicitement la foi nue et obscure en la divine providence" (p 203).

important in this respect: the story tells us that the situation we now live in is the result of a history between God and mankind. This has serious consequences for the place of evil, which will be discussed in the next section, where we turn to Berger's objections.

### 3.3 Does Aquinas contradict himself?

Herman Berger raises some important objections to the way Aquinas deals with the problem of evil. We shall investigate these objections and see if they are justly made. Moreover, we shall ask whether the alternative Berger offers is a satisfying one.

The first problem is Berger's affirmation that Aquinas' metaphysics was underdeveloped, containing elements of a philosophy of essence in which the concept of history could not be incorporated. We agree with Berger that Aquinas had no notion of the theory of evolution as presented in the 19th century, even though Thomas would not agree either with some of our contemporaries, who believe that the world actually has been created in six days. However, this does not mean that the notion of history did not play a very important part in Aquinas' theology,<sup>18</sup> and particularly so with respect to the place of evil in creation. As Aquinas believed, the world was good as a thing created by God (*cf.* the refrain of *Genesis* 1). The condition of Adam before the Fall, as Aquinas depicts it in *ST I*, qq. 94-97, is very interesting with respect to our subject, because in the *status innocentiae* the presence of physical evil is combined with the absence of suffering. Adam was immortal and was not threatened by any physical evil whatsoever. Divine providence took care of the first man and there would be no suffering for him. However, there was a possibility of moral evil. For Aquinas, evil has a well defined place in the history of God and mankind. The very notion of punishment already indicates that originally

---

<sup>18</sup> *Cf.* M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München, 1964.

there was no place for suffering in God's plan (historically speaking).

There is another way to meet Berger's first objection. In *ST I*, q. 97, where Aquinas reflects on the objective of the creation of man, he explains the biblical verse according to which man was created *ad imaginem Dei*. In his exegesis the preposition *ad* indicates that the image of God is something that remains to be realised in every human being. This possibility, to which Aertsen referred at the end of his paper, is in fact fundamental to human life on earth. The meaning of life according to Aquinas is precisely this process of union with God, which takes place at the level of the powers that constitute the very essence of humankind.<sup>19</sup>

Apart from the reproach of a-historicity, Berger claims that Aquinas contradicts himself. According to Berger, the arguments why God permits evil do not correspond with the line of reasoning according to which God was able to create a better world. In the first place, the increase in accidental goodness would entail a decrease in the possibility for lower creatures to misuse their freedom. Is this correct? If we remember the condition in which the first man was created, we see that, according to Aquinas, man originally did start at a higher level of accidental goodness. In fact, in Thomas' view, the possibility of sinning is present at every possible level of intellectual life. The absence of this possibility is only applicable to God.<sup>20</sup>

Secondly, according to Berger the augmentation of essential goodness, realised when God were to create a better creature, is not in accordance with Aquinas' statement that all gradations of perfection are present in the universe. At first sight this objec-

---

<sup>19</sup> Is it due to the gap between philosophy and theology that Berger pays no attention to the more anthropological interpretation of Aquinas by theologians like K. RAHNER, J.B. LOTZ, B. LONERGAN, E. CORETH and J.B. METZ?

<sup>20</sup> This can easily be demonstrated by a passage from *ScG III*, c. 109: "... Hujusmodi autem volens est Deus, cujus esse est summa bonitas, quae est ultimus finis. In Deo igitur peccatum voluntatis esse non potest. In quocumque autem alio volente, cuius proprium bonum necesse est sub ordine alterius boni contineri, potest peccatum accidere voluntatis, si in sua natura consideretur ... ."

tion seems to be supported by another conviction of Aquinas, which is not quoted by Berger, namely that there is an infinite distance between the perfection of the highest intellect created and God's intellect.<sup>21</sup> However, in the contexts where Aquinas speaks about the perfection of the universe, the gradations of perfection are closely related to the gradations of life.<sup>22</sup> However much difference there may be between the highest and the lowest angel, they both belong to the level of separated substances. In this way all gradations between material and immaterial are accounted for, with man at their centre.

Most of the answers to Berger's objections were formulated from a theological point of view. This is not a coincidence. It is likely that Berger's philosophical interest makes him neglect what was at stake here for Aquinas. The fact that Thomas opens his reflections on evil in *ScG III* with a psalm of praise, should be an indication that he does not attempt to provide a philosophically closed system. Berger's unexplained shift of attention to the texts about the creation of a better world is not helpful for understanding *ScG III*, c. 71. From the start, Aquinas' thinking is pervaded by a love of God, whose goodness he seeks in all creation, even with respect to evil. This orientation of his thinking should not be interpreted as "functionalising evil". Interpreting Aquinas' reflections on the possibility of God creating a better world as a test case of God's goodness is in great contrast with the humble spirit of the medieval author.

As we turn to Berger's alternatives, some questions can be formulated both on a theological and a philosophical level. Theologically, his proposal of thinking about God as an impotent God not only raises the problem "who shall wipe the tears away", as Jan BAKKER once formulated. More fundamentally, serious questions can be posed with regard to a way of thinking in which God and creation are put on the same level.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Cf. *ScG III*, c. 57.

<sup>22</sup> Cf. *ScG IV*, c. 11, where the gradations of life are nicely displayed.

<sup>23</sup> Cf. R. SOKOŁOWSKI, *The God of Faith and Reason. Foundations of Christian Theology*, Notre Dame-London, 1982, as well as K. Tanner's book (note 5), which focuses on the relation between divine and human agency.

When God's omnipotence is reduced in favour of human freedom, God becomes part of creation and can no longer be regarded as beginning and end of all things. God's transcendence and immanence are denied. God becomes part of a process which He no longer controls and one of the fundamental concepts of Christian theology, that of grace, is removed. All this is in disagreement with the Christian tradition.

Philosophically, the way Berger designates evil as waste inherent in the process of evolution, further mystifies the relation between God and evil.

### Conclusion

"Every commentary on Saint Thomas Aquinas should be read as an invitation to turn to his own writings," Étienne GILSON once said.<sup>24</sup> This goes all the more for the 'commentary on two commentaries' presented here. In this paper, I have reviewed two interesting studies concerning Thomas on evil. It may be clear that I've tried to achieve a theological reading of Aquinas in which the problem of evil is situated within the context of his entire theology. In this respect, both Sentis and some members of the group of philosophers, in my opinion, sometimes interpret the medieval author on too narrow a textual basis. The objections to these interpretations were formulated in order to stimulate a further study of Aquinas, who can still be an inspiration for both philosophers and theologians who are occupied with the problem of evil.

---

<sup>24</sup> É. GILSON, *Wisdom and Love in Aquinas* (Aquinas Lecture 1951), Milwaukee, 1951, p. 40.



## DE ONVERGELIJKBARE GAVE VAN ONS BESTAAN

David Burrell over schepping en vrijheid in drie tradities

*Pim Valkenberg*

Op uitnodiging van het Thomas Instituut te Utrecht gaf Prof. Dr. David B. BURRELL C.S.C. op donderdag 28 oktober 1993 een gastlezing met als titel: "Freedom and Creation in the Jewish, Muslim and Christian Tradition." Deze lezing vond plaats in het academiegebouw van de Rijksuniversiteit Utrecht, voorafgaande aan de promotie van Drs. H.J.M. Schoot, die bij het vervaardigen van zijn proefschrift mede door Prof. Burrell begeleid is.<sup>1</sup>

Het is overigens niet de eerste keer dat de medewerkers en gasten van het Thomas Instituut een lezing van Burrell konden bijwonen; op 11 december 1990 sprak hij al eens over "Freedom of creatures of a free Creator," een bijdrage die beschouwd kan worden als een voorstudie voor zijn jongste boek en die in een eerdere aflevering van dit jaarboek verschenen is.<sup>2</sup> Daarnaast was Burrell te gast op de najaarsconferentie van het werkverband 'De christelijke geloofsartikelen' in oktober 1991 met als thema 'Spreeken over de Schepper,' waar hij onder andere het boek van Kathryn TANNER, *God and Creation in Christian Theology*,<sup>3</sup> inleidde.

Tussen Burrell en een groot aantal leden van het Thomas Instituut bestaat dus een soort continuïteit van inspiratie, die een nadere kennismaking met zijn werk in dit jaarboek alleszins zou rechtvaardigen. Maar een belangrijker reden voor deze aandacht is dat Burrell in zijn lezingen en publicaties een vergelijkende methode hanteert, die tot dusverre in Europa nog maar weinig weerklank gevonden heeft en die wellicht de voorbode is

---

<sup>1</sup> Zie voor een bespreking van dit proefschrift, *Christ the 'Name' of God: Thomas Aquinas on naming Christ*, de bijdrage van E. VAN DER VEER elders in deze aflevering van dit jaarboek.

<sup>2</sup> David B. BURRELL C.S.C., "Freedom of creatures of a free Creator," *Jaarboek 1990 Thomas-Instituut te Utrecht*, Utrecht, 1991, pp. 5-23.

<sup>3</sup> Oxford-New York: Blackwell, 1988.

van een belangrijke vernieuwing op het gebied van de studie van de middeleeuwse filosofie en theologie.

De voorafgaande, nogal pretentius klinkende zin vraagt natuurlijk om enige nadere toelichting. Die toelichting zal ik geven in het eerste deel van deze bijdrage, in de vorm van een tamelijk brede bespreking van Burrells recente boek over vrijheid en schepping in drie tradities.<sup>4</sup> Vervolgens zal ik in het tweede deel een samenvatting geven van de vrijwel gelijknamige lezing, die Burrell op 28 oktober jl. in Utrecht gaf, en van de discussie die daarop volgde.

### 1. Vrijheid en schepping in drie tradities

David Burrell is thans 'Theodore M. Hesburgh Professor of Philosophy and Theology' aan de universiteit van Notre Dame in de Verenigde Staten van Amerika. Na zijn Ph.D. aan Yale University behaald te hebben, verbleef hij voor verder studie in talrijke plaatsen buiten het Noordamerikaanse continent, o.a. in Jeruzalem en Cairo, en in Dhaka (Bangladesh), waar hij ook nu nog regelmatig als 'visiting professor' vertoeft. Afgezien van talrijke bijdragen in bundels en tijdschriften die voor Europese lezers vaak minder toegankelijk zijn, treedt Burrell vaak op als mede-uitgever en vertaler van teksten, zoals recentelijk nog het tractaat van al-Ghazâlî over de 99 schone namen Gods.<sup>5</sup> Maar het meest spraakmakend zijn twee monografieën van Burrell, waarvan de eerste wil laten zien hoe Thomas van Aquino in het begin van zijn *Summa theologiae* aandacht besteedt aan de logica en de grammatica van het menselijk spreken over God,<sup>6</sup> en de tweede wil laten zien hoe Ibn Sînâ, Maimonides en Thomas van Aquino de filosofische taal van hun tijd omvormden om Gods

<sup>4</sup> David B. BURRELL C.S.C., *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame, IND: University of Notre Dame Press, 1993.

<sup>5</sup> *Al-Ghazali on the Ninety-nine Beautiful Names of God*, trsl. D. BURRELL and N. DAHER, Cambridge-Notre Dame, 1991.

<sup>6</sup> D.B. BURRELL, *Aquinas, God and action*, London and Henley, 1979.



transcendentie tot uitdrukking te kunnen brengen.<sup>7</sup> Uiteraard is deze samenvatting veel te kort, maar ze geeft enig idee van de leidende gedachten die ook in het nieuwste boek van Burrell aan de orde zijn. Kort weergegeven gaat het om een filosofische theologie die aandacht heeft voor het verschil tussen Schepper en schepping – vandaar het belang van het steeds terugkerende scheppingsthema bij Burrell<sup>8</sup> – en voor de daaruit voortvloeiende eigenaardigheden van het menselijk spreken over God, en die zich in deze aandacht verrijkt weet door een vergelijkende studie van de bijdragen van meerdere religies en culturen aan dit spreken over God.<sup>9</sup>

De titel van het recente boek van Burrell<sup>10</sup> maakt duidelijk dat hierin een bepaalde opvatting over vrijheid centraal staat, namelijk vrijheid als gave van een vrije Schepper, een opvatting die te vinden is in het jodendom, het christendom en de islam. Deze opvatting van een geschapen vrijheid wordt ingezet tegen de in het moderne Westerse denken overheersende tendens om menselijke vrijheid te zien in concurrentie met Gods vrijheid: wat God doet, kan een mens niet meer doen, en vice versa. Burrell wil in zijn boek duidelijk maken dat de drie godsdiensten die zich op Abraham beroepen<sup>11</sup> ieder op zijn eigen wijze een traditie vormen waarin de verhouding tussen Schepper en

<sup>7</sup> D.B. BURRELL, *Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas*, Notre Dame, 1986.

<sup>8</sup> *Cf. God and Creation*, ed. by D. BURRELL and B. MCGINN, Notre Dame, 1990.

<sup>9</sup> *Cf. Burrell, Aquinas ...*, p. xii, en *Knowing ...*, p. ix.

<sup>10</sup> D.B. Burrell C.S.C., *Freedom and Creation in Three Traditions*, Notre Dame, 1993.

<sup>11</sup> Op een enkele uitzondering na vermijdt Burrell terecht het wat gemakkelijke spreken over 'de drie monotheïstische godsdiensten'. De godsdienstwetenschappelijke definitie van 'monotheïsme' is immers zowel ruimer (denk aan het Zoroastrisme) als beperkter (denk aan polytheïstische of pantheïstische tendenzen) dan wat deze drie godsdiensten gemeenschappelijk hebben. Hetzelfde geldt overigens ook voor de term 'profetische godsdiensten'. De belangrijkste overeenkomst van de betreffende drie godsdiensten is niet allereerst van systematische maar van historische aard: ze beroepen zich op tradities die met elkaar in continuïteit staan en die hun gemeenschappelijk startpunt vinden in de roeping van Abraham.

schepping op een andere wijze gedacht kan worden, hetgeen ook een ander vrijheidsbegrip oplevert. Daarbij is het zijn bedoeling om de drie tradities niet samen te laten smelten tot een grootste gemene deler, maar elkaar te laten verhelderen door de ontdekking van parallele ontwikkelingen in hun filosofische theologie.

Het programma dat hij zo in de inleiding van zijn boek uiteengezet heeft, wordt door Burrell in negen hoofdstukken van ongelijksoortige aard uitgevoerd. In de eerste drie hoofdstukken staat centraal de vraag wat het spreken over 'Schepper' en 'schepping' eigenlijk impliceert. Vervolgens komt in het vierde hoofdstuk de relatie tussen Schepper en schepping in de drie tradities ter sprake, gevolgd door een nadere bepaling van het handelen van God en het handelen van schepselen in de wereld. In het centrale zevende hoofdstuk komt dan de relatie tussen het handelen van God en het handelen van mensen ter sprake, waarna de laatste twee hoofdstukken uitzicht bieden op het thema van een volgend boek door het thema 'zonde en verlossing' ter sprake te brengen en de aandacht te vestigen op de trinitaire structuur van het spreken over schepping in de drie tradities. In deze laatste hoofdstukken is de vraagstelling gericht op het handelen van God en mensen in een nieuwe schepping.

### *1.1 Schepper, schepping en de relatie tussen beide*

In het eerste hoofdstuk wordt als het ware een brede rondgang gemaakt om het terrein van de scheppingsleer in de drie tradities in kaart te brengen. Hoewel het mogelijk is om schepping te denken als een proces zonder begin, insisteren de drie theologische tradities, hun openbaringsgeschriften volgend, erop dat de notie 'schepping' een absoluut begin betekent. Daarmee bedoelen zij de absolute afhankelijkheid der schepselen van hun Schepper duidelijk te maken: al het geschapene is resultaat van Gods vrije initiatief. Daardoor wordt niet alleen Gods transcendentie benadrukt, maar ook een belangrijk onderscheid in

het spreken aangebracht: over God kan niet op dezelfde wijze gesproken worden als over al het andere. Dit onderscheid tussen God en wereld, dat naar voren wordt geroepen door het inzicht dat God niet uit noodzaak maar uit vrije wil schept, ligt aan de basis van de nadruk op Gods eenheid bij Maimonides en van het 'hoe niet' van onze Godskennis bij Thomas van Aquino. Beiden trachtten met behulp van een filosofisch instrumentarium uit te drukken wat eigenlijk in schepsel-woorden niet uitgedrukt kan worden, maar wat toch gezegd moet worden om recht te doen aan het scheppingsverhaal in de Bijbel.

Zo blijven we dus met twee problemen zitten: in de eerste plaats geeft het onderscheid van Schepper en schepping de fundamentele waarschuwing dat al ons spreken over de Schepper ontoereikend en zelfs misleidend dreigt te zijn, omdat wij daarbij uitgaan van modellen die niet passen op wat door deze modellen beschreven moet worden. In de tweede plaats wordt de filosofische theologie te hulp geroepen om teksten uit de Schriften uit te leggen die dit onderscheid zelf niet kunnen maken, omdat het narratieve teksten zijn.

Hoe daarmee om te gaan? In het tweede hoofdstuk trekt Burrell de aanzetten tot een oplossing na, welke hij al in eerdere werken gevonden had bij Maimonides en Thomas van Aquino. Bij Maimonides komt het spreken over God als een vrije schepper voort uit zijn bezorgdheid om recht te doen aan God die het volk middels de Thora op een weg van verlossing leidt. God, aan wie al het andere het bestaan te danken heeft, moet zelf het bestaan niet ontvangen hebben. Dat betekent niet alleen dat in God bestaan (existentie) en bestaanswijze (essentie) samenvallen, maar ook dat God al het andere doelbewust en niet uit noodzaak bestaan geeft. Thomas gaat door op deze gedachten van Ibn Sînâ en Maimonides door de nadruk te leggen op de handelingsdimensie in dit bestaan-geven van God. In tegenstelling tot wat Ibn Sînâ en een latere traditie – die verderop aan de orde zal komen – zeiden, staat hierbij niet de mogelijkheid van verschil-

lende werelden waaruit God verkoos te scheppen centraal, maar de feitelijkheid van de concreet geschapen wereld.

Wat betekent dit voor het geschapene? Als het geschapene door schepping het bestaan verkrijgt, betekent dit dat hieraan niets voorondersteld kan worden. 'Bestaan' is immers niet iets dat als een eigenschap aan iets anders toegevoegd kan worden, terwijl dit toch voor het overige de gebruikelijk manier van spreken over zaken is. Dit is volgens Burrell het verschil tussen Ibn Sînâ en Thomas van Aquino: de eerste begint met het wezen van iets en moet 'bestaan' dan wel als een daaraan toekomende eigenschap beschouwen. Daaruit volgt dat het onmogelijk is een schepping te denken waaraan niets wordt verondersteld. Deze wijze van denken volgt hetzelfde metafysische patroon als het denken over Gods handelen in termen van keuzevrijheid tussen alternatieve mogelijkheden dat met de naam van Duns Scotus verbonden is. Een alternatieve denkwijze is te vinden bij Thomas, die uitgaat van de bestaande wereld als het feitelijke resultaat van Gods vrij, intellectueel handelen. De nadruk valt hier dus op intellect boven wil, op een praktisch weten boven een beschouwend weten, en op actualiteit boven potentialiteit.

Aan het slot van zijn derde hoofdstuk benadrukt Burrell dat beide metafysische denkwijzen een uitleg van het begrip 'schepping' willen geven die recht doet aan de omgang van de eigen geloofstraditie met haar openbaringsbronnen. Maar het verschil tussen beide denkwijzen is groot, zo stelt het vierde hoofdstuk. In het ene geval is 'bestaan' een actualisering van wat al als mogelijk verondersteld is, en valt de geschapen wereld het beste te vergelijken met een scenario; in het andere geval is 'bestaan' niet los te maken van wat feitelijk is, en krijgt de geschapen wereld het karakter van een geschiedenis of een verhaal.

Op deze plaats in zijn betoog gaat Burrell uitdrukkelijk in op de wijze waarop de islamitische traditie als eerste beide denkwijzen heeft geprobeerd te verwoorden in de confrontatie tussen de leidraad van de Qur'ân en het instrumentarium van de

Griekse filosofie. De eerste muslimse theologen (*mutakallimûn*) kenmerken zich door de overheersende wens om recht te doen aan Gods transcendente grootheid, die de mens geheel en al doordringt; ten gevolge daarvan stonden zij wantrouwig tegenover een eigenstandig menselijk handelen: God alleen is in eigenlijke zin de handelende. Het was al-Ghazâlî die deze lijn krachtig doorzette door te benadrukken dat Gods handelen scheppend handelen is: God geeft aan de schepselen het bestaan, uit vrije wil en met het oog op een doel. Al-Ghazâlî zette zich daarbij scherp af tegen de filosofen (*falâsifa*: al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ) die de eigen oorzakelijke verbanden binnen het veld van het natuurlijke voorop stelden, en daarbij Schepper en schepselen langs de lijn van eenheid en veelheid, noodzakelijke oorsprong en noodzakelijke deelname aan deze oorsprong, met elkaar verbonden. Ghazâlî protesteerde: hier heerst de logische noodzaak en is aan de soevereine vrijheid van de Schepper tekort gedaan. Mozes Maimonides, die binnen de invloedssfeer van dit muslimse debat leefde, zette de gedachtengang van al-Ghazâlî voort: God is vrij om het volk te bevrijden, om profeten en de Thora te geven, en om de wereld te scheppen: deze vrijheid wordt duidelijk gemarkeerd door te stellen dat de wereld een absoluut begin kent. Hoewel ook hij wist dat het bijbelse beeld van het 'maken' misleidend kan zijn bij het uitdrukken van Gods scheppende werkzaamheid, maakte dit beeld toch volgens hem duidelijk dat Gods scheppen evenals Gods kennen praktisch van aard is: God verbindt zich zo met het feitelijk wordende en het bijzondere dat van God afhankelijk is.

In de christelijke traditie wordt de vraag naar de relatie tussen Schepper en schepsel beantwoord met een verwijzing naar een persoon: Jezus, de Christus. Tegelijk doen zich hier nieuwe problemen voor, want het spreken over Christus als God en mens noodzaakt tot een nadere verbijzondering in het spreken. Tegelijk biedt het spreken over de Christus ook een model aan om over de verhouding tussen Gods handelen en menselijk handelen preciezer na te denken. Op deze wijze is duidelijk geworden dat ieder van de drie tradities de vraag naar de verhouding

tussen Schepper en schepselen op een eigen manier beantwoordt, in functie van de opgave waarvoor ze zich gesteld weten door de openbaring die aan de betreffende traditie ten grondslag ligt: het verbond van God met het volk van Israël; de menswording van God in Jezus van Nazareth; de leidraad van God in de Qur'ân, die de rechte weg wijst aan een dwalende mensheid.

### *1.2 Gods handelen en menselijk handelen in de geschapen wereld*

Zoals in de hoofdstukken twee tot en met vier eerst de karakteristieken van 'Schepper' en 'schepping' werden geschetst alvorens de relatie tussen hen ter sprake te brengen, zo worden in de hoofdstukken vijf tot en met zeven het goddelijk handelen en het menselijk handelen eerst nader omschreven alvorens de relatie tussen beide nader te bepalen. Meer precies gaat het hier niet om Gods scheppend handelen, maar om Gods handelen in de wereld die God schept. Hierover wordt vele malen verteld in Tenach, Nieuwe Testament en Qur'ân. Daarbij worden wisselende modellen gebruikt: God is de ware auteur van hetgeen gebeurt, maar God kan ook binnen de vertelling handelen en wel direct of via menselijk handelen. Voor de uitleg van deze modellen geeft Thomas van Aquino een spraakregel: Gods handelen in de wereld is niet anders van structuur dan Gods scheppend handelen. In beide gevallen gaat het om de gave en de instandhouding van het bestaan van de schepselen. Dit maakt onmiddellijk duidelijk dat het begrip 'handelen' analoog gebruikt wordt naargelang God of mensen onderwerp zijn van deze handeling. Alleen op die manier kan in het spreken de indruk vermeden worden dat God zich na gedane arbeid achter de coulissen terugtrekt of dat het goddelijk handelen ieder menselijk handelen overschaduwet en verdringt. Anders gezegd: alleen God kan zó handelen dat het resultaat hiervan is dat mensen handelen; immers, God geeft en onderhoudt hun bestaan. Gods handelen is altijd naar het model van scheppend handelen, terwijl het handelen van schepselen dat nooit is. Weer anders

gezegd: God komt niet tussenbeide, God verandert niets – zoals scheppen ook geen verandering is van iets dat reeds zou bestaan – maar God is altijd al handelend aanwezig in ieder schepsel dat handelt.

Daarmee is echter de klemmende vraag naar de menselijke vrijheid nog niet opgelost. In het zesde hoofdstuk stelt Burrell een herlezing van de drie tradities voor met als uitgangspunt: beschouw de menselijke vrijheid als schepselijke vrijheid, maar niet als autonomie of keuzevrijheid.

Binnen de islamitische traditie, die gepresenteerd wordt onder het motto *in shâ' Allah* (als God het wil), vestigt hij er om te beginnen de aandacht op dat de Qur'ân – in tegenstelling tot het standaardbeeld van fatalisme – wel degelijk de menselijke vrijheid benadrukt: gesteld voor het aanbod van een weg tot waarheid, kan de mens deze aanvaarden of afwijzen. Maar al spoedig ontbrandde binnen de vroege islamitische theologie (*kalâm*) een heftige strijd over de menselijke vrijheid tussen de *Mu'tazilieten* (de 'afgescheidenen') en de *Ash'arieten* (volgelingen van *al-Ash'arî*). De eerste groep stelde dat de verantwoordelijkheid en de oorsprong van het menselijk handelen bij de mensen zelf gelegd moest worden. Het univook gebruik van de woorden *fâ'il* ('bewerker') en *khâliq* ('schepper')<sup>12</sup> leidde hen ertoe te zeggen: God is de bewerker en schepper van het heelal, maar mensen (en niet God) zijn de bewerkers en scheppers van menselijke handelingen. Een dergelijke uitspraak is niet erg in overeenstemming met de nadruk die de islamitische traditie legt op de soevereiniteit van God, en de volgelingen van *al-Ash'arî* kwamen er dan ook op grond van hetzelfde univook gebruik toe te zeggen dat alléén God werkelijk bewerker en schepper van handelingen is. Mensen staan niet aan de oorsprong van hun handelingen, maar zij verwerven zich deze (*kasb*: winst, verdienste).

---

<sup>12</sup> De transcriptie van dit woord is het enige punt waar ik een inconsequentie in het boek van Burrell meen te kunnen vinden: op pp. 24 en 187 *khâliq*, op p.80 en 196 *hâliq/hâlq*. In de "Index to Key Arabic Terms" achterin het boek komen de eerste (juiste) en de tweede (onjuiste) spelling naast elkaar voor, alsof het hier twee verschillende woorden betreft.

Wat deze laatste term ook moge betekenen (Burrell wijdt er een uitvoerige passage aan), duidelijk is in ieder geval dat het niet-opmerken van het analoge karakter van de term 'handelen' tot problemen leidt. Toch meent Burrell bij al-Ash'arî wel een aanzet tot een oplossing te vinden, waar deze spreekt over het kwaad als een handeling niet van God maar van degene die het kwaad begaat. Burrell parafraseert dit als: God alleen kan als schepper handelen, d.i. een handeling scheppen die niet Gods handeling is maar behoort tot een ander. Toch is met name Maimonides van mening dat al-Ash'arî aan de menselijke handelingsbekwaamheid te kort doet. In de joodse traditie bestaat sowieso een vrijwel unanieme nadruk op de menselijke vrijheid als een vrijelijk antwoorden op Gods gave van de Wet. Dat het God is die door Gods handelen deze reactie mogelijk maakt, wordt erkend maar ontvangt minder nadruk.

Binnen de christelijke traditie, die uitgaat van de uitnodiging om Jezus na te volgen, richt Burrell weer de focus op Thomas van Aquino. Deze maakt bij het menselijk handelen een onderscheid tussen middelen en doelen: terwijl de middelen vrijelijk gekozen kunnen worden, zijn de doelen als zodanig niet het voorwerp van keuze. De menselijke vrije wil is bepaald op het goede als zijn doel, maar niet daartoe gedetermineerd. Dit betekent dat de menselijke vrijheid geen autonomie is, maar geschapen vrijheid, doordat God het eerste beginsel is dat de menselijke handeling mogelijk maakt, terwijl de mens zelf kiest voor dit of dat middel. Er is één uitzondering: de mens kan weigeren op het aanbod in te gaan, maar deze weigering is een niet-handelen en leidt uiteindelijk tot zelfvernietiging. Ook hier weer presenteert Burrell de visie van Duns Scotus als een alternatief model, waarin het schepsel met de wil van God samenwerkt als eigen bewerkster van het handelen. Dit leidt tot het schema van de *concursum* van Gods handelen met het menselijk handelen en tot alle problemen die daaruit voortgevloeid zijn in de geschiedenis van de christelijke theologie, problemen overigens die hun parallel vinden in de eerder besproken *kalâm*.



Het centrale en uitvoerige zevende hoofdstuk wordt door Burrell aangekondigd als een uitdrukkelijk filosofische reflectie op de kwesties die in de drie tradities aan de orde komen. Het gaat er daarbij om, het filosofische instrumentarium aan te reiken waarmee de discussie in ieder van de drie tradities op de daarin aanwezige eigen termen verder gevoerd kan worden. Zoals in de laatste twee hoofdstukken duidelijk zal worden, streeft Burrell dus niet naar een filosofische benadering die de drie tradities overkoepelt, maar naar een verheldering binnen deze tradities zelf door het opmerken van overeenkomsten in problemen en oplossingen.

Voor het aanreiken van dit filosofisch instrumentarium gaat Burrell voornamelijk te rade bij Thomas van Aquino, niet omdat de christelijke traditie de beste oplossingen zou bieden, maar omdat Thomas in de positie was om mede gebruik te kunnen maken van het werk van muslimse en joodse denkers.<sup>13</sup> In dit hoofdstuk werkt hij daartoe een aantal eerder terloops gemaakte opmerkingen systematisch verder uit in vijf paragrafen. In de eerste plaats komt het spreken over primaire en secundaire oorzakelijkheid aan de orde: dit taalgebruik duidt al op het analoge karakter van de term 'oorzakelijkheid' (of 'handeling'). Geloof en rede beide maken het noodzakelijk dat we zó over Schepper en schepselen spreken dat hun handelingen niet van elkaar aftrekbaar zijn (Burrell spreekt in de inleiding van een "zero-sum game"); alleen dan kan Gods handelen een werkelijk handelen van de schepselen waarborgen.<sup>14</sup> Vervolgens brengt het postulaat van een vrije schepper met zich mede dat de relatie tussen

---

<sup>13</sup> Deze stelling wordt verder uitgewerkt in Burrell, *Knowing the Unknowable God*.

<sup>14</sup> Wanneer deze regel niet gevolgd wordt, ontstaat de boven beschreven problematiek van *fā'il* en *khāliq* bij de *mutakallimūn*. In de christelijke theologie kan men denken aan het dispuut *de auxiliis*, waarvan het eerder genoemde boek van Kathryn Tanner, *God and Creation in Christian Theology*, in dit opzicht een analyse geeft. In het joodse denken kan gedacht worden aan de door Burrell ook behandelde notie van *tsimtsum*: Gods zelfinperking om ruimte te maken voor de schepping. Vergelijk voor een toepassing hiervan (met de genoemde problemen als gevolg) o.a. Jürgen MOLTMANN, *Gott in der Schöpfung*, München, 1985, pp. 99 vv.

primaire en secundaire causaliteit een intentionele en dus persoonlijke relatie is. Aan dit spreken over een persoonlijke schepingsdaad worden echter grenzen gesteld door de eigen grammatica van het spreken over God.

Daarvan volgt in de tweede paragraaf een duidelijk voorbeeld: eeuwigheid en tijd als categorieën die horen bij het spreken over respectievelijk de Schepper en de schepping. Wat 'eeuwig' eigenlijk betekent, kan niet duidelijk gemaakt worden in categorieën van tijd, die immers aan de schepselwerkelijkheid ontleend zijn. In dit kader behandelt Burrell de befaamde vraag naar Gods kennis van toekomstige contingente gebeurtenissen. Hij stelt dat Gods kennis van de wereld altijd een praktische en actuele kennis is. Dat wil zeggen dat Gods kennis hetzelfde omvat als Gods handelen. God kent dus wat was, is, en zal geweest zijn (maar niet: wat zou kunnen zijn) omdat dit behoort tot Gods scheppende intentionaliteit. Ook hier weer doet het gebrekkige van onze taal zich gelden: het is beter om te zeggen dat God *nu* niet weet wat zal zijn, hoewel God niet verrast zal zijn door wat zal gebeuren, omdat dit deel uitmaakt van Gods eeuwige intentie. We hebben geen taal om de relatie van Gods eeuwige kennis met wat in de toekomst gebeurd zal zijn uit te drukken, en doen er daarom goed aan, voorzichtig en met voorbehoud hierover te spreken.

In de derde paragraaf gaat het over het belang van een metafysica die het feitelijke stelt vóór het mogelijke. Teruggrijpend op het derde hoofdstuk stelt Burrell dat beide metafysische modellen (dat van Thomas van Aquino en dat van Duns Scotus) mogelijk zijn, maar dat het model van de 'mogelijke werelden' het nadeel heeft dat het eerder bij een demiurg dan bij de schepper en eerder bij een scenario dan bij een gebeurtenis uitkomt. Ongeveer zoals de theorie dat de schepping niet-eeuwig is maar een absoluut beginpunt kent, zo heeft ook een metafysica die van actualiteit boven mogelijkheid uitgaat filosofisch gezien geen doorslaggevend krediet, maar ze beantwoordt wel het beste aan wat wij uit de openbaringsgeschriften te weten komen over de relatie tussen Schepper en schepping. In

dit verband gaat Burrell nader in op de karakterisering van de ideeën die in Gods kennis bestaan: volgens Thomas van Aquino gaat het hier weer om een praktische kennis: de ideeën zijn de oerbeelden van hetgeen God schept. Ook hier weer is het verkieslijk dat het metafysisch verband tussen Schepper en schepping gelegd wordt via het actueel bestaande.

In de vierde paragraaf komt een nieuw thema aan de orde: Gods voorzienigheid. In overeenstemming met de wijziging van noodzakelijke emanatie naar intentionele schepping wijzigen zich ook de opvattingen over de aard van Gods voorzienigheid. Volgens Ibn Sînâ strekt deze zich uit tot de soorten, volgens Maimonides vallen ook de menselijke individuen hieronder, en volgens Thomas van Aquino al het geschapene. Maar volgens de laatste is er een verschil tussen Gods algemene voorzienigheid m.b.t. het geschapene en Gods bijzondere voorzienigheid (ofwel voorbestemming) m.b.t. mensen, omdat deze laatsten een hoger einddoel hebben. Bij deze termen moet echter het inzicht omtrent tijd en eeuwigheid betrokken worden, zodat het duidelijk is dat het 'voor' geen tijdsaanduiding is. Bij Gods voorbestemming ten goede is er sprake van een scheppingsdaad: God handelt zodanig dat God de primaire veroorzaker is van de handelingen van de mensen door hun het bestaan te verlenen, en mensen handelen zodanig dat zij de secundaire veroorzakers zijn van hun handelingen door Gods genade te aanvaarden. Maar bij de weigering van de genade gaat dit niet op: hier weigeren mensen te handelen in overeenstemming met wat hen ingeschapen is, en zijn zij in die zin alleen de veroorzaker van deze weigering.

De laatste paragraaf ontvouwt weer de perspectieven van de drie tradities. Burrell wijst het beeld van 'samenwerking' af als model om de relatie tussen het handelen van de Schepper en het handelen van schepselen uit te drukken, omdat dit beeld suggereert dat we te maken hebben met twee handelingsprincipes die op één lijn te plaatsen zouden zijn. Het onderscheid tussen Schepper en schepselen slaat ons daarentegen alle beelden uit handen. Toch is er één in de religieuze tradities geliefd beeld

dat het onderscheid uitdrukt en dit paart aan een grote intimiteit: het beeld van liefhebber en geliefde. Daarbij is het opvallend dat jodendom en islam God eerder als de geliefde zien, terwijl het christendom God eerder als de liefhebbende karakteriseert.

In het jodendom wordt de liefde Gods voor het uitverkoren volk min of meer voorondersteld, en wordt de aandacht gericht op de noodzaak tot een antwoord van liefde van de kant van dit volk. Abrahams bereidheid om zijn zoon te offeren is hier het grote voorbeeld. Bij Maimonides vinden we wel de oproep tot liefde van de kant van Israël, maar niet de beschrijving van Gods liefde voor Israël, omdat een dergelijke spreekwijze minder passend voor God geacht wordt. In de islam treedt het aspect van de ongelijkheid tussen Schepper en schepselen scherper op de voorgrond en wordt een gelijkschakelende liefde dus met argwaan bekeken. De mens moet zich eerder beijveren om overeen te stemmen met Gods wil. Toch is er binnen de islam een invloedrijke stroming – breder dan het sufisme – die wel de taal van de liefde durft te spreken. Al-Ghazâlî is hier het voorbeeld: God heeft de menselijke ziel als iets goddelijks geschapen en heeft dus in ons een beeld van Zichzelf lief. Het is dus geoorloofd om over God te spreken als ‘de liefhebbende’ zonder dat dit ertoe leidt dat God en mensen één worden. De gelovige kan door gelovige toeleeg van hart en ziel intentioneel één worden met God (*wahdat ash-shuhûd* of eenwording van getuigenis) zonder dat God en mens daardoor in elkaar versmelten. In de christelijke traditie, tenslotte, lijkt deze liefdesrelatie tot God gemakkelijker bereikbaar te zijn vanwege het verlossend optreden van Jezus Christus, waardoor christenen zich tot kinderen Gods gemaakt weten. De liefde van God voor alle schepselen is in Jezus werkzaam gemaakt, waardoor er sprake is van een nieuwe schepping, tot stand gekomen door het scheppende Woord van God.

### 1.3 *Schepper en schepselen in een nieuwe schepping*

Hiermee is de overgang gemaakt naar de thema's van de laatste twee hoofdstukken. Reeds in de inleiding had Burrell opgemerkt dat bij christenen het scheppingsbegrip schuil dreigt te gaan achter het begrip verlossing. Het gevolg is dat de geschapen werkelijkheid als iets natuurlijks wordt beschouwd, als een gegeven eerder dan een gave. In het achtste hoofdstuk stelt hij andersom het drama van zonde en verlossing aan de orde als een soort 'tweede moment' in Gods zorg voor de schepping. Ook hier verraadt onze taal ons, doordat wij geneigd zijn de schepping als iets zelfstandigs te beschouwen en zo onder de indruk van menselijke zondigheid over Gods 'tussenbeide komen' te gaan spreken.

Ook hier weer gaat Burrell de bijdrage na van de drie tradities: in het jodendom ligt alle nadruk op de menselijke keuze, maar deze keuze wordt mogelijk gemaakt door de gave van de Thora. Omdat aan het volk van God door deze gave hogere eisen gesteld worden, kan ook alleen dit volk in de eigenlijke zin zondigen, waarbij het najagen van vreemde goden het leidende beeld is. In het christendom levert Paulus de grondstof voor de leer van de erfzonde en staat in de verdere geschiedenis de genadeleer centraal met al haar wisselende lotgevallen. Daarbij valt vooral op dat de nadruk op het geschapen effect van de genade in toenemende mate haar relationele karakter gaat verduisteren. De islam beweert geen erfzondeleer te kennen, maar Burrell meent toch in de onwetendheid en heidendom (*jâhiliyya*) waaruit de Qur'ân een weg van bevrijding wijst, een analogie voor de erfzondeleer te ontdekken, zoals hij ook in de sufi-leer van het zich eigen maken van Gods woord een parallel met de genadeleer meent te zien.

Terwijl dit punt in het laatste hoofdstuk verder uitgewerkt wordt, is de rest van het achtste hoofdstuk gewijd aan de begrippen 'genade' en 'zonde', die in de christelijke traditie het breedst uitgewerkt worden. Voor de relatie tussen God en schepselen gelden dezelfde spelregels als bij de schepping, met

dien verstande dat in de schepping God alléén werkt, terwijl in de verlossing het schepsel ook werkt (volgens het bekende woord van Augustinus). Maar Gods werkzaamheid blijft het karakter van scheppende werkzaamheid behouden, dat wil zeggen: geen interventie in zelfstandig werkende aardse handelingen, maar bestaansgeving, zodat van een 'nieuwe schepping' gesproken kan worden. In de genadegave wordt de mens door God sterker met God verbonden (Burrell spreekt van 'intentional intimacy') en gericht op een hoger doel: vriendschap met God. De christelijke traditie onderscheidt hier nog de werkende genade, waardoor mensen aangezet worden tot vrij handelen met het oog op dit doel, en de meewerkende genade, waardoor mensen in hun overleggingen over de middelen tot dit doel begeleid worden.

Aan het slot van dit hoofdstuk gaat Burrell nog even in op het raadsel van de zonde. Zoals al eerder gezegd, karakteriseert hij deze als weigering, het besluit tot niet-aanvaarden, dat een niet-handelen is en als zodanig geen deel uitmaakt van Gods intentie. Dit betekent dat voorbestemming (*praedestinatio*) en verwerping (*reprobatio*) van Gods kant niet op hetzelfde vlak liggen. Hier keren de grammaticale regels voor het spreken over tijd en eeuwigheid weer terug. Evenmin als voorzienigheid is voorbestemming een gedachte van God die losstaat van Gods praktische kennis, die gericht is op de scheppingsactiviteit. Alle schepselen ontvangen hun bestaan en wat zij nodig hebben om hun einddoel te kunnen bereiken, maar het is eigen aan mensen dat zij kunnen weigeren te worden waartoe zij geroepen zijn. Opnieuw treedt hier het eigen karakter van de geschapen vrijheid naar voren.

In het laatste hoofdstuk begint Burrell met het opmaken van de balans: een uitgewerkte scheppingsleer bleek noodzakelijk om de relatie tussen God en mensen goed te kunnen begrijpen. In de drie tradities nu blijkt die scheppingsleer bepaald te zijn door de aan deze tradities eigen openbaring, waarin benadrukt wordt dat al het bestaande van God afkomstig is en afhankelijk is. Het

gaat daarbij – en dit is de nieuwe gedachte waarop in dit hoofdstuk wordt doorgegaan – telkens om drie componenten, die in alle drie de tradities terug te vinden zijn: een bron; een woord, dat die bron openbaart; en een gemeenschap die het openbaringswoord ontvangt, viert en uitspreekt. In het jodendom is het de Ene, die Abraham geroepen en het volk bevrijd heeft, daden die verhaald worden in de Schriften ten dienste van de gemeenschap, die daardoor richting ontvangt en gevormd wordt door de viering van deze gebeurtenissen. In het christendom is de Vader bereikbaar geworden door Jezus Christus, zijn Woord, in de context van de kerk, die door de Geest in leven gehouden wordt. En in de islam heeft God tot zijn profeet Muhammad zijn ongeschapen woord neergezonden, zodat deze de gemeenschap kon vormen, waarin het juiste antwoord op deze goddelijke leidraad volbracht kan worden.

Van belang is nu dat geen van deze drie elementen zonder de andere verkrijgbaar is. In de drie godsdiensten is met name de verleiding groot om het woord centraal te stellen. Maar zonder de gemeenschap kan het woord niet gehoord worden om ons tot de bron te leiden. Dit betekent echter ook dat onze kennis van de bron van het al onmogelijk is zonder openbaring en gemeenschap. Aan de ene kant is er het onderscheid tussen Schepper en schepping, dat iedere directe toepassing van menselijk spreken op God verhindert. Maar aan de andere kant is de relatie tussen Schepper en schepping een persoonlijke, en wordt in openbaring en gemeenschap iets duidelijk van hoe God is. Om het wat interpreterend samen te vatten: God deelt in de scheppingsdaad niet zichzelf mede (want dan zou het onderscheid verdwijnen), maar deelt hierin wel iets van zichzelf mede (want anders is er van bestaansgeving geen sprake).

Op dit punt grijpt Burrell weer terug op Thomas van Aquino: om Gods scheppen goed te kunnen begrijpen, moeten we weet hebben van de triniteit.<sup>15</sup> Immers, God scheidt niet uit noodzaak, maar vanwege de liefde tot Gods goedheid. Dit betekent dat God in zichzelf de wetende en liefhebbende is. Met

---

<sup>15</sup> Burrell verwijst hierbij naar *ST I*, q. 32, a. 1, ad 3.

andere woorden: de scheppingsleer die de relatie tussen Schepper en schepselen beschouwt langs de lijnen van deze drie tradities, zal altijd een impliciete of expliciete trinitarische structuur hebben, omdat in God zelf een dergelijke dynamiek zichtbaar wordt van transcendente bron, openbarend woord/wijsheid en koesterende gemeenschap/liefde. Burrell, die op dit punt gedachten van N. LASH en K. RAHNER opneemt,<sup>16</sup> stelt dus dat de wijze waarop christenen God hebben leren kennen door het vleesgeworden Woord en de Geest, die de gemeenschap levend maakt, een weerspiegeling vormt van hoe God in zichzelf drieduidig onderscheiden is. Op deze wijze kan duidelijk worden gemaakt dat de triniteitstheologie geen bloedeloos aanhangsel is, maar rechtstreeks te maken heeft met de wijze waarop wij God door openbaring en gemeenschap leren kennen.

Het ontdekken van overeenkomstige patronen in jodendom en islam heeft natuurlijk een verleidelijke kant, die apologetisch uitgebuit zou kunnen worden, maar het gaat er Burrell om, te laten zien dat de drie tradities in hun 'grammatica van het leven in relatie met God' grote overeenkomsten kennen, die van belang zijn voor het gesprek tussen deze godsdiensten.<sup>17</sup> Een dergelijk gesprek zal dan als vanzelf de christelijke theologie minder eurocentrisch maken, en de filosofische theologie minder a-historisch en daarmee minder onkritisch. Zo zal bijvoorbeeld de muslimse nadruk op Gods volstreekte eenheid (*tawhid*) de filosoof verhinderen om het onderscheid tussen God en wereld over het hoofd te zien en tevens voorkomen dat de klassieke namen of attributen van God worden gezien als regelrechte beschrijvingen in plaats van spelregels voor het spreken over de relatie tussen Schepper en schepselen.

---

<sup>16</sup> Nicholas LASH, *Easter in Ordinary*, Notre Dame, 1990, is zijn voornaamste bron. Daarnaast het artikel van RAHNER over het triniteitstraktaat in deel IV van zijn *Schriften zur Theologie* (door Burrell in het Engels geciteerd).

<sup>17</sup> Met betrekking tot de in de christelijke theologie van de godsdiensten gangbare typologie van de houding van het christendom tegenover andere godsdiensten in exclusivisme, inclusivisme en pluralisme, merkt Burrell op dat hij deze typologie weinig verhelderend vindt. Hij verwijst naar Gavin D'COSTA, *Theology and Religious Pluralism*, New York, 1986, en zou zijn eigen benadering desnoods als 'inclusivistisch' willen kenmerken.



Aan het slot van zijn boek werkt Burrell de analoge patronen van bron, woord en gemeenschap in jodendom, christendom en islam nogmaals uit, om te laten zien dat alleen een evenwicht tussen deze drie elementen recht doet aan de drie tradities. Zo is er altijd de fundamentalistische neiging om de openbaring gelijk te stellen aan het openbare woord en dus alle nadruk te leggen op het belang van teksten, terwijl toch deze teksten belangrijk zijn in de gemeenschap die zij vormen en waardoor zij gevormd worden. Zo kenmerkt bijvoorbeeld het jodendom zich door een grote nadruk op de geschreven en mondelinge Thora. Dat is verklaarbaar in situaties waarin de groepen die de joden domineerden (meestal christenen of muslimes) zich op dezelfde God beroepen. Daarnaast is de gemeenschap zeker zo belangrijk als het woord, maar zij wordt geleefd en niet verwoord. Burrell wijst op de sabbat als hervoltrekking van de schepping en op de overtuiging dat het vervullen van de geboden tot verlossing van God zelf zal leiden. Langs deze wegen wordt de relatie van Israël met God tot een innige en doorleefde relatie. De talmoed leert trouwens dat als Israël de Thora niet aanvaard had, de schepping niet meer bestaan zou hebben. Het is dus het onderhouden van de *mitzvoet* dat de vernieuwde relatie tussen Schepper en schepselen mogelijk maakt.

Voor het christendom is het aantonen van een dergelijke trinitarische structuur uiteraard enigszins overbodig. Burrell beperkt zich hier dan ook tot een auteur uit de tijd vóór de expliciete trinitarische formuleringen, namelijk Irenaeus van Lyon, die tegen de gnostici de gedifferentieerde eenheid benadrukte van zowel de heilsgeschiedenis (schepping en verlossing) als God zelf (Woord en Geest als Gods twee handen).

Tenslotte de islam. Hier lijkt het suggereren van een trinitarische structuur het meest riskant, gezien het uitdrukkelijk verbod daartegen van de Qur'ân. Toch wordt de Qur'ân zelf als het woord van God betiteld, het ongeschapen woord zelfs, dat de grondslag voor de schepping bevat. Zoals Jezus de Christus voor de christenen het vleesgeworden Woord Gods is, zo is de Qur-

'ân voor muslimes het Arabisch geworden woord Gods. Het kan dan ook eigenlijk niet vertaald worden, alleen maar geïnterpreteerd in andere talen. Vervolgens is er de functie van de Qur'ân (letterlijk: oplezing, recitatie) in het geloofsleven, die door middel van reciteren en memoriseren een leidraad vormt in het leven. Door het reciteren van de Qur'ân komt de muslim nader tot God en op deze wijze vormt de Qur'ân de gemeenschap (*umma*), waardoor Gods woord in de wereld present wordt gesteld. In deze gemeenschap lijken enerzijds autoritaire structuren te overheersen, terwijl deze gemeenschap anderzijds zonder leerstellige autoriteiten, maar met behulp van het beginsel van consensus (*ijmâ'*), een tamelijk grote tolerantie kan opbrengen. Op het moment dat de individuele vrijheid hier te kort lijkt te komen, ontstaat de correctie door het directe beroep op de bron in de sufi-ascese, waardoor men als Gods vriend tot de goddelijke eenheid kan geraken.

We zien dus, zo stelt Burrell in zijn slotconclusie, dat ieder van de drie godsdiensten alle drie de elementen nodig heeft voor een zeker evenwicht. Omdat alleen het christendom deze drie elementen ook in God zelf terugzag en daartoe een heel theologisch apparaat opbouwde, is hierdoor een scheiding met de andere godsdiensten teweeg gebracht. Door RAHNERS axioma van de identiteit tussen immanente en economische triniteit is de moderne christelijke theologie zich weer meer gaan richten op de sporen van God in de schepping. Daardoor is het weer beter mogelijk geworden, te zien hoe alle drie tradities een openbaringsontmoeting door woord en gemeenschap kennen, waarin zichtbaar wordt wie de God is die de bron is van al het geschapene.

Omdat deze weergave van het toch niet uitbundig dikke boek van Burrell vrij omvangrijk geworden is, zie ik af van uitgebreide evaluatieve opmerkingen. Enkele opmerkingen heb ik reeds tussen de regels door of in voetnoten weergegeven. Daarnaast bevat de discussie na zijn lezing in Utrecht, die hieronder samengevat zal worden, nog enkele meer substantiële aanzetten

voor dergelijke opmerkingen. Maar in dit geval kunnen de deelnemers aan de discussie beter voor zichzelf spreken. Er is echter één opmerking die ik hier wil maken, en wel omdat muslms bij de Utrechtse lezing van Burrell ontbraken. Het is mij namelijk opgevallen dat de behandeling die Burrell geeft van het jodendom in zijn boek in het algemeen wat schraal afsteekt tegen zijn behandeling van de islam, die preciezer en indringender is. Is de reden voor dit verschil – een verschil overigens dat bij nauwkeurige vergelijking met het origineel in mijn weergave eerder aangedikt dan verminderd zal blijken te zijn – van persoonlijke of van systematische aard? Bij een persoonlijke reden kan ik bijvoorbeeld een politieke achtergrond vermoeden, of de omstandigheid dat Burrell met de islam recenter (en mogelijk diepgaander) kennis gemaakt heeft dan met het jodendom. Bij een systematische reden – en die zou uiteraard relevanter zijn – kan ik vermoeden dat het jodendom toch minder dan de islam of het christendom aanknopingspunten biedt voor Burrells project van een vergelijkende filosofische theologie.

Zonder deze vraag zelf te kunnen beantwoorden, ga ik nu over naar het tweede deel van deze bijdrage, dat bestaat uit een samenvatting van Burrells betoog en van de aansluitende discussie op 28 oktober 1993 in Utrecht.

## **2. Vrijheid en schepping in discussie**

De titel van de uiteenzetting die Burrell op 28 oktober 1993 in Utrecht gaf, "Freedom and Creation in the Jewish, Muslim and Christian Tradition," geeft reeds aan dat zijn betoog in hoofdlijnen het zojuist beschreven boek volgde. Mijn samenvatting van dit betoog kan dus vrij beknopt zijn, zodat met name de discussie naar aanleiding van Burrells verhaal aan de orde zal komen.

### 2.1 *Vrijheid en schepping in jodendom, christendom en islam*

Burrell begon met te memoreren dat hij al in een eerdere studie het verschil had beschreven tussen een noodzakelijke emanatie en een vrije schepping. De drie door hem besproken tradities delen dit geloof in een vrije schepping, die voor mensen vrijheid schept. Dit vrijheidsbegrip staat tegenover het moderne vrijheidsbegrip, waarin onder invloed van Kant autonomie centraal staat. Vanuit de opvatting van menselijke vrijheid als geschapen vrijheid, beoogt Burrell twee deconstructies van gangbare begrippen te geven: het universum is niet een feit maar een gave; traditie is niet een gegeven maar een antwoord op deze gave. Het probleem is echter dat schepping als zodanig voor ons niet te ervaren is; daarom moeten wij ons beroepen op de ervaring van Gods openbarende woord. Maimonides bracht op deze wijze tegen de muslim-filosofie in dat de wereld de kenmerken vertoont van Gods wil en wijsheid, die haar heeft doen ontstaan. Zoals God Mozes en Abraham riep, zo riep hij het universum in het aanschijn. Omdat God degene is die roept en uitnodigt, is God ook de vrije schepper.

Dit heeft volgens Burrell twee implicaties: in de eerste plaats kan zo het begrip 'schepper' onderscheiden worden van bewerk (*originator*, waarbij materie voorondersteld is), van oorzaak (*cause*, waarbij een systeem verondersteld is) en van verklaring (*explanation*, waarbij een 'hoe' verondersteld is). 'Vrij' als eigenschap van de Schepper betekent dus dat er geen afhankelijkheid bestaat en dus ook geen analogie met processen die wij in deze wereld kennen. In de tweede plaats moet deze vrijheid onderscheiden worden van willekeur. Menselijke vrijheid is een antwoord op deze gave van de Schepper. Menselijke vrijheid is dus geen autonomie, plicht (Kant) of zelfbewustzijn, maar een gave en een antwoord. Burrell verduidelijkte dit met een aan Aristoteles ontleende vergelijking: we kunnen aan onze ouders niet teruggeven wat we van hen ontvangen hebben, maar als ze op deze teruggave aandringen – ouders zijn daar nooit helemaal vrij van – zullen we dat moeten weigeren. De vergelijking gaat na-

tuurlijk mank, omdat God alles geeft maar daarbij niets te winnen heeft. Het welzijn van mensen ligt in het antwoord op deze gave. Het doel dat ons ingeschapen is, is dat we spontaan en van ganser harte op deze gave kunnen antwoorden. We kunnen slechts doen wat we doen onder het aspect van het goede, dat het kenmerk is van het bestaan waarmee God ons begiftigd heeft. Ons doen is dus altijd een antwoord, nooit een eigen initiatief.

Op dit punt laat Burrell zien hoe Mozes, Jezus en Muhammad dit patroon van spontaan antwoorden op de gave gestalte gegeven hebben, doordat zij vrienden van God en stichters van een gemeenschap geworden zijn. In navolging van hen komt een vernieuwde relatie met God tot stand, een toegroeien naar Degenen die hen en ons opgeroepen heeft. De drie tradities van jodendom, christendom en islam laten dus hetzelfde patroon zien, maar ze blijven desondanks verschillend. Omdat de ene God de vrije schepper is, moeten deze verschillen tussen de tradities zodanig gebruikt kunnen worden, dat de tradities aan elkaar verhelderd worden. In dit opzicht is het zoeken naar een gemeenschappelijke noemer minder verhelderend dan het zoeken naar de verschillen. Ondanks alle nadruk die onze moderne tijd legt op deze verschillen, lijkt ze deze toch niet echt te kunnen verdragen. Het is juist de rijkdom van het verschil in wat we gemeenschappelijk hebben die ons te leren geeft.

Tot slot komt Burrell nog eens terug op het thema van de vriendschap met God: dit is in de joodse Schriften een blijvend thema, dat bijvoorbeeld in de figuur van Abraham duidelijk geschetst wordt. Ook bij Jezus zien we dit terugkeren, bijvoorbeeld in de grote afscheidsrede uit het Evangelie volgens Johannes. Evenzo wordt Muhammad in de *hadith* geschilderd als de intieme vriend van God. Hij geeft niet alleen weer wat hij van God gehoord heeft, maar geeft ook het model van het wandelen met God als vriend. Ook de muslimse traditie van de schone namen van God wijst op dit aspect van vriendschap met God, die in het menselijk leven tot uiting zou moeten komen in met name de

gastvrijheid. Kortom, de vriendschap is het beeld bij uitstek van dit patroon van gave en antwoord.

## 2.2 *Discussie*

Nadat discussieleider Henk Braakhuis een inleidende opmerking gemaakt had over de verhouding van de drie verschillende tradities en de fundamentele overeenkomst die daaraan ten grondslag ligt volgens het betoog van Burrell, gaf hij als eerste het woord aan mevrouw Chana Safrai en enkele andere gasten uit de joodse traditie, die zich afvroegen of de inzichten van Maimonides eigenlijk wel representatief geacht kunnen worden voor de joodse traditie als geheel. In deze traditie vinden we namelijk ook de idee dat God zijn scheppingswerk verricht naar de gelijkenis van de Thora. Dus waar blijft Gods vrijheid dan?

Burrell antwoordde dat er inderdaad een dergelijke traditie bestaat in het jodendom (en ook in de Qur'ân), maar dat hij heeft willen benadrukken dat God niet als een demiurg de blauwdrukken van de Thora bestudeert: de Thora is van God en staat niet tegenover God.

Een volgende vraag was, of God niet ook in zekere zin aan de schepping gebonden is: Gods trouw impliceert toch ook een verplichting? Burrell gaat daarmee in zekere zin akkoord: hoewel God vrij is, ook in Gods verbondstrouw, is de vrijheid niet het enige. Daarom is er sprake van een schepping in Woord en Wijsheid, volgens de christelijke traditie.

Op de vraag van Braakhuis of de nadruk op de Logos in de patristieke traditie de notie van 'schepper' toch niet in de buurt brengt van een 'verklaarder', antwoordt Burrell dat er inderdaad in de christelijke traditie een bijzondere nadruk valt op Christus als het openbarende Woord. Toch wil hij vasthouden aan de idee van een vrije schepping, omdat we bij de idee van schepping als 'verklaring' onmiddellijk in de kosmologie terecht komen en dus op een weg waarlangs we schepping als uitnodiging tot vrijelijk teruggeven nooit meer op het spoor komen.

Na deze vragen rond het begrip 'schepping' stelt Ferdinand de Grijs het begrip 'vrijheid' aan de orde: we zijn toch altijd geneigd hier aan keuzevrijheid te denken. Burrell is van mening dat de moderne filosofie gevangen blijft in het alternatief van determinisme dan wel compatibilisme of een radicale passie voor vrijheid (*libertarian freedom*). De idee van geschapen vrijheid echter is filosofisch beter en menselijk gezien bevredigender.

De Grijs vraagt zich af of vrijheid en verantwoordelijkheid hierbij niet te koppelen zijn. Is vrijheid wel zo spontaan als Burrell meent, of is ze ook aangeleerd? Daarbij wordt ook nog verwezen naar wat Maimonides over het berouw zegt: de liefde tot God ontstaat daar waar de mens de mogelijkheid van vrees of beloning opgeeft, maar het ware doet omdat het het ware is. Burrell geeft dit punt toe: hij heeft het menselijke antwoord op Gods vrije gave wellicht wat te veel tot een zaak van spontaneïteit gemaakt.

Lodewijk Winkeler vraagt zich af of Burrell in zijn tegenover elkaar stellen van twee vrijheidsbegrippen niet moderner is dan hijzelf denkt: is het begrip 'geschapen vrijheid' zelf niet een vrucht van de moderniteit? Daarop antwoordt Burrell dat de vraagsteller ongetwijfeld gelijk heeft. Als je lang genoeg in de moderniteit verblijft, word je vanzelf post-modern. Tegen de onmenselijkheid van de moderne wereld is echter het terugvallen op oude gemeenschapsbanden ook geen oplossing (MacIntyre): niemand kan achter de moderne nadruk op de mensenrechten terugvallen. Maar er is wel sprake van een dialectiek: wij lezen vanuit wat wij zijn, maar wat wij lezen corrigeert ons in wat wij zijn.

Een derde thema, de triniteitstheologie, werd aangesneden door vragen van Guus Timmermans en Pim Valkenberg: veel contemporaine christelijke theologen in Europa – Jürgen MOLT-MANN werd als voorbeeld genoemd – zien betere kansen voor een vrijheidsbegrip dat een weerspiegeling is van de eigen trinitarische vrije communicatie in God zelf. Tegelijk lijkt een derge-

lijke triniteitstheologie nieuwe hindernissen op te werpen in het gesprek van christenen met joden en moslims. Burrell is van mening dat het hier gaat om een thema dat van groot belang is, omdat hij uit eigen ervaring weet dat de christologie in het gesprek tussen joden en christenen wel zo ongeveer besproken is. Met de triniteitstheologie ligt dit anders en er zijn in de moderne christelijke triniteitstheologie aanzetten – zoals van Catherine LACUGNA – die in een dialoog met andere godsdiensten nader uitgewerkt zouden moeten worden. Daartoe behoort echter niet het tritheïsme van Moltmann of de bijdrage van de procestheologie op dit punt. Het enthousiasme voor de triniteit doet christenen soms andere belangrijke elementen van hun traditie vergeten. In dit verband wijst Burrell op Thomas van Aquino, die toch vooral van Gods éénheid uitgaat. Burrell heeft het speculatieve vermoeden dat dit bij Thomas te maken heeft met een impliciet gesprek met jodendom en islam. Wel is het mogelijk om te ontdekken dat andere godsdiensten een impliciete trinitarische structuur hebben; maar het gaat daarin altijd om de éne God, die zich openbaart, bijvoorbeeld in het ongeschapen, ‘Arabisch geworden’ woord van de Qur’ân, dat op zijn beurt de gemeenschap (*umma*) scheidt. Maar dit is natuurlijk iets anders dan de christelijke triniteitstheologie en daarover gingen vroeger de debatten tussen christendom en islam, bijvoorbeeld bij Johannes van Damascus.

De volgende vraagsteller, Frans Vosman, vroeg zich af of bij Burrell het gesprek met andere religieuze tradities niet ten koste ging van het gesprek met de filosofen. Burrell geeft toe dat hij Kant tot zondebok heeft gemaakt, maar deze staat in een traditie die begint bij Duns Scotus: de menselijke vrijheid ontstaat daar in een handeling waarvan de mens de oorsprong is: menselijke autonomie. De wortels daarvan zijn eigenlijk al bij Aristoteles te vinden, waar deze over verantwoordelijkheid spreekt. Het is Burrells intentie om de filosofen op dit punt op hun vooronderstellingen te bevragen.



Hierop aansluitend vraagt Nico den Bok tenslotte of Burrell spontaneïteit en keuze niet te veel tegenover elkaar stelt: spontaneïteit m.b.t. het doel kan toch samengaan met keuze t.a.v. de middelen? Burrell geeft toe dat hij op dit punt te polemisch was; hij wil laten zien dat er naast keuzen ook sprake is van een beslissing die meer met accepteren dan met kiezen te maken heeft. Als voorbeeld geeft hij de beleving die mensen hebben van hun huwelijk: dit wordt niet als een keuze maar als iets bijna-onvermijdelijks beleefd. De belangrijkste handelingen waarin wij onze vrijheid op het spel zetten, zijn in hun kern geen keuze, ook al zijn er keuzen in betrokken. Het is niet toevallig dat in de meeste tradities het huwelijk gezien wordt als de beste analogie voor onze relatie met God: het is de acceptatie van wat in zekere zin onvermijdelijk is. Deze dimensie van acceptatie of weigering moet dus onderscheiden worden van de gewone keuzen die wij maken. Daarin ligt dus de kritiek op het model van de keuzevrijheid, dat althans in Amerika overheersend is. Bij zijn keuze voor vrijheid als spontaneïteit heeft Burrell zich laten leiden door de vrees in de christelijke en islamitische traditie, dat een vrije schepping te voluntaristisch opgevat wordt. In de joodse traditie biedt wellicht de Thora als 'blauwdruk' van de schepping meer tegenwicht. Daarom koppelt Maimonides ook altijd wil en wijsheid. Terwijl al-Ghazâlî nog kon spreken over de schepping van de best mogelijke wereld, stelde Fakhr ad-Dîn ar-Râzi dat deze wereld niet volgens onze maatstaven de beste is, maar wel de beste volgens Gods wijsheid. Het beeld van de wijsheid blijft dus wel belangrijk.



## SUMMARY

### **The Incomparable Gift of Our Existence**

#### **David Burrell on Creation and Freedom in Three Traditions**

David B. Burrell, Theodore M. Hesburgh Professor of Philosophy and Theology at the University of Notre Dame, gave in October 1993 a lecture to the members of the *Thomas Instituut te Utrecht*. The subject matter of this lecture corresponded by and large to that of Burrell's recent book, *Freedom and Creation in Three Traditions* (Notre Dame, 1993). Hence, this article sketches in its first part the outlines of the book, in which Burrell underscores the importance of a theology of creation in order to appreciate human freedom properly. With a view to this concept of created freedom, he investigates the possibilities of a comparative philosophical theology, while allowing for the different manner in which the traditions of Judaism, Christianity, and Islam appeal to theological insights concerning the relation between Creator and creatures.

In the second part of this article, a summary of Burrell's lecture is followed by the main issues brought forward in the subsequent discussion. Among these were: the freedom of the Creator in the Jewish tradition vis-à-vis the role of Torah in creation; the role of spontaneity in the human response to God's gift of freedom; the possibilities of a Christian Trinitarian theology in dialogue with Muslims and Jews, and, finally, the assessment of modern philosophy (notably Kant) in Burrell's lecture.



## CHRISTUS DE 'NAAM' VAN GOD

Toespraak van de promovendus bij gelegenheid van diens promotie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht  
d.d. 28 oktober 1993

*Henk J.M. Schoot*

Mijn proefschrift begint met een citaat uit Paulus' brief aan de Kolossenzen (2. 2): "Al mijn moeite is erop gericht dat zij goede moed houden en innig in liefde verbonden blijven, en zo komen tot de volle rijkdom van het inzicht in Gods geheim, Christus namelijk, in wie alle schatten van wijsheid en kennis verborgen liggen." Zij moeten goede moed houden. Daarmee bedoelt Paulus de Christenen van Laodicea en Kolosse, en meer in het algemeen al degenen die hem, Paulus, nooit hebben gezien.

Het zal sommigen van u misschien minder verbazen dan mij nu, maar zes jaar geleden, toen zelfs de contouren van mijn onderzoeksproject nog niet geschetst waren, wist ik dat dit vers de opening moest worden van welk boek dan ook dat ik zou gaan schrijven. Toen vond ik het nogal aanmatigend om je voor te nemen een boek te gaan schrijven, en ik vond daarvoor steun bij de theoloog Kreling. Hij is degene die ooit gezegd heeft: "Mensen met verstand schrijven niet, mensen met een sterke wil wel. Welnu, volgens het gezonde Thomistische principe gaat het verstand boven de wil. Daarom schrijf ik niet zoveel."

Als ik dan toch ging schrijven, moest het gaan over Gods geheim, over Christus. Het moest bovendien getuigen van Christus' ongekende wijsheid en kennis, en de rijkdom die dit betekent voor Christenen, voor hen die zich tooien met Zijn naam.

En over dit alles gaat dan ook de studie die ik geschreven heb. Thomas van Aquino, de bekende en bij sommigen beruchte Dominicaner theoloog uit de 13e eeuw, later uitgeroepen tot Leraar der Kerk, fungeert als gids. Als invalshoek heb ik de taal gekozen. De taal waarin over Christus gesproken werd en

wordt. De taal die namen verschaft waarmee Hij benoemd wordt. De taal die structuren kent, uitspraken, zinnen, waarin een ongekende waarheid van Hem bevestigd wordt. De taal bovendien, op een hoger theologisch niveau, waarvan Christus zelf het oerbeeld is: in den beginne was het Woord.

Thomas is de gids, de taal is de invalshoek, en wat is dan de motor, de drijfveer van de studie? De drijfveer is gelegen in een gelukkig gebrek. Een gelukkig gebrek, daarmee bedoel ik de ervaring van alle tijden dat wie God is niet onder woorden gebracht kan worden, dat God woont in een ontoegankelijk licht, dat, zoals Paulus zegt, de breedte en lengte en hoogte en diepte van de liefde van Christus alle kennis te boven gaat. Thomas, in zijn commentaar op dit vers (Ef. 3. 18-19), suggereert een passende vorm voor deze hoogte, diepte, breedte en lengte: het is de vorm van het kruis. Al zouden wij willen, mooier, volmaakter, passender, treffender kunnen wij niet spreken dan alleen met woorden die kruiswoorden zijn. Een gelukkig gebrek, zei ik. Gebrek, ook omdat er tegenwoordig nogal veel over godsverduistering gesproken wordt. Gelukkig noem ik dat gebrek, omdat het niet weggepoetst mag en kan maar ook niet hoeft te worden. Het wortelt juist in die verduistering waarmee ons nieuwe bestaan is begonnen.

Thomas is de gids, de taal is de invalshoek, het gelukkige gebrek de drijfveer.

Zo is een studie ontstaan waarin een aantal concrete en samenhangende onderzoekingen worden gepresenteerd:

- hoe gebruikt Thomas het woord 'mysterium'?
- hoe is in dit woordgebruik de band tussen de grote geheimen neergeslagen: het geheim van Geloof, van Drievuldigheid, van Christus en van Eucharistie? Daarnaast:
- hoe gebruikt Thomas middeleeuwse logica en betekenisorie in zijn spreken over Christus? Ik ben heel concreet op zoek gegaan naar zijn omgang met namen voor en uitspraken over Christus, en laat zien hoezeer Thomas enerzijds taalgeoriënteerd

is, en anderzijds zijn agnosticisme, zijn gerichtheid op God als geheim doortrekt naar de persoon van Christus. Christus openbaart de Vader, en is zo de 'naam' van God, en al ons spreken, al onze namen zijn daarmee namen voor die ene 'naam' van God.

Ten slotte ben ik ingegaan op de vraag naar precies deze verhouding: die tussen het Woord dat Christus is en spreekt, en de woorden die mensen met hem verbinden, over Hem en tot Hem spreken. De conclusie is dat onze woorden gedragen worden door het Woord. Immers, de eenheid van benoemer en benoemde, is een afspiegeling van de eenheid van God en mens in Christus.

Daarmee ontstaat gelukkig een wat ander beeld van Thomas dan het gebruikelijke. Belangrijker dan dat is echter wat de gids wijst: de schatten van kennis en wijsheid verborgen in Christus, in Gods geheim. Meer dan zes jaar geleden weet ik nu, ook door alles wat ik sindsdien heb meegemaakt, de waarde te schatten van de goede moed en de innige liefde van verbondenheid waarover Paulus spreekt: het is de moed die geput wordt uit de bron van wijsheid en liefde die Christus in zijn persoon onder de voorheen namelozen heeft gesticht.

Ik dank u wel.





## BESPREKING VAN

**Henk J.M. SCHOOT**

*Christ the 'name' of God: Thomas Aquinas on naming Christ*  
Leuven, 1993

*E. van der Veer*

In deze belangrijke studie, waarop de auteur op 28 oktober 1993 aan de KTU is gepromoveerd, probeert Henk J.M. SCHOOT aan te tonen dat er een intrinsiek verband bestaat tussen Thomas' spreken over God en zijn spreken over Christus. Startpunt voor deze onderneming ligt bij de christologie en dan met name de wijze waarop Thomas daarin de verborgenheid ofwel het moment van negativiteit articuleert. Juist dit moment van negativiteit klinkt ook sterk door in Thomas' spreken over God, een aanwijzing voor het feit dat de inhoud van de *Tertia pars* van de *Summa theologiae* over de christologie (en de sacramenten) op een verborgen wijze ook aanwezig is en doorwerkt in de meer algemene *Partes prima et secunda*, die handelen over resp. God en de moraal. Wat de structuur van de *ST* betreft, zoekt Schoot daarom aansluiting bij de opvatting van Y. CONGAR dat het in alle delen van de *Summa* gaat om de eniging tussen God en zijn schepping, zij het op steeds andere niveaus. Deze gediversificeerde enigingsgedachte is in zekere zin de rode draad die door het boek loopt.

In de uitwerking van één en ander maakt de schrijver gebruik van een (bij mijn weten in katholieke onderzoekskringen niet onomstreden) z.g. transcendentaal-linguïstische lezing van Thomas' werk, die z.i. niet als een methode aan de stof wordt opgelegd maar min of meer voortvloeit uit Thomas' eigen bedoelingen. Deze leeswijze heet transcendentaal, omdat ze zich concentreert op de analyse van de mogelijkhedenvoorwaarden voor menselijk kennen en spreken, en ze heet linguïstisch, omdat naar waarheid begrijpen altijd binnen de taal plaats vindt. Ze borduurt verder op de taalanalytische en epistemologische inzichten van m.n. D.B. BURRELL, bij wie Schoot een tijdlang in de leer is geweest. Met behulp van deze leeswijze wordt de

aandacht gericht op het mysteriumbegrip (hfdst. 1), op Thomas' omgang met twee basisbegrippen uit de middeleeuwse semantiek: significantie en suppositie (hfdst. 2), op de namen van Christus, die de 'naam' is van God (hfdst. 3), op Thomas' spreken over de *unio personalis* (hfdst. 4), op het *esse* van Christus (hfdst. 5) en tot slot op het geheel van *uniones* tussen God en schepselen (hfdst. 6). Daarna volgt nog een 'general conclusion'.

In hoofdstuk 1 laat Schoot zien dat het begrip *mysterium* bij Thomas alleen voorkomt in de *sermo de Christo* en daar doelt op een paradoxaal samengaan van openbaring en verborgenheid. De openbaring heft het mysterie niet op, maar brengt het juist aan het licht. Hiermee wordt niet zozeer gezegd dat God in zichzelf een mysterie is – dat zou in strijd zijn met 'divine simplicity' – maar dat ons denken en spreken over hem altijd inadequaat blijft. Dit gegeven wordt eerst naar drie kanten uitgewerkt: naar de geloofsartikelen in hun verhouding tot de Eerste Waarheid (sc. God), naar de hermeneutiek van het Oude Testament en naar de eucharistie. Hier geldt telkens dat de *res significata*, het betekende, op verborgen wijze aanwezig is in de wijze van betekenen. De vierde en voor Schoots onderzoek beslissende connotatie van het mysteriumbegrip betreft de eniging van Christus als het Woord van God met diens menselijke natuur. Zijn menselijke natuur verbergt en openbaart zijn God-zijn. Dit is Christus' 'unique mode of signification' (p. 39), aan de uitleg waarvan de rest van het boek is gewijd.

Hoofdstuk 2 behandelt de verschillende wijzen van betekenen, *modi significandi*, en voert ons midden in de middeleeuwse semantiektheorie, bijzonder het onderscheid tussen significantie en suppositie. In het eerste gaat het om de connotatie van een woord (*meaning, Sinn*), in het tweede om z'n denotatie (*reference, Bedeutung*). Voor de niet-ingewijde is dit zeker het moeilijkste hoofdstuk, enerzijds vanwege het formeel-technische karakter van de middeleeuwse taallogica, anderzijds door de talloze distincties bij Thomas, o.a. resulterend in een z.g. suppositie-boom (p. 61). Het filosofische bos, dat hier noodzakelijkerwijs moet worden aangeplant, hindert in zekere mate het zicht op de

theologische bomen, maar de schrijver is zich daarvan bewust (p. 72). Belangrijk om vast te houden is in elk geval dat onze 'modes of signification' ongeschikt en tegelijk onvermijdelijk zijn als we ze op God toepassen. En verder dat Thomas' christologie grotendeels steunt op het onderscheid tussen significatie en suppositie. De christologische implicaties van deze beide semantische eigenschappen worden onderzocht in resp. hoofdstuk 3 en 4, de kernhoofdstukken van dit boek. In hoofdstuk 3 gaat het over de namen van Christus en hun significatie. Vele namen passeren hier de revue; 'Middelaar' en 'Jezus' ontvangen aparte aandacht en daaruit blijkt o.a. de overeenkomst met het analoge gebruik van de Godsnamen. Christus is de 'naam' van God de Vader, omdat Hij de naam van de Vader aan de mensen bekend heeft gemaakt. Bij alle namen van Christus moet bedacht worden dat ze in de context staan van de 'worship' (pp. 88 vv.), een inzicht overigens dat m.i. in dit boek wat geïsoleerd staat en waar verder weinig mee wordt gedaan. Bij Thomas' behandeling van de namen valt in vergelijking met voorgangers als Dionysius, Albertus Magnus en Lombardus op het grote gewicht dat hij aan de *unio hypostatica* toekent, welke bij hem als een soort hermeneutisch instrument gaat functioneren. Op grond van deze unie zeggen woorden die naar iets menselijks refereren in Christus, ook iets over de Zoon van God, over God zelf. Maar juist omdat ze dat doen, blijven ze deel uitmaken van 'an inadequate and deficient mode of signification of Christ' (p. 105). Ook ten aanzien van Jezus' menselijke natuur volstaat een univook taalgebruik derhalve niet, maar alleen een analoog (evenals in de Godsleer), d.w.z. een taalgebruik, waarin het *simul* van openbaring en verborgenheid gerespecteerd wordt.

Nadat Schoot zo op de betekenis, de significatie van de namen is ingegaan, behandelt hij in hoofdstuk 4 de vraag naar hun suppositie: hoe worden zij van Christus gezegd? Duidelijk wordt dat Thomas sterk de nadruk legt op de eenheid van de beide naturen in Christus, die uniek is en waarvan eerder gezegd kan worden hoe ze niet is dan hoe ze wel is. Het onderscheid tussen significatie en suppositie kan hier verder helpen, mee omdat ze

correleert met dat van *natura* en *persona* en dat van *essence* en *being*. De *unio hypostatica* laat zich analoog denken aan woorden die met behoud van hun verschillende significantie toch één zijn in hun suppositie voor hetzelfde *suppositum*: twee naturen, die met behoud van hun eigenheid verenigd zijn in één persoon. Zo vindt Thomas een linguïstische analogie (die weliswaar inadequaat blijft) voor de *unio personalis*. Vanuit deze gedachte dat er in Christus één *suppositum* is, komt dan ook de leer van de *communicatio idiomatum* in zicht, die de uitwisselbaarheid van de eigenschapswoorden expliciteert. Wat de analogietheorie is voor de Godsleer, dat is deze leer voor de christologie, aldus Schoot. In beide wordt de mogelijkheid en de grens aangegeven voor menselijk spreken over God c.q. Christus. Zoals in de Godsleer, zo is er ook in de christologie geen plaats voor een simpel contrast of een even simpele identificatie: in Christus is *unum suppositum* en tegelijk geldt zijn persoon als een *persona composita*. Interessant in dit hoofdstuk is verder de gedachte van de hiërarchie van enigenen tussen God en zijn schepsels (pp. 133 vv.). Bovenaan staat de personele unie in Christus, beneden de algemene unie van God met de schepping, daartussen de unie van de gelovigen met God door kennis en liefde. In de *unio personalis* ligt de *causa* van de hiërarchie, maar het verstaan van deze hoogste unie lukt alleen door de lagere trappen van de hiërarchie te onderzoeken.

Hoofdstuk 5 gaat in op een vraag die nauw met het voorgaande samenhangt, nl. die naar het *unum esse* van Christus. Voor Thomas is dit *unum esse* de directe consequentie van het *unum suppositum*. Het laatste voert hem tot het eerste. Van daaruit wordt het woordje *est* in de zin *Christus est vere Deus et vere homo* of *Deus est homo* of *Homo est Deus* het meest significant, terwijl het de minste significantie heeft. Deze concentratie op de kale propositie, op de naam *Qui est*, staat het dichtst bij het geheim van Christus' *esse*.

In hoofdstuk 6 tenslotte pakt Schoot de gedachte weer op van de hiërarchie van unies. Duidelijk wordt nu gesteld dat 'all true naming of God is related to the hypostatic union as its para-

digm' (p. 169). De *unio* die in de incarnatie plaats heeft gevonden, maakt de *unio* door liefde, kennen en benoemen mogelijk. Er bestaat een analogie van enigingen die Schoot naar diverse kanten uitwerkt, waarbij het voor de lezer soms wel eens moeilijk is om uit te maken waar de ene analogie ophoudt en de andere begint. Dat geldt met name voor het slot, waar teruggegrepen wordt op het mysteriumbegrip en de daarbij behorende analogie geplaatst wordt naast de analogie die aan de *unio* inherent is (p. 190). Daarbij worden verbanden gelegd, die in hun direkte relevantie voor mij niet altijd even doorzichtig zijn.

De 'general conclusion' bevat drie belangrijke resultaten. Ten eerste het linguïstische karakter van Thomas' christologie. Ten tweede de intrinsieke verbondenheid hiervan met Thomas' spreken over God, dat uiteindelijk gebonden is aan en wortelt in de *unio personalis*. Ten derde de constatering van een negatieve christologie bij Thomas, waarin de reflectie niet de rationele eliminatie beoogt van het geheim van God in Christus, maar juist de verdieping ervan.

Als relatieve buitenstaander op dit onderzoeksgebied voel ik me niet direkt gerechtigd om uit te maken of en in hoeverre aan het theologische 'Anliegen' van Thomas in deze studie recht is gedaan, op welke punten het boek Thomas' intenties misschien dichter nadert dan ooit en waar het zich misschien definitief van hem verwijdert door – om maar eens een mogelijkheid te noemen – bijv. een al te sterke preoccupatie met het linguïstische interpretatiemodel, waarin onder de overbelichting van de taligheid van de theologische materie, de materie als zodanig soms dreigt te verbleken, of anders gezegd: waarin de taaltheorie de theologische theorie te veel gaat overheersen. Misschien moet de traditionele 'ontologische' Thomas wel al te snel het veld ruimen voor de nieuw ontdekte 'logisch-methodische' Thomas. Maar of dat inderdaad het geval is, moeten de insiders maar beoordelen. Ik wil me daarom beperken tot het doorgeven van een enkele leesindruk en daarbij behorende vragen.

In de eerste plaats viel me op dat het enigingsthema niet alleen het object van de studie bepaalt, maar ook de subjectieve uitwerking daarvan bij de auteur. Schoot probeert namelijk telkens verschillende dingen bij elkaar te houden. Hij verenigt in de methode een hoge abstractiegraad met een concentratie op het bijbels gehalte van Thomas' theologie, hij verenigt inhoudelijk de christologie van Thomas met zijn Godsleer en verder het speculatieve openbaringsaspect met het negatieve aspect van de verberging. Met name door de beide laatste enigingen geeft Schoot aan op de hoogte te zijn van de actuele theologische thema's en probeert hij aan te tonen hoe 'up to date' Thomas wel is. Daarin mag hij geslaagd heten en daarin ligt dan ook ongetwijfeld de kracht en de uitdaging van dit boek, ook naar de protestantse theologie toe. Tegelijk rijzen juist hier ook de vragen.

Binnen de hiërarchie van gemengde relaties, waarin de *unio hypostatica* bovenaan staat, bestaat er een soort van dubbele beweging. De hoogste eniging legt de lagere uit, maar de lagere ook de hogere, en zonder de lagere zouden we de hogere niet begrijpen. Voor zover ik het kan beoordelen legt Schoot de meeste nadruk op de beweging van boven naar beneden (Christus als de bron, als paradigma van alle benoemen van God) en ziet hij de tegengestelde beweging (Christus als een verbijzondering van het algemene) als daaraan ondergeschikt. Dat maakt dat hij Thomas over het geheel genomen wel eens christocentrischer zou kunnen lezen dan hemzelf lief is (*cf.* p. 5). Laat zich immers bij Thomas ook niet heel wel en misschien nog wel beter het omgekeerde verdedigen, nl. dat het benoemen van God het paradigma vormt voor het benoemen van Christus? Zodat het in de christologie gaat om niet minder maar ook niet meer dan een bijzondere toepassing van reeds in de Godsleer aanwezige en ontwikkelde spreekregels? Anders geformuleerd: waar ligt nu het precieze ijkpunt van deze spreekregels, in de christologie (zoals Schoot doet vermoeden) of toch in de Godsleer? Dat is voor mij één van de vragen die na (en misschien: ondanks) het lezen van dit boek zijn open gebleven.

Eenzelfde soort vraag, maar dan meer toegespitst, laat zich stellen aan de wijze waarop de verborgenheid Gods in deze studie naar voren wordt gebracht. God is verborgen, omdat het menselijk begrip te kort schiet, omdat de scheppingswerken niet meer dan een zekere gelijkenis met hun maker vertonen en omdat in Christus de menselijke gestalte als een sluier over zijn goddelijkheid ligt, zo paraphraseert Schoot Thomas op de eerste pagina van zijn boek. Mij is onduidelijk gebleven hoe ik deze drie redenen in hun onderlinge verhouding moet verstaan. Gaat het hier om een algemeen verborgenheidsbegrip, dat niets anders doet dan het moment van de uiteindelijke onzegbaarheid articuleren, waarbij het in wezen niet zoveel uitmaakt welke theologische inhoud we voor ons hebben? Of vindt er in de christologie met het woord *mysterium* een zodanig inhoudelijke precisering plaats van Gods verborgenheid, dat het wezen daarvan eerst goed onthuld wordt? Als we inderdaad mogen spreken van een negatieve christologie bij Thomas, hoe verhoudt die zich dan tot het negatieve moment in de Godsleer? Wederom: waar ligt het ijkpunt in de verbinding die Schoot tracht te leggen tussen de verschillende manifestaties van Gods verborgenheid? Zelf zou ik het er op willen houden dat dat ijkpunt hoort te liggen bij Gods 'bijzondere' verborgenheid in Christus, die het geheim van Gods 'algemene' verborgenheid in en t.a.v. de schepping in het juiste licht plaatst. Of deze volgorde bij Thomas in principe ook omkeerbaar is en welke consequenties dat dan heeft, daarover had ik graag nog wat meer willen horen van Schoot.





## B. DELFGAAUW EN HET NEOTHOMISME

*D.F. Scheltens o.f.m.*

Het zou onjuist zijn B. DELFGAAUW zonder meer neothomist te noemen, omdat wij daarmee de indruk wekken hem op te sluiten in enge grenzen, die helemaal niet passen bij zijn persoon en zijn loopbaan. Het zou echter evenzeer onjuist zijn te beweren dat hij niets met dat neothomisme te maken heeft. De onduidelijkheid van deze verhouding ligt niet alleen aan de denkweg die Delfgaauw heeft gevolgd, maar evenzeer aan de evolutie van het neothomisme. Hebben ze niet beide eenzelfde proces door-gemaakt?

Wat met het neothomisme aanvankelijk werd bedoeld, kan worden aangeduid als een bepaalde filosofische school, die in het begin een grote cohesie en geslotenheid vertoonde. Geleidelijk is diezelfde school geëvolueerd naar zulk een openheid dat er nog nauwelijks van een school kan worden gesproken. Wat die school door heel haar geschiedenis karakteriseert, is een grote waardering voor de filosofie van de middeleeuwse denkers, met name voor het werk van Thomas van Aquino. Maar ook de belangstelling voor en het gezag van Thomas van Aquino bleven niet wat ze aanvankelijk waren. Zoals algemeen bekend, vond het neothomisme zijn oorsprong in de Encycliek van Leo XIII *Aeterni Patris* (1879). De katholieke beoefenaars van filosofie en theologie werden er daarin toe opgeroepen zich in hun doctrine te inspireren aan het werk van Thomas van Aquino. Het neothomisme werd hoofdzakelijk een filosofie van de clericale katholieke wereld. Het startte bovendien onder de druk van een tweevoudige bevoogding. De kerkelijke autoriteit verklaarde wel de beoefening van de wijsbegeerte zeer te waarderen, maar vertoonde tegelijk de neiging om de oriëntatie van die wijsgerige reflectie onder controle te houden. Van de andere kant ging het gezag van Thomas van Aquino zo zwaar wegen dat zijn leer haast gold als een onaantastbare norm. De eerste fase van het neothomisme ging nog gebukt onder een andere invloed. Het was ook nog schatplichtig aan het heersende positivistische

denken van de negentiende eeuw. Dit had tot gevolg dat ook het denken van Thomas niet echt tot zijn recht kwam. De diepste inzichten van Thomas inzake metafysiek en antropologie werden verminkt of miskend. Kenmerkend voor die allereerste periode was de principiële negatie van het apriori-element in de menselijke kennis.

B. Delfgaauw heeft nog net het einde van die eerste fase kunnen beleven. Hij heeft zijn eerste filosofische opleiding genoten in de laatste jaren van die eerste periode van het neothomisme. Zijn aandrang naar de studie van de wijsbegeerte was echter groot genoeg om zich niet te laten afschrikken. Hij zou er echter niet vinden wat hij zocht en hij zou het na zijn studietijd gauw de rug toekeren. Toen hij eenmaal aan het einde van zijn loopbaan was gekomen zou hij in een terugblik een zeer negatief oordeel uitspreken over dit neothomisme. Hij schreef toen:<sup>1</sup> “dat de wetenschappelijke prestaties van de neothomisten op systematisch-filosofisch gebied, te verwaarlozen zijn.” In zijn “Autobiografie” zegt hij:<sup>2</sup> “Daarom is het neothomisme eigenlijk nooit een filosofie geweest. Om twee redenen niet: het neothomisme ging niet uit van vragen, maar van antwoorden. Daarom kon het een handboekenfilosofie worden: je kon Reinstadler, Gredt of Boyer lezen en daarmee filosoof worden! Daarenboven ging het niet om antwoorden uit onze tijd, maar om antwoorden uit de dertiende eeuw. Vandaar dat de invloed van het neothomisme op de hedendaagse filosofie te verwaarlozen is.”

De inspiratie van de middeleeuwse wijsbegeerte had, volgens Delfgaauw, op een andere manier opgevat moeten worden. De middeleeuwse wijsbegeerte had in haar eigen context begrepen moeten worden, om daarna te vragen:<sup>3</sup> “wat heeft deze middeleeuwse denker ons nu nog te zeggen als wij voor onze tijd willen filosoferen?”

<sup>1</sup> “Thomisme en neo-Thomisme,” *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte* 73 (1981), nr. 4, p. 238.

<sup>2</sup> R. BAKKER en H.G. HUBBELLING (red.), *De filosofie van Bernard Delfgaauw*, Bussum: Het Wereldvenster, 1982, p. 50.

<sup>3</sup> *O.c.*, p. 50.

Tegenwoordig zal niemand meer twijfelen aan de juistheid van Delfgaaus oordeel. Het neothomisme bleef echter niet wat het aanvankelijk was. De eerste belangrijke doorbraak – die echter in de kring van het neothomisme nog een tijd lang een geïsoleerd feit bleef – gebeurde in 1926 met het werk van de belgische Jezuïet J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysique*, een werk in vijf delen, waarvan het vijfde deel een vernieuwend commentaar bevatte op de kenleer en de metafysiek van Thomas van Aquino. Maréchal had de verdienste het werk van Thomas te benaderen vanuit een grondige kennis van heel de westerse wijsbegeerte. Voor het eerst binnen het neothomisme werd het denken van Thomas werkelijk geconfronteerd met de moderne wijsbegeerte: het werd uitdrukkelijk in dialoog gebracht met name met de toenmaals dominerende filosofie van Kant. Maréchal gaf van de leer van Thomas een interpretatie, die aanvankelijk zo verrassend overkwam dat hij moeilijkheden kreeg met de kerkelijke censuur. Mettertijd zou echter zijn nieuwe interpretatie een brede instemming verkrijgen binnen het neothomisme. Daarmee trad het in een nieuwe en veel belangrijker fase. Het empirisme van vroeger werd verlaten, oude polemieken (over het causaliteitsprincipe bijvoorbeeld) werden vergeten, er ontstond meer aandacht voor andere middeleeuwse denkers (Bonaventura, Scotus, Henricus van Gent) en de invloed van de toenmalige wijsbegeerte liet zich volop gelden. De auteurs die nog wel van huis uit enige verbondenheid met de kring van de neothomisten vertoonden, zouden zich slechts na enige aarzeling tot het neothomisme hebben bekend. Tot die generatie behoorden in Duitsland de jonge K. RAHNER, J.B. LOTZ, G. SIEWERTH, B. WELTE e.a. In Leuven waren het DE RAEYMAEKER, DONDEYNE, DE WAELHENS e.a. In Nederland werden LUYPEN en KWANT populair. Al deze auteurs konden wel tot het thomisme worden gerekend in zoverre ze van huis uit tot dezelfde kring behoorden en een grote waardering voor Thomas van Aquino bewaarden. Voor hen was Thomas echter niet meer de enige inspiratiebron. Luypen en Kwant zochten veel meer hun

inspiratie in de fenomenologische richting. In Duitsland werd een man als Lotz even sterk door Hegel en Heidegger geïnspireerd als door Thomas. Ook het Hoger Instituut voor Wijsbegeerte, dat een belangrijke rol had gespeeld in het ontstaan van het neothomisme, stelde de deuren wijd open voor de invloed van de heersende wijsbegeerte. Het bekende *Tijdschrift voor Filosofie*, dat in 1939 werd gesticht, ademde vanaf het eerste nummer een heel open geest.

Over deze vernieuwde thomistische oriëntatie viel het oordeel van Delfgaauw zeer gunstig uit. Hij schrijft daarover: "Denkers als Rousselot, Rahner, Fessard, Maréchal, Lotz, Welte, behoren voor mij – evenals enkele Vlaamse filosofen: De Raeymakers, De Bruyne, De Petter, Dondeyne en enkele Nederlanders als De Bruin en Sasse – juist tot degenen aan wie ik mijn 'bevrijding' dank."

Hoe verliep de ontwikkeling van Delfgaauw na zijn studietijd? Tegen het einde van die tijd verliet Delfgaauw voorgoed de kring van het enge neothomisme. P. DE BRUIN – de progressieve Jezuïet, die nog andere jonge filosofen de weg, met name naar Hegel, had gewezen – gaf hem de raad eens echte filosofie te gaan studeren. Delfgaauw nam toen contact op in Frankrijk, Duitsland en België met allerlei oriëntaties die voor hem nieuwe horizonten openden. Hij bestudeerde Husserl, Scheler, Heidegger en leerde de franse filosofische wereld kennen door rechtstreeks contact met de meest bekende namen van die tijd. Het besloten neothomisme van zijn opleiding werd vergeten. De belangstelling voor de problematiek van de metafysiek, die hij van daaruit had meegekregen, bleef hem echter bij. Nog tijdens de oorlog kreeg hij toevallig een boek van Louis LAVELLE in handen, dat zijn belangstelling wekte. Dat was zeer begrijpelijk, omdat de filosofie van Lavelle zeer verwant is met de participatieleer van Thomas van Aquino en zeer goed aansloot bij de metafysische problematiek die kenmerkend was binnen de vernieuwde thomistische kringen. Lavelle werd dan ook het thema van het

---

<sup>4</sup> *O.c.*, p. 170.

proefschrift: *Het spiritualistisch existentialisme van Louis Lavelle*, waarop hij in 1947 promoveerde bij de Nederlandse Husserl-leerling Pos. Het feit dat hij in de titel van dit proefschrift Lavelle bij het existentialisme probeerde onder te brengen, was een toegeving aan de toen heersende denksfeer. Het liet ook zien welke richting de belangstelling van Delfgaauw toen uitging. Het waren M. HEIDEGGER, G. MARCEL, J.P. SARTRE, M. MERLEAU-PONTY en P. RICŒUR, die zijn aandacht kregen.

Delfgaauw voelde zich in die denksfeer zo intens opgenomen, dat hij zich in die tijd zelf geen neothomist zou hebben genoemd. Hij vervreemde echter niet van zijn 'neothomistische' vriendenkring, die trouwens evenzeer de strenge orthodoxie van de school had opgegeven. Hij was lid van de *Wijsgerige Vereniging Thomas van Aquino* en onderhield regelmatige contacten met de Leuvense professoren van het *Hoger Instituut voor Wijsbegeerte*.

Toen Delfgaauw gewoon hoogleraar werd in Groningen, kreeg hij zulk een algemene en omvangrijke leeropdracht in 'Wijsbegeerte en de geschiedenis van de wijsbegeerte,' dat er wel weinig tijd was om zich met middeleeuwse wijsbegeerte in te laten. Zijn docentschap en het contact met collega's evenals de actualiteit van de maatschappelijke problemen, brachten hem ertoe zich ook veel meer voor ethiek, rechtsfilosofie en politiek te interesseren. Dit bracht hem ertoe – omdat hij de actualiteit niet schuwde – zich in brandende kwesties te engageren en stelling te nemen in ethische discussies op een manier die wel eens kritiek inhield op het pauselijk leergezag.

Toch was Delfgaauw zijn oorspronkelijke studie van Thomas niet vergeten. De waardering voor Thomas is hem altijd bijgebleven. In zijn "Autobiografie" verhaalt hij zelfs dat hij naar Thomas terugkeerde. Hij schrijft aldus:<sup>5</sup> "Met een onderwijsopdracht in de geschiedenis van de middeleeuwse wijsbegeerte keerde ik als het ware tot mijn wijsgerige oorsprong terug. Tus-

---

<sup>5</sup> *O.c.*, p. 49.

sen 1939 en 1978 had ik slechts sporadisch iets aan middeleeuwse wijsbegeerte kunnen doen, omdat bij het onderwijs steeds andere onderdelen van de filosofie en haar geschiedenis de voorrang vroegen. Zo was ik zelf nieuwsgierig, hoe ik na veertig jaar tegen de filosofie van Thomas van Aquino zou aankijken. Toen was er voor mij nog geen andere filosofie dan die van Thomas, nu ging het erom vanuit een bepaalde vertrouwdheid met de geschiedenis der wijsbegeerte en met de hedendaagse filosofie tot een waardeschatting van Thomas te komen. In die veertig jaar had ik wel begrepen, dat iedere filosofie in het kader van haar tijd gezien moet worden." Deze hernieuwde waardering viel zeer positief uit. Ik citeer nogmaals uit zijn "Autobiografie":<sup>6</sup> "Als men kijkt naar de belangrijke filosofen van deze en de vorige eeuw, dan ziet men dat zij allen beseffen, dat zij in hun denken over bepaalde grote filosofen niet heen kunnen: Plato en Aristoteles, Descartes en Kant, laten overal hun sporen na. Alleen bij de neoscholastici wordt de middeleeuwse filosofie en in het bijzonder Thomas van Aquino ernstig genomen. Bij anderen kan men hoogstens een verwijzing naar Anselmus of Cusanus tegenkomen. De vraag is of dit gerechtvaardigd is. Als ik aandacht aan Thomas van Aquino wil geven, dan gaat het om de vraag, of er geen redenen voor zijn te stellen dat men in het eigentijdse filosoferen net zo min om hem heen kan als om de genoemde 'grote vier'. Ik hoop daarvan iets duidelijk te maken in mijn studies over *De Ente et Essentia* van Thomas en de vertaling van dit werkje en tegelijkertijd in een studie over de eerste *quaestio* van *In Boethii De Trinitate*." Aan dit laatste project gaf Delfgaauw nog enige uitwerking in zijn artikel: "Kan hedendaagse filosofie nog inspiratie vinden bij Thomas van Aquino?"<sup>7</sup>

Na deze lange omzwerving kom ik tot de vraag waarom het hier ging: heeft het zin Delfgaauw neothomist te noemen? Mijn antwoord luidt: in de mate dat de term neothomisme nog een

---

<sup>6</sup> *O.c.*, p. 56.

<sup>7</sup> *De Wijsgerige Thomas. Terugblik op het neothomisme* (Annalen van het Thijmgenootschap, jaargang 72, afl. 1), Baarn: Ambo, 1984, pp. 10-27.

inhoud heeft, kan hij ook voor Delfgaauw gelden. Het is duidelijk dat Delfgaauw nooit neothomist is geweest in de enge betekenis. De evolutie die hij heeft doorgemaakt heeft echter nagenoeg de hele neothomistische school meegemaakt. Wat de neothomisten, als we die naam nog kunnen gebruiken, gemeenschappelijk hebben, is een hoge waardering voor de filosofie van Thomas en de middeleeuwse wijsbegeerte in het algemeen. Die autoriteit houdt hen ook verbonden in een personalistische en spiritualistische denksfeer en in een grote belangstelling voor de metafysische en antropologische problematiek. In wezen kunnen we die kenmerken bij Delfgaauw erkennen, al heeft hij daaraan minder aandacht kunnen besteden dan andere auteurs, wier belangstelling niet zo wijd vertakt was.





## KRONIEK

### Oratie prof. drs. Th.C.J. Beemer

Op 6 november 1992 hield drs. Th.C.J. BEEMER zijn afscheidscollege als lector in de moraaltheologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen, met als titel "Het geboorterecht van de berooiden en de verborgen God."

Theo Beemer, die in zijn onderwijs en zijn onderzoek een grote passie voor de moraaltheologische inzichten van Thomas van Aquino paarde aan een fervente inzet voor 'het goede leven' op plaatsen waar de waarde van dit leven geschonden werd en wordt, geeft door deze titel twee verwijzingen naar de theologie van Thomas van Aquino. In de eerste plaats is er het thema van de 'verborgen God' (Jesaja 45. 15), waarvoor Beemer verwijst naar de *latens Deitas* uit de sacramentshymne *Adoro te*, die aan Thomas wordt toegeschreven. De tweede verwijzing, naar het geboorterecht van de berooiden, voert onmiddellijk naar de kern van het betoog van Beemer tijdens diens afscheidscollege. In navolging van Theo VAN VELTHOVEN stelt hij dat de tegenstelling tussen goed en kwaad een privatieve tegenstelling is, zodat het kwaad meer precies kan worden uitgedrukt als: de beroving van het goede. Het kwaad kenmerkt zich doordat iemand berooid wordt van het goed dat hem of haar krachtens geboorte verschuldigd is.<sup>1</sup>

Door deze uitleg wordt duidelijk dat de klassieke metafysische bepaling van kwaad als *privatio boni* niet hoeft te leiden tot een houding van berusting, maar integendeel oproept tot protest en verzet tegen het feitelijke kwaad, omwille van het fundamentele goed dat ieder zijnde in zich draagt. Juist dit verzet is de grond van het zedelijk handelen, dat gedreven wordt door

---

<sup>1</sup> Beemer beroept zich hier op *ST I*, q. 48, a. 5, ad 1: *Quia malum privatio est boni et non negatio pura, non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi.*

een onbegrijpelijke hoop, een hoop die voor sommigen alleen maar verantwoord kan worden door een geloof in God.

In de laatste stap van zijn betoog stelt Beemer tenslotte dat dit verzet tegen het kwaad, dat concreet wordt in de verdediging van het geboorterecht van de berooiden, binnenleidt in het mysterie van de God die zich verborgen houdt. De verdediging van het recht op leven van de berooiden is heilig, omdat hierin de heiligheid van de God-van-levenden op het spel staat.<sup>2</sup>

*Pim Valkenberg*

### Oratie prof. dr. J.B.M. Wissink

Op 2 maart aanvaardde J. WISSINK het ambt van bijzonder hoogleraar vanwege de Radboudstichting Wetenschappelijk Onderwijsfonds in de katholieke theologie van de twintigste eeuw aan de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit Groningen. Zijn inaugurale rede had als titel *Te mooi om onwaar te zijn. Theologisch vragen naar het schone* (Vught: Radboudstichting WOF, 1993). In zijn rede laat Wissink zich evenzeer inspireren door de middeleeuwse theologie – en met name Thomas van Aquino, als door H.-U. VON BALTHASAR en diens *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Na een verantwoording van het theologisch nadenken over het schone – “theologie gaat over God en alles als geordend op God” (ST I, q. 1, a. 7, corpus) – en een bepaling van het (al dan niet eigen) terrein van filosofie en theologie ten aanzien van dit thema, behandelt Wissink het schone als één van de vier transcendentia. Zijn uiteenzetting is tegelijk een oefening in het juiste spreken over transcendentia. In dat kader verwerpt hij de kritiek van Th. DE BOER (in: “De God van de filosofen en de God van Pascal”) op de opvatting dat het goede een transcendentale is: De Boer interpreteert de transcendentialeer in termen van de Verlichtingsdenkers, aldus Wissink: ZIJN is bij hem

---

<sup>2</sup> Drs. Th.C.J. BEEMER, *Het geboorterecht van de berooiden en de verborgen God. Rede uitgesproken bij het aftreden als lector in de moraaltheologie aan de Katholieke Universiteit Nijmegen op 6 november 1992*, Nijmegen: Universitair Publikatiebureau KUN, 1992, ISBN 90-373-0170-3.

identiek aan empirisch waarneembaar bestaan. Maar in de scholastiek is ZIJN een scheppingstheologisch begrip. God geeft het de dingen te ZIJN, en de dingen (mensen) kunnen dit ZIJN in meerdere of mindere mate realiseren. Het kwaad als 'privatio boni' vooronderstelt het ZIJN als goed-zijn. In deze gedachten-gang zou men het lelijke dan ook 'privatio pulchri' kunnen noemen. Het ZIJN is schoon, omdat het de kennende, menselijke geest rust en behagen geeft ('quies appetitus in cognitione', *STI-II*, q. 27, a.1, ad 3). Het ZIJN als het schone geeft het, dat het ZIJN als goed en als waar kan worden genoten, zonder dat dat met-een leidt tot een streven het te bezitten. Het egoïsme is er uit. Het ZIJN blijft ZIJN.

L. Winkeler

#### Oratie prof. dr. H.W.M. Rikhof

Op 16 september 1993 aanvaardde H. RIKHOF het ordinariaat in de systematische theologie, dogmageschiedenis en de geschiedenis der theologie aan de Katholieke Theologische Universiteit te Utrecht, als opvolger van prof. dr. F.J.A. DE GRIJS. Onder de titel *Lumen cordium* (Utrecht: KTU, 1993) hield Rikhof een pleidooi voor de eigen plaats en functie van de Geest in de theologie. Hij werkt daarbij twee parallellen uit: die tussen Christus en de Geest als openbaarder Gods, en die tussen de mensen en Christus vanuit de inwoning van de Geest. Aan de hand van teksten van Thomas van Aquino – en niet "omdat de studie van zijn theologie uitdrukkelijk in mijn benoemingsbrief genoemd wordt" – wil Rikhof een nuancering aanbrengen in de klassieke tegenstelling tussen oosterse en westerse theologie in dit opzicht. In het Oosten zou de inwoning van de Geest bepalend geacht worden voor het kindschap Gods, en in het Westen niet, aldus onder meer M. SCHEEBEN. Rikhof laat vanuit de *Summa contra gentiles*, het *Scriptum* en de *Summa theologiae* zien dat in ieder geval Thomas van mening is dat niet alleen de gaven, maar ook de Geest zelf, de kern van de inwoning en het kindschap

Gods uitmaken. Daardoor ontstaat er een verbondenheid van de mens met het leven van de drie-ene God. Rikhofs oratie was tegelijkertijd een beeldend pleidooi voor de eigen plaats en functie van het beeld in de theologie: hij illustreerde zijn betoog met de projectie van een groot aantal afbeeldingen van de Drie-eenheid en van de heilige Geest. Bij de uitgever is het pleidooi helaas niet overgekomen: van de afbeeldingen zijn er slechts enkele – en dan nog in zwart-wit – in de gedrukte oratie opgenomen.

*L. Winkeler*

## ANNUAL REPORT 1993

*Ferdinand de Grijs*  
*Director*

It is with pleasure and satisfaction that I present to you the Annual Report 1993 of the *Thomas Instituut te Utrecht*. It is the second Annual Report to appear, advising all those concerned, nearby or remote, of the recent developments within our Institute.

As usual in the academic world, our Institute makes progress slowly but steadily. After years of deliberation and preparation, the series of publications has finally come into existence this year. The contracts have been signed and the first volume has appeared. Let me express the hope that many books, through this new series, may find their way to the public. Further, I look forward with great expectations to the first conference of our Institute, the preparations for which have started at the end of 1993 and which is to be held in November 1995. The subject of this conference will be: "Guilt and forgiveness in Thomas Aquinas." The studious preparation as well as the conference itself will offer good prospects for realising the very goal of our Institute: collaboration of scholars, communication to a broad public, and stimulation of the study of Aquinas's body of thought.

In a number of respects, including personal ones, the year 1993 was a difficult year. Here I mention only that on August 20th we had to regret the decease of Prof. Dr Bernard Delfgaauw (1912-1993), emeritus professor in the history of philosophy, University of Groningen. He was not a member of our working group and later our Institute, but among his many contributions to the Dutch church and society, we also reckon his publications and lectures on and inspired by Thomas Aquinas. In the *Jaarboek 1993* we shall devote attention to Delfgaauw's career in a 'Thomist' perspective.

It fills me with joy that we could and can count on the support for our Institute from different sides, persons and institutions. For this I should like to express my gratitude. Let me also express my hope that in 1994 we will be able to live up to this trust.

### 1. Study and research in the *Thomas Instituut*

Almost all members of the *Thomas Instituut* conduct their activities within the framework of academic research programmes. These programmes are carried out at the Catholic Theological University at Utrecht, the Catholic Theological Faculty of Tilburg, the University of Leiden, the University of Utrecht, the Catholic University of Nijmegen and the Free University of Amsterdam. Aquinas's body of thought is studied by theologians, philosophers, historians, philologists, and jurists. In section 10 an overview of programmes and projects is given.

The fact that two members of the Institute have accepted their appointment to a chair in theology deserves special mention. On the 2nd of March 1993, Dr J.B.M. WISSINK delivered his inaugural lecture at the occasion of his appointment to the special chair of the 'Radboudstichting Wetenschappelijk Onderwijsfonds', department of theology of the University of Groningen, established for the study of twentieth century Catholic theology. His inaugural lecture was entitled: "Te mooi om onwaar te zijn" (Too good to be untrue). Also in 1993, on September 16, Prof. Dr H.A.W. RIKHOF delivered his inaugural lecture. Rikhof was appointed to the ordinary chair for systematic theology, history of dogma, and history of theology at the Catholic Theological University at Utrecht. Rikhof is the successor of Prof. Dr F.J.A. DE GRIJS. His inaugural lecture was entitled "Lumen Cordium," on the proper place and function of the Holy Spirit in theology.

The joint study by members of the Institute was conducted on two occasions. September 22, a text, introduced by Drs P.

VAN VELDHUIJSEN, from Aquinas' commentary on the *Liber de Causis*, lectio 11, was read. The study focused on the question whether there is a *philosophical* argumentation in Aquinas' commentary for the statement of faith that the world has been created 'in the beginning'. The results of this study will be published in the *Jaarboek 1993*.

On October 28, Prof. Dr David B. BURRELL c.s.c. (University of Notre Dame, USA), invited by the Institute, delivered a lecture entitled "Freedom and creation in the Jewish, Muslim and Christian tradition." This lecture, which will also be recorded in the *Jaarboek 1993*, preceded Dr H.J.M. SCHOOT's defence of his dissertation at the Catholic Theological University of Utrecht. The dissertation rounded off a research project to which several members of the Institute have made a contribution.

Last year it was already mentioned that the Institute, for the time being, had decided not to formulate a joint research programme. The Institute aims at joint study in the special form of days of study or publications in the *Jaarboek*. In line with this intention, the "exploration of the common aspects of these [i.e. the members'] studies," mentioned last year, and carried out in part in 1993, has resulted in the plan to organise a first 'large' conference in November 1995. This conference will be devoted to the subject of "Guilt and forgiveness in Thomas Aquinas" and will be prepared by two study groups. We hope and expect that along this course a larger cohesion in the Institute will be realised. More detailed planning follows in 1994, but it is evident that publication of the results of the investigations on an international level will be intended.

## **2. *Jaarboek of the Thomas Instituut***

Ever since 1981, the *Jaarboek of the Thomas Instituut* (Yearbook) appears on a regular basis. However, in 1992 a delay occurred, which caused the appearance of a double yearbook

1991-1992. The preparations for the next yearbook were taken up with drive. The board of the Institute occupied itself with the formula of the yearbook and the composition of its editorial board several times. In consultation with the editorial board the following changes were decided upon. The goal of the yearbook still is the publication of articles in another than the Dutch language, preferably English, but the yearbook need not be in a foreign language exclusively. The yearbook offers an opportunity for publication which is easily accessible to those engaged in research, without detracting from academic standards. This applies as before. Now that the Institute has an international series of publications at its disposal, with possibilities for collections of papers, there is no need to give the yearbook a higher and more international status. Publication of the yearbook in connection with the series of publications was considered, but is in the short term neither feasible nor desirable. This, however, does not prevent the yearbook from securing a more professional organisation, on the contrary. The editorial board is engaged in improving the layout and other matters of final editing. The administration of subscriptions has been computerised and marketing has made a modest start. Especially this last activity will receive considerable attention in the near future. Another result of the consultations was a change in the composition of the editorial board. The board has been enlarged with Dr L.G.M. WINKELER and Dr H.J.M. SCHOOT. The one last mentioned has acted as chief editor ad interim. Apart from these, the editorial board has consisted of Dr W.G.B.M. VALKENBERG, Drs P. VAN VELDHUIJSEN, and Prof. Dr J.B.M. WISSINK. Final editing has been taken care of by Dr H.P.F. MERCKEN.

The new energy that was invested in the yearbook caused the appearance of the *Jaarboek 1991-1992* according to schedule on October 1. This volume contains the following major articles:

- Henri KROP, "The Law of Nature and the Law of War: The *Quaestio de bello* in Pre-modern Thomism," (pp. 13-42);



- Jan HALLEBEEK, "Traces of Canon Law in Thomas Aquinas' Doctrine of *Lex Naturalis*," (pp. 45-68);
- H. Paul F. MERCKEN, "Een notitie betreffende Thomas' *De ente et essentia* en de Nederlandse vertaling - Deel II: Capita II-IV," (pp. 71-91);
- Harm GORIS, "Participation and Substantiality: An extensive summary of and some notes on R.A. te Velde, *Participatie en substantialiteit*," (pp. 93-113);
- Carlos STEEL, "De andersheid van de schepping: Over zijnsparticipatie bij Thomas," (pp. 115-123);
- Rudi TE VELDE, "Gods vrijheid en de andersheid van het schepsel: Een reactie op C. Steel," (pp. 125-133);
- Nico DEN BOK, "Vrijgeven doet deugd: Wetzel en de augustijnse wilsvrijheid," (pp. 135-174).

Finally, another activity of the editorial board deserves mention. The board has made a selection of Dutch articles that appeared during the past ten years in the yearbooks and that merit international attention. These articles are grouped in two categories, *i.e.* method and reception. For both themes, editors have been invited and found. These two editors, together with the chief editor of the yearbook, will prepare a special volume for the series of publications of the Institute. This publication should be ready in 1994.

### 3. The board of the Institute

In 1993 the board of the Institute was composed of Prof. Dr K.-W. MERKS (chairman, Theological Faculty, Tilburg), Prof. Dr J.A. AERTSEN (Department of Philosophy, Free University of Amsterdam), and Prof. H.A.G. BRAAKHUIS (Department of Philosophy, Catholic University of Nijmegen).

After the board meeting on May 11, farewell was said to former member of the board, Prof. Dr J.C.P.A. VAN LAARHOVEN (emeritus professor Department of Theology, Nijmegen). At the end of 1993, it turned out that Prof. J.A. AERTSEN, who had been

appointed director of the Thomas Institute of Cologne, had to resign as member of the board. In order to strengthen the ties between the board and the research group of the Catholic Theological University of Utrecht, Prof. Dr H.W.M. RIKHOF has been invited to occupy the vacant seat. He has declared to be willing to do so. In addition the board decided to create a fourth seat, to be occupied by a professor of a university not yet or not anymore represented.

The board convened on February 11, May 11, September 8, and December 15. Subjects of consultation were a.o. the working group Thomas Aquinas, the administrative formation of the Institute, the programme of activities, the annual report 1992, the composition of the board, the series of publications, the cost of translations, activities for a broad public, and the conference of 1995.

#### **4. Series of publications**

After years of preparation, a series of publications of the Institute itself has finally been realised. The title of the series is: "Publications of the Thomas Instituut te Utrecht." Added to this is "N(ew) S(eries)": in former years a number of works appeared in a series that was not professionally edited (VAN DEN EIJDEN, 1985; VALKENBERG, 1990) or unrecognisably so in another series (WISSINK, 1990). In addition to the efforts made in previous years, much work has been done this year. A profile for the new series has been designed, publishing companies have been selected and consulted, and finally a co-operation with Peeters Publishers of Louvain has been agreed upon and put down in contracts. On our side the Thomas Foundation is partner. The secretary and chairman of the board of this foundation have contributed greatly to the drafting of the contracts.

The profile of the series is as follows. The series aims at the publication of scholarly studies of the work of Thomas Aquinas, including his sources and subsequent reception. Possibilities are

monographs, outstanding dissertations and collections of papers. The language is preferably English. The agreed upon co-operation with Peeters places the full academic responsibility in the hands of the board of the Institute and its director, who together form the 'Editorial Board'. The publisher takes care of marketing and distribution and, depending on the price, of printing. Selection and acceptance of manuscripts is the task of the Editorial Board, in this assisted by the secretary of studies, who acts as 'Managing Editor' of the series. Finally, a financial arrangement with the publisher has been agreed upon.

In the meantime as first volume in the series has appeared the dissertation of Dr Henk J.M. SCHOOT, *Christ the 'name' of God, Thomas Aquinas on naming Christ*.

### **5. The secretary of studies**

During the initial phase, the Institute is financially supported by the Radboudstichting Wetenschappelijk Onderwijsfonds. The funds that the Radboudstichting provides are used to defray a secretary of studies. As of March 1st, 1993, Dr H.J.M. SCHOOT has been working as secretary of studies. Dr Schoot is research fellow of the Catholic Theological University of Utrecht and rector of studies of the education to the priesthood of the archdiocese of Utrecht and the diocese of Groningen, the "Ariënskonvikt".

The secretary of studies takes care of, among other things, the daily routine of the Institute, the preparation of meetings for study, the yearbook, the publication of a newsletter, and the preparation of the annual report.

### **6. Relocation of the Institute**

Because of internal relocation of the Catholic Theological University, the desk of the Institute has been moved and newly equipped. In December the desk moved from room 807 to room

1104 in Transitorium II. In this room, the director and the secretary of studies are housed. The collection of books of VAN VELTHOVEN, formerly kept elsewhere, can be consulted now in this room.

## 7. Newsletter

As of this year, a newsletter is being put out. It is sent to members of the Institute and contains communications and information regarding the members and the work of the Institute. In 1993 two newsletters appeared.

## 8. The Thomas Foundation

On June 7, 1993, a new board was installed. This new board has been composed because of the need to organise fund-raising for the Institute in a professional way. The new board is chaired by Prof. Dr A.G. WEILER, Dr L.G.M. WINKELER is its secretary, and Drs R.W. BRENNINKMEIJER, Mr Z.O.H.M. Baron VAN HÖVELL TOT WESTERFLIER, and Drs P. VAN DER REE are members.

The board convened on June 7 and November 23. Subjects of consultation were among other things the series of publications, a plan of for activities and their budget, and fund-raising.

## 9. Members of the *Thomas Instituut*

*December 31, 1993*

<i>Catholic</i>	<b>staff</b>	– Prof. Dr F.J.A. DE GRIJS
<i>Theological</i>		– Prof. Dr H.W.M. RIKHOF
<i>University</i>		– Prof. Dr J.B.M. WISSINK
<i>Utrecht</i>		– Dr H.J.M. SCHOOT

- cand.**<sup>1</sup> – 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
- Catholic University of Nijmegen* **staff** – Prof. Dr H.A.G. BRAAKHUIS (Philosophy)  
 – Prof. Dr P. VAN TONGEREN (Philosophy)  
 – Prof. Dr P.G.J.M. RAEDTS s.j. (History; also University of Leiden, Theology)  
 – Dr W.G.B.M. VALKENBERG (Theology)  
 – Prof. Mr Dr B.P.M. VERMEULEN (Law; also University of Utrecht)
- Catholic Theological Faculty of Tilburg* **staff** – Prof. Dr K-W. MERKS  
**cand.** – Drs A.-M. JONCKHEERE
- Free University of Amsterdam (Philosophy)* **staff** – Prof. Dr J.A. AERTSEN  
**cand.** – Drs J.H.M. REMMÉ  
 – Drs P. VAN VELDHUIJSEN
- University of Utrecht* **staff** – Dr H.P.F. MERCKEN (Philosophy)  
 – Prof. Dr A. ORBÁN (Letters: Late Latin)  
 – Dr A. Vos (Theology)

*and*

---

<sup>1</sup> = candidates for a doctorate.

- Prof. Drs Th.C.J. BEEMER (Emeritus Catholic University of Nijmegen, Theology)
- Drs W.E.R.G. KRIKILION (University of Groningen, Theology)
- Prof. Dr J.C.P.A. VAN LAARHOVEN (Emeritus, Catholic University of Nijmegen, Theology)
- Drs J.W.C.M. VAN REISEN (Augustinian Institute, Eindhoven)
- Dr R.A. TE VELDE
- Dr L.G.M. WINKELER (Catholic Documentation Centre, Nijmegen)

## 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. GRAAF-LAND

*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

*Reception of Aquinas' doctrine of sacraments by Matthias Scheeben*

– H.W.M. RIKHOF

*God's knowing, willing and power. A study of Summa Theologiae I, qq. 14-16*

– J.B.M. WISSINK

*Reception of Thomas' theological anthropology by Joseph Maréchal and Karl Rahner*

– J.B.M. WISSINK

*Medieval Studies* (University of Utrecht)

*The 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

*Current processes of transformation in theological ethics* (Catholic 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

***Growth and image of Christian traditions*** (University of Leiden, Faculty of Theology)

*The image of Jerusalem in the Middle Ages*

– P.G.J.M. RAEDTS

*The Middle Ages in the nineteenth century*

– P.G.J.M. RAEDTS

***Individual projects***

*The theological relevance of 'Kalam' and 'Falasifa' for human talk about God in the dialogue between Muslims and Christians*

– W.G.B.M. VALKENBERG

*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

*Subject and normativity (programme)*

– P.J.M. VAN TONGEREN



## 10. Publications in 1993

### *Scientific Publications*

H.J.M.J. GORIS, "Participation and substantiality: An extensive summary of and some notes on R.A. te Velde, *Participatie en substantialiteit*," *Jaarboek van het Thomas Instituut 1991-1992*, pp. 93-113.

C.J.W. LEGET, "Quanti ponderis sit peccatum. Sündenverständnis nach Karl Barth und Thomas von Aquin: ein Vergleich," *Zeitschrift für dialektische Theologie* 9 (1993), pp. 49-57.

P.G.J.M. RAEDTS, "Mission zwischen Anpassung und Konfrontation: Das Beispiel Liudgers," *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis* 73 (1993), pp. 139-155.

P.G.J.M. RAEDTS, "Le Saint Sacrement du Miracle d'Amsterdam: Lieu de mémoire de l'identité catholique," P. DEN BOER & W. FRIJHOFF (reds), *Lieux de mémoire et identités nationales*, Amsterdam, 1993, pp. 237-251.

H.W.M. RIKHOF, "Kerk als sacrament. Een pleidooi voor een realistische ecclesiologie," H. WARNINK (red.), *Ius propter homines*, Leuven, 1993, pp. 19-61.

H.W.M. RIKHOF, "God's changeability and unchangeability. The vision of P. Schoonenberg," *Louvain Studies* 18 (1993), pp. 21-37.

H.W.M. RIKHOF, "De kleinste van de drie zusters. Over de hoop als theologische deugd," G. DE SCHRIJVER, R. MIECHIELS & L. BOEVE (reds), *Hoop en opstanding. Feestbundel H.E. Mertens*, Leuven, 1993, pp. 91-107.

H.W.M. RIKHOF, *Lumen Cordium. Inaugurale rede bij de aanvaarding van het hoogleraarschap in de systematische theologie, dogmageschiede-*

*nis en geschiedenis van de theologie aan de KTU*, Utrecht: KTU publicatie, 1993, 30 p.

H.W.M. RIKHOF, "Balans van 25 jaar theologie," *25 jaar theologie en de pastorale praktijk*, Utrecht: KTU publicatie, 1993, pp. 22-38.

H.J.M. SCHOOT, "Aquinas and Supposition: the possibilities and limitations of logic in divinis," *Vivarium* XXXI, 2 (1993), pp. 193-225.

H.J.M. SCHOOT, *Christ the 'Name' of God. Thomas Aquinas on naming Christ*, Leuven, 1993.

P.J.M. VAN TONGEREN, "Thomas' tekst over het kwaad en ons voorbegrip," R. TE VELDE (red.), *Thomas over goed en kwaad. Een tekst van Thomas van Aquino over het probleem van het kwaad*, Baarn, 1993, pp. 59-74.

R. TE VELDE (red.), *Thomas over goed en kwaad. Een tekst van Thomas van Aquino over het probleem van het kwaad*, Baarn, 1993.

R. TE VELDE, "Gods vrijheid en de andersheid van het schepsel: Een reactie op C. Steel," *Jaarboek Thomas Instituut 1991-1992*, pp. 125-133.

J.B.M. WISSINK, *Te mooi om onwaar te zijn. Rede uitgesproken bij de aanvaarding van het ambt van bijzonder hoogleraar vanwege de Radboudstichting Wetenschappelijk Onderwijsfonds in de katholieke theologie van de twintigste eeuw aan de theologische faculteit van de Rijksuniversiteit Groningen op 2 maart 1993*, Vught, 1993.

J.B.M. WISSINK, "Bidden en danken voor wat groeit en geoogst wordt," *Praktische Theologie* 20 (1993), pp. 135-152; J.W. BESEMER, J.H. VAN DER LAAN & M.J.G. VAN DER VELDEN (reds), *Gij roept het niemend graan ...*, Zwolle, 1993, pp. 39-56.

*Professional and/or popular publications*

H.W.M. RIKHOF, "Over theologie en kunst," *Malo* (Onafhankelijk Universiteitsblad KTU) jg. 2 nr 5 (1993), pp. 22-34.

C.J.W. LEGET & D.A.C.A. GUDDE, "Mysterie tussen leer en leven," J. VAN BEEK e.a. (reds), *Mysterie tussen leer en leven. Het belang van intercommunie voor het oecumenisch proces*, Zoetermeer, 1993, pp. 11-17.

P.G.J.M. RAEDTS, "[Review of] L. Milis (red.), *De heidense Middeleeuwen*, Turnhout, 1991," *Trajecta* 2 (1994), p. 178.

P.G.J.M. RAEDTS, "[Review of] L. Milis, *Angelic Monks and Earthly Men: Monasticism and Its Meaning to Medieval Society*, Woodbridge, 1992," *Trajecta* 2 (1994), pp. 358-386.

P.L. VAN VELDHUIJSEN, "[Review of] Helen Tunik Goldstein (transl. & ed.), *Averroes' Questions in Physics*," *Bijdragen* 54 (1993), pp. 446-447.

P.L. VAN VELDHUIJSEN, "[Review of] Francis E. Kelly & Alfred J. Freddoso (transl.), *William of Ockham. Quodlibetal Questions*," *Bijdragen* 54 (1993), pp. 447-449.

W.G.B.M. VALKENBERG, "[Review of] P. Hossfeld (ed.), *Alberti Magni Physica*, Münster, 1987 (Opera Omnia IV/1)," *Bijdragen* 54 (1993), pp. 224-225.

W.G.B.M. VALKENBERG & M.G.F. PARMENTIER, "[Review of] D.J. Merriell, *To the image of the Trinity*, Toronto, 1990," *Bijdragen* 54 (1993), pp. 438-439.

J.B.M. WISSINK, "De toekomst van geloof en kerk. Over ontspannen en gespannen geloven," Joh. Kard. WILLEBRANDS e.a., *Een lange adem. Opstellen over kerk en beleid in het aartsbisdom Utrecht*

*aangeboden aan vicaris-generaal Dr A.J. Vermeulen bij de gelegenheid van zijn afscheid op 1 augustus 1993, Utrecht, 1993, pp. 151-169.*

J.B.M. WISSINK, "Theologie en schoonheid," *Malo* (Onafhankelijk Universiteitsblad KTU) jg. 2 nr 5 (1993), pp. 3-7.

*Academic Lectures*

C.J.W. LEGET, "Quanti ponderis sit peccatum. Sündenverständnis nach Karl Barth und Thomas von Aquin: ein Vergleich," Lecture at the Dutch Barth conference, March 31, 1993, Schoorl (The Netherlands).

H.W.M. RIKHOF, "Balans van 25 jaar theologie," Lectures at the occasion of the celebration of the twenty-fifth anniversary of the Catholic Theological University of Utrecht, March 1 and November 6, 1993.

H.W.M. RIKHOF, "Negatieve theologie," Lecture at the occasion of the celebration of the twenty-fifth anniversary of the Catholic Theological University of Utrecht, April 15, 1993.

H.W.M. RIKHOF, "Medieval Theology," Lecture at the first international congress of FIDEM (Fédération des Instituts des Etudes Médiévales), Spoleto (Italy), May 28, 1993.

H.W.M. RIKHOF, "Het katholiek verstaan van de Schrift: de visie van Vaticanum II," Lecture at a conference on Jewish and Catholic Interpretation of Scripture, under the auspices of the Catholic Council for Israel, June 14, 1993 at Hilversum, the Netherlands.

H.W.M. RIKHOF, "Lumen Cordium," Inaugural lecture, accepting the ordinary chair for systematic theology and the history of theology of the Catholic University of Utrecht, September 16, 1993 at Utrecht.

P.L. VAN VELDHUIJSEN, "Thomas over schepping *uit niets*," Lecture at the Free University of Amsterdam, Department of Philosophy, May 1993.

P.L. VAN VELDHUIJSEN, "Thomas over de aanvang van de wereld. *In de Causis*, lectio 11," Lecture at the Thomas Institute of Utrecht, September 22, 1993, Utrecht.

J.B.M. WISSINK, "Te mooi om onwaar te zijn," Inaugural lecture, accepting the Radboudstichting Wetenschappelijk Onderwijsfonds chair for Catholic Theology of the twentieth century, University of Groningen, Faculty of Theology, March 22, 1993, Groningen (The Netherlands).





